

# LAS COMUNIDADES Y SOCIEDADES HUMANAS

POR

JUAN BMS. VALLET DE GOYTISOLO

SUMARIO: 1. SU CARÁCTER NATURAL.—2. CONSTITUCIÓN DE LAS SOCIEDADES HUMANAS.—  
3. ESTRUCTURA NATURAL DE LAS SOCIEDADES POLÍTICAS.—4. INTERFERENCIA DEL "ESTADO  
MODERNO" EN EL TEJIDO SOCIAL.

## 1. SU CARÁCTER NATURAL

El hombre es a la par animal social y sociable. Es decir, no sólo es naturalmente sociable y a consecuencia de esa sociabilidad se hace social, sino que también es originariamente social por naturaleza.

ARISTÓTELES había observado que las casas se reúnen en aldeas y que la comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad. Esas dos comunidades primeras (la casa y la aldea) son por naturaleza; y también lo es la ciudad, "que es el fin de todas ellas". Eso que el ESTAGIRITA dice de la ciudad —que entonces era la sociedad política perfecta—, debemos referirlo hoy, como tal, a la nación e incluso a las comunidades internacionales. De lo dicho, infiere ARISTÓTELES que "la ciudad es una de las cosas naturales" y "el hombre es por naturaleza social". Nota también que existe una diferencia sustancial entre las sociedades humanas y las de aquellos otros animales que viven en sociedades: "el hombre es el único animal que tiene palabra" y "sentido del bien, de lo justo y de lo injusto" (1). Esto dota a las sociedades

(1) ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1252 b y 1253 c.

humanas de una naturaleza superior a las sociedades de los demás animales.

No obstante, observa que, a la par, los hombres son sociables también por naturaleza; pues, "toda la comunidad está constituida en vista de algún bien"; ya que, si todas las sociedades tienden a algún bien, "la ciudad y la llamada comunidad civil, más que ninguna otra tiende al bien más principal" (2) y "los hombres siempre actúan mirando a lo que es bueno".

Conjugando esas dos observaciones de ARISTÓTELES, explica SANTO TOMÁS DE AQUINO (3) que "es natural al hombre ser animal social y político, que vive en sociedad mucho más que los demás animales, como exigen sus necesidades naturales". Es así porque para atender a esas necesidades se halla desprovisto de cualidades y defensas de que los otros animales están dotados; y, por eso, al hombre "le ha sido dada la razón", y, al no bastarse uno sólo con suficiencia de medios para satisfacer sus necesidades, a fin de llevar una vida buena y calmar su deseo de bienestar, "es natural al hombre vivir en sociedad con muchos".

Sigue explicando el mismo AQUINATENSE: "El hombre es por su propia naturaleza un animal social y político que vive en comunidad en mucho mayor grado que los otros animales, lo cual muestra el carácter natural de esta necesidad". Un solo hombre "no podría por sí mismo asegurarse los medios necesarios para vivir"; ni lograr el conocimiento necesario de las cosas, pues "no es posible que un solo hombre lo alcance por su propia razón": "Le es, pues, necesario vivir en comunidad, a fin de ser".

La vida social —escribe en otro lugar (4)— trae consigo gran utilidad para dos cosas: "Primera en cuanto vivir bien; para lo cual cada uno aporta su parte, como comprobamos en cualquier comunidad, uno sirve en un oficio, otro en otro, y así todos se complementan para vivir bien". La segunda "es referente al simple hecho de vivir, en cuanto que uno puede ayudar a otro, que convive con él, a sostener la vida y evitar los peligros de suerte"

(2) *Ibid.*, 1252 a.

(3) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De regimine principum* o *De regno*, I, 1, 3.

(4) *Ibid.*, *In III Politicorum Arist.*, lect. 5, 387.

[...] "que, en sí, eso es bueno y apetecible, aun prescindiendo de otras comunidades".

FRANCISCO DE VITORIA, iniciador de la segunda escolástica, la española del siglo XVI, insiste (5) en que "la fuente y el origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial; pues, procede de la naturaleza misma, que para defensa y conservación, sugirió este modo de vivir social a los hombres". Y explica que (6), así como —según escribe ARISTÓTELES en su *Física*—: "los cuerpos graves y leves son movidos por el propio principio generante, y no de otra manera, sino porque de él reciben la inclinación natural al propio movimiento, y la propia necesidad de tenerlo", de igual modo ocurre que "Dios infundió" esta "inclinación a los hombres para que no pudiesen estar sin sociedad ni sin un poder que los rija".

La diferencia que media entre esta perspectiva, que es la propia del realismo metódico, y la perspectiva que tuvieron más tarde los seguidores del iusnaturalismo racionalista y los contractualistas de los siglos XVII y XVIII, radica en que —según los primeros de éstos— los hombres se constituyen en sociedad impulsados por su instinto de sociabilidad y guiados por su razón; y —para los segundos— el hombre impulsado por una pasión dominante (el temor a la muerte violenta, según HOBBS; el deseo de vivir mejor, a juicio de LOCKE, o la aspiración a la igualdad en un grado elevado de libertad, para ROUSSEAU), pacta y, con el contrato social, construye el Estado y el derecho, aunque cada uno de estos autores los conciban de modo muy diverso que los otros. En cambio, ARISTÓTELES, SANTO TOMÁS, VITORIA y los demás seguidores del realismo metódico, consideran que el hombre, como animal social que ya originariamente es, nace y vive (salvo casos excepcionales) en sociedad; porque las comunidades y sociedades son naturales, y no artificiales. De ese modo, la sociabilidad es efecto y complemento naturales del hecho de que el hombre sea social y político por naturaleza.

(5) FRANCISCO DE VITORIA, *De potestate civili*, 5.

(6) *Ibid.*, 6.

## 2. CONSTITUCIÓN DE LAS SOCIEDADES HUMANAS

Según HOBBS, LOCKE, ROUSSEAU y los demás pactistas de los siglos XVII y XVIII, las sociedades humanas —*Leviathan* o *Demos*— resultantes del pacto están constituidas por individuos aislados e iguales que sólo están religados por este pacto.

La perspectiva del realismo metódico es completamente distinta. La sociedad política es naturalmente una sociedad de sociedades que comienzan por la casa o familia, y que se halla constituida por hombres y mujeres con funciones diferentes.

Es de notar que HOBBS, una vez ha aislado al hombre y lo ha reconducido imaginariamente a un hipotético estado de naturaleza, lo descompone y analiza en busca de su pasión dominante, para satisfacerla construyendo, mediante el pacto, el Estado, que deberá velar para ello. Contrariamente, ARISTÓTELES no analiza la sociedad política para construirla, sino a fin de comprenderla mejor conociendo cuales son sus elementos hasta llegar a los más simples.

El mismo ESTÁGIRITA, en la *Política*, explica (7), en qué consiste el método por él seguido. De la misma manera que "en las demás ciencias es menester dividir lo compuesto hasta llegar a las partes más simples, pues éstas son las últimas partes del todo", así también "considerando de qué elementos consta la ciudad, veremos mejor en qué dichas cosas difieren unas de otras, y, si es posible, obtener algún resultado científico sobre cada una de ellas".

Siguiendo ese método, el mismo ARISTÓTELES (8) advierte que "no pertenece a la naturaleza de la ciudad ser unitaria", "como dicen algunos; y eso, que dicen ser el mayor bien de las ciudades, las destruye, cuando por el contrario el bien de cada cosa la conserva".

SANTO TOMÁS DE AQUINO, al abordar esta cuestión, relaciona bien común y bien propio, entendiéndolos respectivamente como

(7) ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1252 a.

(8) *Ibid.*, 2, 1261 b.

fin común y fin particular (9). En ese contexto, explica (10) que "si la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y siendo el hombre individual parte de la comunidad perfecta, es necesario que la ley propiamente mire a aquél orden de cosas que conduce a la felicidad común". Pero, también advierte que esa ordenación de la parte al todo y de los fines particulares al bien común, no significa una absorción de la parte por el todo ni del bien particular en el común; "pues, en las operaciones que se ejercen sobre objetivos particulares —dice (11)—, estos objetos particulares pueden ser ordenados al bien común, que lo es no por comunicación genérica o específica, sino por comunicación de finalidad, por lo cual el bien común es fin común".

Comenta TEÓFILO URDANOZ (12) que, al decir que el bien común es *comunicación de fin*, SANTO TOMÁS "rechaza la idea de que ese bien común deba entenderse como un *todo universal unívoco*, a ejemplo del género respecto de las especies o de la especie respecto de los individuos, y es que entonces sería potencial respecto de los bienes particulares y el bien común no se encuentra potencialmente en los singulares, sino actual y comunicado a ellos"; pues, mientras "el todo universal unívoco se comunica en igualdad unívoca y absoluta a los individuos", en cambio "el bien común, que es de todos y cada uno de los particulares, no lo es totalmente ni con absoluta igualdad".

El mismo AQUINATENSE, en otro lugar (13), advierte que, como corresponde a la naturaleza del hombre [...] el vivir en sociedad con gran número de semejantes, es preciso que exista entre los hombres un principio rector por el que se gobierna la multitud". Sin ese principio rector la sociedad humana se disolvería, "del

(9) Cfr. lo que expuse, en este aspecto, en *Perfiles jurídicos del derecho natural en Santo Tomás de Aquino*, §§ 25-26, en "Estudios Jurídicos en homenaje al profesor Federico de Castro", Madrid, 1976, págs. 741-745.

(10) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>o</sup>, 90, 2, *resp.*

(11) *Ibid.*, *ad* 2.

(12) TEÓFILO URDANOZ, *El bien común según Santo Tomás*, 2, Apéndice II, publicado en el vol. VIII de la *Suma Teológica* del AQUINATENSE, Madrid, BAC 1956, pág. 762.

(13) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De regimine principum*, I, 1.

mismo modo que el cuerpo del hombre o de cualquier animal se descompondría si no hubiera en él una determinada fuerza directriz común dirigida al bien común de todos los miembros". Y, por otra parte, ese bien común debe compaginarse con el bien propio; pues: "Las personas se diversifican bajo el ángulo de sus bienes propios, y se unen bajo el ángulo del bien común"; razón la cual, estima preciso que, "además de lo que mueve al bien propio de cada uno, haya algo que mueva el bien común". Aquél, por lo tanto, no es suprimido por éste, que, sin destruirlo, se le superpone para permitir su conservación y bienestar.

Por tanto, en cada grupo humano, los bienes propios de cada uno de los miembros deben armonizarse con el bien común. La ciudad existe para el hombre, pero éste necesita vivir en sociedad civil y política, y, para ello, ha de someterse al bien común (14). También SANTO TOMÁS DE AQUINO (15) lo explica claramente: "quien busca el bien común de la multitud, también busca de modo consiguiente el bien particular suyo". Ante todo, porque "el bien particular no puede subsistir sin el bien común de la familia, de la ciudad, de la patria".

La buena o mala condición y disposición de los miembros de una comunidad, su solidaridad, y su progreso o retroceso en todos los órdenes, afecta al todo; y, de igual modo, la calidad, disposición y desarrollo de éste repercute en aquéllos. Bien común y bien particular se hallan en interrelación dinámica, fruto de una constante interacción entre la comunidad y sus miembros y de éstos con ella.

Como HUGUES KÉRALY (16) explica muy gráficamente:

"La ciudad no es algo así como la obra de un artista o de un técnico, una realización concebida y acabada de una vez para siempre, ni una idea surgida del cerebro de un «fundador» para encarnarse definitivamente en los súbditos. La ciudad es fruto de

---

(14) Cfr. CHARLES DE KONINCK, *De la primauté du bien commun*, Montreal, Ed. Fides, 1943, págs. 68 y sigs.

(15) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>o</sup>, 47, 10, ad 2.

(16) HUGUES KÉRALY, *Explication au Préface de la Politique*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1974, II, parte I, págs. 94 y sigs.

una disposición racional y permanente (un *habitus*) de cada uno de los miembros”.

“Una sociedad —ha escrito MARCEL DE CORTE (17)— se halla formada por un lecho producido por un aluvión de *actos* de justicia, y lo contrario al acto, es decir, la *palabra*, el sueño, la utopía, la ideología, la minan implacablemente”.

Hasta aquí hemos visto que las partes más elementales del todo, miembros individuales de las comunidades y sociedades, tienen fines propios que deben armonizarse con el fin común; que el bien común requiere que los bienes propios se realicen lo más posible, y que, del mismo modo, la realización de éstos no es posible sin la del bien común.

Esto significa que cada miembro del todo tiene personalidad propia distinta de la del todo y que éste no es un organismo gigantesco, como *Leviathan*, que absorbe la personalidad de los individuos que lo componen.

Según explica EUSTAQUIO GALÁN (18): “El Estado es unidad, pero no unidad absoluta, sino *secundum quid*; es unidad de orden, *unitas ordinis*”, que “tiene como *supposita* los hombres individuales”; y, si bien el Estado “tiene un ser”, “no le corresponde un ser sustancial diferente de las sustancias individuales de naturaleza racional que entran en su composición; no es *res naturae*, no es sustancia sino relación —el orden era para SANTO TOMÁS una relación—, una *relatio accidentalis*, basada en una *relatio transcendentalis seu essentialis*”, es una exigencia esencial de la naturaleza humana, por cuya virtud el ser, la vida y la existencia del hombre individual es siempre e indeclinablemente un modo de ser, vivir y existir en comunidad política, pues cuando el Estado falta, la existencia del hombre se desnaturaliza, se hunde en lo inhumano, en lo animal”.

Esa realidad, que es operacional pero no física, del Estado y de las demás sociedades, si bien para realizarse necesita una

(17) MARCEL DE CORTE, *De la justice*, Jerzé, Dominique Martin Morin Ed., 1973, pág. 15.

(18) EUSTAQUIO GALÁN GUTIÉRREZ, *Ius naturae*, vol. II, Madrid, Rivadonaira, vol. II, cap. VIII, pág. 325.

organización, no le basta ésta, sino que requiere una interacción solidaria de los individuos — todos dotados de propia personalidad — que se integran en ellas. JOAQUÍN COSTA (19) lo ha explicado muy bien: "La sociedad es un organismo compuesto todo él de protocélulas, y, por tanto, todas sustantivas, todas dotadas de unidad, de causalidad propia, de propia finalidad y, en suma, de individualidad". Éstas son seres completos, incondicionados en cuanto su existencia, que viven una vida propia, independiente y separada de la vida de los demás". No son "deuterocélulas", como las del cuerpo humano. Y, de otra parte, la sociedad no es "a modo de una individualidad gigante — no tiene cerebro para pensar, ni una voluntad pura simple e indivisa para querer, ni una fantasía para dar forma sensible a lo pensado y querido, ni un brazo para encarnar y traducir en formas sensibles lo ideado e informado interiormente" [...] "tiene que valerse del pensamiento, de la voluntad de la fantasía, del brazo de los individuos". De ese modo, "la vida social es siempre *mediata*, se realiza *mediante* órganos individuales".

Estos individuos son iguales en cuanto su condición y dignidad de seres humanos creados a imagen y semejanza de Dios, dotados por Él de un destino ultraterreno que excede de todos los fines temporales; pero, son distintos en cuanto a sus accidentes, a sus circunstancias y a las funciones que desarrollan (20).

Por esa razón, SANTO TOMÁS DE AQUINO (21) advierte que "a la condición de cada persona se le debe reconocer algo privativo en conformidad a su peculiar función".

Como ha explicado MARCEL DE CORTE (22), "la esencia de toda sociedad es la de *agrupar seres desiguales* en vista a sus fines comunes, como testimonia la más fundamental de las sociedades humanas basada en la diversidad de sexos y destinada a propagar la vida, condición indispensable para mejor vivir. Es, pues,

(19) JOAQUÍN COSTA, *Teoría del hecho jurídico individual y social*, 14, Madrid, Impr. de la Rev. de Legislación, 1880, págs. 132 y sig.

(20) Cfr. lo que escribí en *Sociedad de masas y derecho*, 42, Madrid, Taurus, 1969, págs. 174 y sigs.

(21) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>, 57, 4, ad 3, *in fine*.

(22) MARCEL DE CORTE, *op. ult. cit.*, pág. 77.



estrictamente imposible construir una sociedad con elementos iguales" [...] "Racionalmente la sociedad es anterior a los individuos que la componen y que por sí misma jerarquiza".

Si las sociedades son —como acabamos de ver— realidades operacionales de intercambios de amor, auxilios, esfuerzos, saberes, trabajo, comercio, etc.: "¿Qué intercambios habría —dice DE CORTE (23)— en una asociación de iguales, fuera de un comercio verbal, falaz y vano? El intercambio exige la diferenciación, y la diferenciación, a su vez, exige la jerarquía". BENJAMIN CONSTANT (24) ya había dicho: "La variedad es la vida; la uniformidad es la muerte". Ésta, primero, es la anarquía y, después, es el caos que lleva a la nada (25):

Lo expuesto hasta aquí acerca de la constitución de las sociedades humanas nos muestra:

a) De una parte, que cada uno de los hombres que las componen tienen una personalidad, causalidad y fines propios, y la sociedad debe ayudar a su realización, sin absorberlos en un organismo gigante —como los absorbe *Leviathan*—, tal como cualquier animal absorbe las células que lo integran.

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

Creo que para comprender bien lo que hemos dicho acerca de la diferencia entre lo que son y lo que no son las comunidades y las sociedades políticas, puede ser útil observar en qué

(23) IDRM, "La educación política", *Verbo*, 59, págs. 638 y sigs.

(24) BENJAMIN CONSTANT, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, París, Garnier Frères, 1924, cap. XII, pág. 212.

(25) GIOVANNI PAPINI, *Palabras y sangre. El tráfico cotidiano*, Barcelona, 2.ª ed., 1938, págs. 219 y sigs., donde imaginando al diablo tentado, le insta a la prosecución de la igualdad absoluta de todo lo creado; pues, de lograrlo, le dice: "habrás contestado, finalmente, al *Génesis*, y si alguien pudiese después de eso escribir, se vería obligado a decir que, después del fin no hubo tierra, ni cielo, ni siquiera abismos. Dios verá desaparecer la obra de la que estuvo tan satisfecho".

difieren las concepciones de SANTO TOMÁS DE AQUINO y de FRANCISCO SUÁREZ, respecto de lo que entienden por comunidad y por el bien común —según hemos examinado, en el primer volumen de la tercera *Metodología* (26)— al tratar de la definición de ley que formuló F. SUÁREZ.

a) En su concepto de comunidad, SUÁREZ dice: "*legem disce-  
re respectum ad singulares personas, ut sunt partes communitatis, cui lex imponitur tanquam regula operandi*"—. Es decir, entiende que no se llama común a la ley porque necesariamente deba imponerse a una comunidad como cuerpo místico —*corpus mysticum*—, sino porque de modo general debe proponerse para que, según lo pida la materia, pueda alcanzar a todos y cada uno de sus miembros —"*ut regulam personarum verarum et non tantum fictarum*"; y porque se impone "*non collective sed distributive*" (27).

Parece evidente que, en este texto, SUÁREZ no supera el nominalismo, puesto que, entre la reducción de la comunidad a una multitud —*comunitate seu multitudine hominis*, como él ha dicho expresamente (28)— y la consideración de ella como cuerpo místico o persona que parece hipostasiarse, no se perca de que una persona jurídica puede ser real y no absorber a sus miembros, sino que, sencillamente, consiste en la consideración común del conjunto en el aspecto de unidad, que en él se observa, sin perjuicio de la pluralidad de sus componentes.

Asimismo, parece muy claro que SUÁREZ tampoco diferencia la justicia general o legal y la justicia distributiva. A pesar de que ambas fueron distinguidas nítidamente por SANTO TOMÁS DE AQUINO, al decir que "pertenece a la justicia legal ordenar al bien común las cosas que son de las personas privadas", y que, "al

---

(26) *Metodología de la ciencia expostiva y explicativa del derecho*, I. *La ciencia del derecho a lo largo de su historia*, 54, 10, desde el párrafo siguiente al que lleva la nota 216, Madrid, Consejo General del Notariado, 2000, págs. 306 y sigs.

(27) FRANCISCO SUÁREZ, *De legibus*, 1, 6, 17.

(28) *Ibid.*, 8.

contrario, ordenar el bien común a las personas particulares por medio de la distribución es propio de la justicia particular" (29).

Comenta MICHEL BASTIT (30), en primer lugar, que como SUÁREZ no concibe la posibilidad "de mantener a la vez la realidad propia de la comunidad, en su dimensión universal, y su encarnación en los individuos, se inclina por destruir la realidad de la comunidad"; y, en segundo lugar y consecuentemente con ello, SUÁREZ "confunde la justicia general y la justicia distributiva". Ese efecto lo explica BASTIT: "Puesto que la ley no se refiere a la comunidad como tal, desaparece la justicia general, que es relación específica de los individuos a la comunidad; y, como SANTO TOMÁS había mostrado que también corresponde al legislador la función distributiva, concluye SUÁREZ, algo precipitadamente, que el solo objeto de la ley es la distribución. Y entiende que, a través de su forma general, el mandato de la ley se dirige únicamente a los individuos. De ese modo, en la doctrina suarista la ley se dirige al bien común entendiéndolo en el sentido de que es una proposición general y abstracta; pero, esta visión es ficticia en cuanto no atañe sino a los individuos, que constituyen su propio objeto.

"El legislador [en esa visión de SUÁREZ] utiliza una proposición universal porque le resulta cómoda; pero, verdaderamente con ella sólo dirige mandatos particulares, y, asimismo, la parte de la justicia particular que le es propia (la justicia distributiva) la erige en expresión exclusiva de la justicia general, o mejor dicho esta última es reducida a ser un objeto abstracto".

b) En cuanto al *bien común*, tampoco entiende SUÁREZ lo mismo que SANTO TOMÁS DE AQUINO. El *Doctor común* —según acabamos de ver— entiende por tal el bien que responde al *fin común* en armonía con el *fin propio* de todos los miembros de la comunidad. En cambio, el DOCTOR EXIMIO, advierte que muchas veces lo que parece útil para la comunidad es gravoso y moles-

(29) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>o</sup>, 61, 1, ad 4.

(30) MICHEL BASTIT, *Naissance de la loi moderne*, París, PUF 1990, III parte, *Suárez et la loi dialectique*, págs. 307-359 y *Conclusion*, págs. 361-376.

to para muchas personas particulares; y que lo que es útil a una parte del reino puede ser nocivo para otra (31). Por ello, considera que la preferencia del bien común es debida a que éste "se encuentra en muchos" (32), y estima que la ley debe establecerse por el bien común (tal como él lo entiende) sin atender al bien particular (33).

Es decir, SUÁREZ, al entender que existe una dialéctica entre el bien común y el bien particular, que queda sometido a aquél, propone que se procure que los perjuicios de unos particulares no sean tantos que preponderen sobre las ventajas de los demás; y que, además, en caso necesario, cabe que se añada una dispensa o excepción que, en algunos eventos, puede ser lícita e incluso obligada.

En estos textos parece, pues, que SUÁREZ considera el bien de la comunidad, a veces como el bien de ésta como persona mística, al modo de DUNS ESCOTO, y otros como el bien de la multitud de hombres que la componen, en el cual se impone el bien de los más al bien de los menos, sin perjuicio de que el legislador establezca excepciones o dispensas para que éstos no resulten excesivamente perjudicados, o bien, a fin de compensar a los menos si lo bueno para los más resulta malo para los menos. Esto no es concebible en la definición de bien común expuesta por SANTO TOMÁS DE AQUINO interpretando a ARISTÓTELES, como hemos visto en este mismo epígrafe.

MICHEL BASTIT (34) entiende que esa concepción suarista del bien común muestra las mismas tensiones que recorren su pensamiento: "La expresión parece fiel a SANTO TOMÁS, pero el análisis del contenido muestra que SUÁREZ no consigue conciliar lo universal y lo particular de la ley, sino por una oscilación reductriz del uno al otro, al capricho de su dialéctica, sin lograr la determinación de un orden entre ellos".

(31) F. SUÁREZ, op. 1. 3, 8.

(32) *Ibid.*, 10.

(33) *Ibid.*, 14.

(34) M. BASTIT, *loc. ult. cit.*, págs. 321 y sigs.

Poniendo en relación esos análisis con la doctrina suarista acerca del origen de la sociedad, el mismo BASTI observa, y estima "manifiesto", el hecho de que SUÁREZ "abandona la noción aristotélica del carácter natural de la ciudad en provecho de una constitución genética. Los hombres reunidos convienen un tratado o un pacto por el cual constituyen voluntariamente una comunidad, señalándose un objetivo común (*De legibus*, 1, 6, 19). Ahí es, sin duda, donde se descubre la noción susceptible de realizar la unidad del pensamiento suarista en cuanto al bien común: puesto que la comunidad es obra de la voluntad de los individuos, carece de verdadera consistencia propia; pero, también por esta razón, ese bien puede ser considerado como una abstracción independiente de la realidad de la ciudad, y el carácter voluntario de su creación hace que sea, a la par, obra de los individuos y producto artificial sin ligamen con las condiciones concretas que debieran haberse impuesto a ellos".

### 3. ESTRUCTURA NATURAL DE LAS SOCIEDADES POLÍTICAS

En las sociedades políticas la relacionabilidad operativa humana no actúa en un único grado dentro del todo, sino escalonadamente en comunidades y sociedades, en una estructura que asciende desde las más originarias y simples hasta las más complejas, desde la familia al Estado, las comunidades supraestatales, hoy, y, paulatinamente, la comunidad global de todos los pueblos de esta tierra.

ARISTÓTELES (35), en refutación a SÓCRATES, advierte que la casa y la ciudad, "deben ser unitarias en cierto sentido, pero no en absoluto. Si se extrema esa tendencia, puede dejar de ser ciudad o seguir siéndolo, pero, en ese caso, es una ciudad inferior que casi no es ciudad, como si la sinfonía se convirtiese en homofonía, o el ritmo en un sólo pie".

Comentando este texto, SANTO TOMÁS DE AQUINO dice (36): "Cada comunidad forma un cierto todo. Pero, en presencia de

(35) ARISTÓTELES, *Política*, II, 3, 1264 a.

(36) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios*, cits. a la *Política* de ARISTÓTELES, I, 1, 10-11.

varias, debe establecerse un orden de tal modo que ese todo, que incluye en él algún otro modo, se mantenga como el conjunto principal. Así un muro es un cierto todo; pero como se halla comprendido en ese otro todo que es la casa, es lo cierto que la casa es un conjunto más importante que el muro. Del mismo modo la comunidad que integra todas las demás, es la comunidad principal. Y resulta claro que la ciudad comprende todas las otras comunidades; y efectivamente incluimos en ellas las casas y los pueblos. Así la comunidad política es la más importante de todas; y el bien que es su objeto, es el más deseable de los bienes humanos".

Ciertamente, no es demasiado feliz comparar la relación muro y casa a la existente entre las comunidades menores y la comunidad principal, puesto que en aquéllas existe una unión física y entre las segundas sólo una relación de los fines comunes a todas las comunidades con los fines comunes específicos de cada comunidad menor.

El mismo AQUINATENSE comprende perfectamente cuál es esta última relación, como muestra, al tratar de la justicia distributiva (37) y recalcar que, "también, a veces, se hace la justa distribución de los bienes comunes no en una ciudad, sino en una sola familia donde la distribución puede hacerse por la autoridad de una persona privada".

Comentando a ARISTÓTELES el mismo SANTO TOMÁS, en otro lugar (38), explica:

"Una sola familia en una sola casa, se bastará para satisfacer bastantes necesidades vitales, como, por ejemplo, las relativas a los actos naturales de nutrición, generación y otras funciones de este género".

Otro orden de comunidad es la formada por "la unión de varias familias con el fin de satisfacer las necesidades que se situán más allá de la simple necesidad: se contempla entonces la constitución de pueblos donde se organizan algunas aldeas, en las que ya se organizan ciertas especialidades"; "en un solo burgo se podrá realizar lo referente a un solo cuerpo de oficio".

(37) *Ibid.*, *S. Th.*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>ae</sup>, 61, 1, *ad* 3.

(38) *Ibid.*, *De regimnem princtipum*, 1, 1.

Comentando a SANTO TOMÁS, entiende TRÓFILO URDANOZ (39) que la sociedad política, "es la sociedad perfecta"; "se superestructura sobre otras sociedades inferiores y naturales, al menos genéricamente, como familias, municipios, sindicatos, etc., a las que la sociedad civil viene a completar. Por lo mismo, debe respetar las ordenaciones de los individuos a esos bienes comunes inferiores, con los derechos naturales inherentes a los mismos, a la vida familiar, de asociación, etc. La ordenación, pues, de los individuos al bien común social no significa la absorción de todas las actividades, sino el respeto para esas primeras sociedades —las cuales ya limitan así el poder del Estado— y la *función supletoria y perfecta* de las mismas. Es el llamado *principio de subsidiariedad*".

HUGUES KÉRALY (40), comentando precisamente el texto del AQUINATENSE últimamente recogido, explica que vemos, en él, cómo, en una sociedad menos compleja que las de hoy en día, SANTO TOMÁS observaba "que la sociedad se presenta a modo de un vasto entramado de comunidades humanas, y que éstas "bastan", cada una en su propio orden, para satisfacer los menesteres para los cuales han sido instituidas. Esta afirmación, no obstante, resulta igualmente fundada en todas las épocas y a despecho de los múltiples perfeccionamientos posibles en la estratificación social".

Esta visión aristotélica y tomista, viene confirmada hoy por una de las perspectivas que abre la física cuántica para comprender el orden del universo. Así JACQUES RUEFF (41) estima que "el problema tan frecuente discutido en el plano político" de las "colectividades intermedias, se esclarece en la perspectiva de la necesaria interacción que se observa en la mecánica ondulatoria, que permite comprender la superposición de los distintos niveles de organización, caracterizados cada uno por la autonomía y la interacción de sus elementos: el nivel de las partículas funda-

(39). TRÓFILO URDANOZ, *op. y loc. cit.*, pág. 778.

(40). H. KÉRALY, *loc. cit.*, pág. 105.

(41). JACQUES RUEFF, *Les dieux et les rois*, París, Hachette, 1968, I, I, 3, págs. 35 y sigs.

mentales, el nivel nuclear, el nivel atómico, el nivel molecular, el nivel cristalino, el nivel de los virus, el nivel de los organismos de la célula viva, el nivel de las células, el nivel de los órganos, el nivel de los seres vivos; por encima de éstos, las sociedades que constituyen las parejas, las familias de los innumerables tipos de sociedades animales, sociedades de insectos, de pájaros, y, a partir del hombre, la jerarquía compleja de las sociedades humanas, familias, tribus, ciudades, naciones, sociedades de naciones. Ello muestra —advierte— “que un orden no puede constituirse si no es a partir del orden inmediatamente anterior”. Pero, esa interacción se agota cuando la presión integradora del todo es demasiado intensa; porque, con ella, “la individualización se atenúa y puede desaparecer por entero en la sociedad fuertemente integrada de los regímenes totalitarios o de los «órdenes» muy disciplinados”. Con lo cual se justificaba, también, la necesidad de los denominados órdenes espontáneos frente a los estatalmente dirigidos.

#### 4. INTERFERENCIA DEL “ESTADO MODERNO” EN EL TEJIDO SOCIAL

El catedrático de historia de las ideas políticas de la Universidad Complutense de Madrid, DALMACIO NEGRO (42), ha escrito que el Estado “es una forma política artificial que se afirmó hacia mediados del siglo XVI, en contraste con las formas políticas naturales que pueden reducirse a la tipología ciudad, reino e imperio”: Antes el derecho era “posesión del pueblo como cuerpo, es decir, de todos y de nadie en particular, y el soberano político tenía que ajustarse al derecho del pueblo. A partir de la institucionalización del Estado, apoyado por la doctrina jurídico-política de la soberanía elaborada por BODINO, que constituye su esen-

---

(42) DALMACIO NEGRO, *El problema de los derechos humanos*, 5-6, en “Ética y sociología. Estudios en memoria del profesor José Todolí Duque, O.P.”, Salamanca, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, Editorial San Esteban, Salamanca, 2000, págs. 167-169.



cia, implica el derecho subjetivo absoluto de *Leviathan* a dar leyes, expresado como derecho estatal público, como legislación, que irá ganando paulatinamente terreno el derecho en sentido objetivo".

Dice el mismo DALMACIO NEGRO que "el primer gran Estado europeo fue construido por Fernando el Católico, pero quedó anquilosado en el barroco, entre otras razones porque no aceptó la neutralidad ligada al mínimo religioso, característica esencial del Estado. Prácticamente no progresó hasta que lo intentaron los Borbones, sobre todo a partir del citado Carlos III, queriendo implantar el despotismo ilustrado. [Líneas antes advierte que "en el Imperio español no existió un Estado propiamente dicho"]. Si había alguna duda, la guerra de la Independencia demostró que en España no había Estado. En puridad fue una guerra entre el pueblo, que adquirió súbitamente conciencia de ser una nación en sentido político, aunque el vínculo de la nacionalidad era aquí la fe católica, y el Estado francés surgido de la revolución, el Estado napoleónico que es propiamente el Estado moderno, un fruto de la modernidad según ha mostrado BERTRAND DE JOUVENEL. Hay que tener en cuenta que el Estado es una forma política artificial".

La génesis de ese Estado "artificial", la explica el mismo DALMACIO NEGRO: "La tradición de la voluntad y el artificio, aunque tenga numerosos precedentes, se remonta, formando una especie de *continuum*, a la gran crisis del siglo XIV, al voluntarismo nominalista de GUILLERMO DE OCKAM, pasando por MARSILIO DE PADUA y las disputas conciliares, cobró impulso con la Reforma protestante y la secularización y afianzándose en TOMÁS HOBBS".

A este respecto, comienza por evocar la primera línea de su *Leviathan*: "*Nature (the Art wherebi god had made governes the World)*" (la naturaleza es el artificio mediante el que Dios gobierna el mundo). Ahora bien, si la naturaleza en general es un artificio, también lo será la naturaleza humana, quedando así anulada si no aniquilada la tradición de la naturaleza y la razón que considera la naturaleza humana como pauta o norma a la que aquélla puede y debe atenerse. Entonces el ordenalismo, cuyas reglas son el derecho natural, se viene abajo, puesto que todo es

artificial. El Estado mismo, *construido* a partir del contrato por el que se instituye la sociedad —el *pactum sociétatis*, previo al *pactum subiectionis*— es no menos que la sociedad un artificio, el gran artificio. Y *deus mortalis*, un dios artificial, decía HOBBS, el dios de este mundo. En adelante el único orden que cuenta aquende, el orden real y verdadero, efectivo no será el orden natural de los antiguos, o natural por creación de los medievales, órdenes objetivos ambos en cuanto extrahumanos, sino el orden estatal de creación humana, cuyas reglas, cuyo derecho, es el único derecho. Es decir, el Estado soberano por el derecho subjetivo absoluto, que se le reconoce a su titular en el *pactum subiectionis*, determina en este mundo la ley, la legislación, lo recto, decide qué es derecho; en rigor el soberano estatal es el único ciudadano, puesto que, en virtud de su derecho subjetivo absoluto, sólo él conserva íntegra la unidad de la libertad ontológica del ser humano, ya que una de sus dimensiones, la libertad política, han de entregársela los demás a fin de que proteja las otras dimensiones de la libertad, principalmente la libertad personal y la libertad civil o social.

Estos párrafos de DALMACIO NEGRO expresan muy bien cuanto he ido observando a lo largo de mis tres metodologías. Poco importa que este soberano sea un déspota ilustrado, como lo sería después, o el producto de la *volonté générale*, o un parlamento elegido por quienes “sólo son libres el día de las elecciones” —como diría ROUSSEAU— en “el momento de depositar la papeleta electoral” —en expresión de JOAQUÍN COSTA—, ya que después la entregan al partido o la coalición de partidos dominantes, omnipotentes ante la masa de individuos que no ven más realidad que la manipulada por los *mass media*.

MARCEL DE CORTE (43) señala que el totalitarismo —consistente en la absorción de todas las funciones de la vida social por el Estado— es resultado de haberse hecho del Estado una *sociedad de individuos*, “verdadera *disociedad*”, en lugar de una *sociedad de sociedades*. En cambio —había ya dicho (44)—: “Todo Estado

(43) MARCEL DE CORTE, “De la sociedad a la termitera pasando por la disociedad”, *Verbo*, 131-132, 1975, págs. 93 y sigs.

(44) *Ibid.*, “La educación política”, 2, *Verbo*, 59, pág. 644.

construido sobre comunidades naturales y sobre el arraigo que ellas difunden ve de tal suerte su poder reducido a su justa medida que raramente actúa como una manifestación de una fuerza exterior a los ciudadanos".

En U.S.A., el profesor ROBERT NISBET (45) denuncia que ROUSSEAU acabó "cayendo en el mito del Estado totalitario que conlleva el concepto de voluntad general con su correspondiente eliminación de todas las formas de comunidad y asociación que no deriven directamente de ella". Por eso, considera que "cada aspecto del orden social ha de disfrutar de una libertad máxima que le permita realizar sus fines"; que se precisa "hacer todo lo posible para evitar la intrusión de una institución como el Estado político en las zonas de influencia que corresponden a otras instituciones". Ha de respetarse "la autonomía funcional de las diferentes unidades sociales", para que, con ella, "florezcan el localismo, el regionalismo y el espíritu de asociación voluntaria".

Y, en su libro póstumo, quien fue presidente de la República francesa, GEORGES POMPIDOU (46), concluye que "se necesitan instituciones que aseguren en todas las etapas de la vida, en todos los escalones de la sociedad, en todos los marcos en que se inserta la vida individual —familia, profesión, provincia, patria— el máximo de agilidad y libertad", "con el fin de limitar los poderes del Estado, de no dejarle sino lo que es de su propia responsabilidad, que en nuestros días ya es inmensa, de dejar a los ciudadanos la gestión de sus propios asuntos, de su vida personal, la organización de su felicidad tal y como la conciben, con el fin de escapar a esa funesta inclinación que, bajo el pretexto de solidaridad, conduce derechamente al rebaño", para, así, "volver a crear un orden social".

(45) ROBERT NISBET, *La restauración de la autoridad*, I, Revista de Occidente, III época, núm. 20-21, junio-julio 1977, págs. 40 y sigs.; y II *ibid.*, 22-23, págs. 36 y sigs.

(46) GEORGES POMPIDOU, *El nudo gordiano*, cap. final; cfr. en castellano, Madrid, Sociedad Hispano-Americana de Ediciones y Distribución, 1975, página 160.

La realidad natural se rebela contra la realidad artificial cuando ésta no se le acomoda y se convierte en artificio que trata de suplantarla. Entonces trata de removerlo, para poder renacer.

Estamos ante la solución de los cuerpos intermedios (47).

---

(47). Acerca de los cuerpos intermedios, editorial Speiro ha publicado los siguientes libros: MICHEL CREUZET, *Los cuerpos intermedios*, 2.ª ed., Madrid, 1977; *Contribución al estudio de los cuerpos intermedios*, 1968; *Unidad-unitarismo, pluralidad pluralismo*, 1975; y mis siguientes estudios: "Fundamentos y soluciones de la organización de cuerpos intermedios", *Verbo*, 80, diciembre 1969, págs. 979-254; "Tres ensayos"; "Cuerpos intermedios. Representación política. Principio de Subsidiariedad", 1981, y "Constitución orgánica de la nación", *Verbo*, 233-234, págs. 305-382.