

El fundamento democrático de la soberanía en Francisco Giner, según el *Corpus Mysticum* de Francisco Suárez¹

The democratic foundation of the sovereignty
in Francisco Giner, according to *Corpus Mysticum*
by Francisco Suarez

DELIA MANZANERO

Universidad Rey Juan Carlos de Madrid

RESUMEN. El presente artículo trata de ofrecer un análisis detenido de las similitudes y diferencias que pueden establecerse entre el concepto de soberanía que formulan F. Giner y F. Suárez. En primer lugar, analizaremos los matices que presenta el concepto de *corpus mysticum* a fin de ahondar en el fondo democrático que implica esta idea. En segundo lugar, trataremos de dar cuenta de este fenómeno de recuperación del legado de los iusnaturalistas clásicos hispanos que fue llevado a cabo, paradójicamente, no desde quienes se presentaban como tradicionalistas, sino desde las premisas reformadoras y liberales krausistas, lo cual auspició una lectura renovadora, en clave esencialmente igualitaria y democrática, de sus doctrinas. Por último, ahondaremos en su empeño común por revalorizar el papel social y democrático de las instituciones políticas tradicionales hispanas, cuya lectura nos de-

ABSTRACT. The present article seeks to offer a detailed analysis of the similarities and differences that may be established between the concepts of sovereignty that formulate F. Giner and F. Suarez. In the first place, we will analyze the shades that present the concept of *corpus mysticum*, in order to go deeply into the democratic base that implies this idea. In the second place, we will try to make a short work of this phenomenon of recovery of the legacy of the classic Hispanic iusnaturalists that was carried out, paradoxically, not by those who presented themselves as traditionalists, but by the reformed and liberal Krausist premises, which supported an innovative lecture, in part essentially egalitarian and democratic, by its doctrines. Finally, we will dig into its common effort to increase the value of the social and democratic role of the traditional political Hispanic institutions, whose lecture gives us back

¹ Esta investigación se inscribe dentro de una Ayuda Juan de la Cierva - Formación Posdoctoral adscrita a la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid y financiada por el Ministerio de Economía y Competitividad (FPDI-2013-17242). Asimismo, esta investigación se realiza en el marco del proyecto de investigación: "Fundamentos y desarrollo de la idea krausista de Europa: universalismo, internacionalismo, educación y cultura" (Proyecto de investigación I+D+i: FFI2011-23682, 2012-2015) de la Universidad Pontificia Comillas, dirigido por Ricardo Pini-la Burgos y financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

vuelve un paisaje políticamente pluralista y democrático.

a politically pluralist and democratic landscape.

Palabras clave: soberanía; *corpus mysticum*; Giner; Suárez; derecho; sociología; krausismo.

Key words: Sovereignty; *corpus mysticum*; Giner; Suarez; Law; Sociology; Krausism.

En el presente artículo sustentamos que el conocimiento de las construcciones teóricas del siglo XVI puede resultar útil con vistas a la conformación de la filosofía jurídica y los esquemas de organización social de los siglos XIX y XX, pues, como se tratará de demostrar, son muchas las consideraciones de tipo conceptual e histórico que conducen a hacer necesario explicitar las patentes y enriquecedoras relaciones que pueden establecerse entre las doctrinas de Francisco Giner y Francisco Suárez. En efecto, la filosofía del derecho de Francisco Giner, sin que él se lo propusiese, es un puente que une la Edad de Plata española con una profunda tradición nacional de un corporativismo orgánico, representada por nuestros filósofos y juristas de los siglos XVI y XVII y, muy señaladamente, por Francisco Suárez.

La conexión que apuntamos entre las obras de estos autores, no es algo que se encuentre de manera aislada en el artículo de Adolfo Posada titulado “«El Cuerpo místico» del P. Suárez y el «Organismo social» del Maestro Giner”, sino que es habitual encontrar unidos los nombres de Francisco Giner y Francisco Suárez en la literatura de la época. Incluso se han establecido ciertas concomitancias de estos dos autores con Adolfo Posada, haciéndose notar que los conceptos de *organicismo social* gineriano, *corpus mysticum* suareciano y *fluido ético* posadiano, respectivamente, comparten una raíz común en su concepción de la soberanía². De

² Véanse algunos esfuerzos por trazar analogías entre estos autores en: Lorca Navarrete, J. F., “El Derecho en Adolfo Posada (1860-1944)”, en: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez, El pensamiento jurídico español del siglo XIX*, Granada, número 11, fascículo 2º, 1971, pp. 136-ss. Y también en el artículo del *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* [en adelante *BILE*] firmado por un autor –que oculta su identidad bajo las siglas F. R. P. (Francisco Rivera Pastor)– quien se pronuncia sobre el prólogo a una obra de Giner, donde explica que la doctrina de Giner “es libre y engendra siempre de nuevo, conforme al sentido de Schelling (y más remotamente de Suárez), y su lógica se hace en el fluir mismo de la vida, como el cauce que se va abriendo la corriente de un río”. Rivera Pastor, F., (Fdo. F. R. P.), “Un Prólogo”, *BILE*, XLVII, 1923, tomo II, pp. 287-288. Consultense también las siguientes referencias bibliográficas cuyo interés permite desarrollar esta investigación en nuevas direcciones y sentidos: “Para *gemina persona, lex animata*...”, vid. Ernst H. Kantorowicz, E. H. *The King's Two Bodies – A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press 1957 (trad.: *Los dos cuerpos del rey*..., Madrid 1985). Él remite a la doctrina medieval de los dos cuerpos del rey, y, en concreto, del *corpus mysticum*, y su derivación en el lema *homo humanitas instrumentum*, podría resultar un trasfondo de gran virtualidad para los conceptos de persona social como organismo y del individuo como órgano genérico”. Vázquez-Romero, J. M., “Dos en uno. El concepto de Estado individual krausista y su relevancia biopolítica”, en: Id. (Ed.), *Francisco Giner de los Ríos. Actualidad de un pensador krausista*, Marcial Pons, Ediciones de Historia, Madrid, 2009, 309 pp.

ello también se ha hecho eco Recaséns Siches, para quien “la persona colectiva de Giner [ofrece] una explicación organicista-espiritual, similar a la de Gierke”³. Otto Gierke, máximo representante de la escuela corporativista y seguidor de las huellas de la obra de Krause en la Alemania del siglo XIX, es un autor apreciado y muy estudiado por krausistas como Adolfo Posada y, por esta razón, no es de extrañar que con frecuencia se haga alguna remisión a la doctrina de Gierke al hablar del *cuerpo místico* de Suárez y la *persona social* de Giner, tal y como se pone de manifiesto en este artículo de Adolfo Posada:

“La sociedad humana, cuerpo político, no es, pues, para Suárez, hombre agregado de hombres, una pluralidad, es un «ser»: un «cuerpo místico» comunidad perfecta, sustantiva, pues se basta a sí misma. Nos hallamos en la tradición de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino. En el espléndido trabajo de Gierke sobre «Las teorías políticas de la Edad Media», por haberse la interesantísima evolución de la idea orgánica de la humanidad, como un *Corpus mysticum*, y del grupo social, eclesiástico o temporal, también como un *Corpus mysticum*”⁴.

Otto Gierke, acreditado politólogo del Medievo e iniciador de la teoría de las personas colectivas complejas, traza en su obra sobre *Las Teorías políticas de la Edad Media*, la polémica entre dos grandes doctrinas del Derecho y su distinta visión de la comunidad: de una parte, el *paradigma corporativo* (*Gemeinschaft*) que fue dominante durante la etapa medieval y los inicios de la Edad Moderna, frente al *paradigma individualista* (*Gesellschaft*) basado en los conceptos puramente discursivos y mecánicos del Derecho Romano que pasaría a sentar las bases del moderno Estado-nación⁵. A ese concepto de “corporación” es al que Recaséns Siches se refiere cuando lo pone en relación con la doctrina de Giner, sobre todo con su concepción del *corpus mysticum*, el cual constituye un elemento clave de la doctrina de la Escuela de Salamanca que desarrollaron los juristas hispanos para justificar las nuevas realidades políticas del momento (corporaciones, comunidades religiosas, jurisdicciones señoriales,...) y que emplearán los krausistas para plantear mejoras y adendas a las limitaciones del concepto de Estado moderno⁶.

³ Recaséns Siches, L., *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*, Editorial Porrúa, primer tomo, primera edición, México, 1963, p. 17.

⁴ Posada, A., “El «Cuerpo místico» del P. Suárez y el «Organismo social» del Maestro Giner”, *BILE*, LII, tomo I, 1928, p. 119.

⁵ Gierke, O., *Las Teorías políticas de la Edad Media*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, p. 259.

⁶ Uña y Sartou, J., “Los gremios de España, en los siglos VIII al XI”, *BILE*, XXIII, tomo II, 1899, pp. 336-345, 374-383.

En efecto, de los escritos de Suárez emerge un concepto de Soberanía que se basa, no en un Estado abstracto como el que tenemos en la actualidad, ni en una idea abstracta de Derecho como en la Alta Edad Media, sino en una ficción fisiológica abstracta, que se ha llamado el *corpus mysticum*, un concepto que en el pensamiento secular no ha encontrado jamás paralelo. De acuerdo con Kantorowicz en su libro *Los dos cuerpos del rey*⁷, la evolución terminológica del concepto de *corpus mysticum* comprende desde la noción paulina que identificaba al *Corpus Mysticum* con la mismísima Iglesia cristiana (*Ecclesia universalis*) como pueblo de Dios; posteriormente pasó a tener un uso litúrgico como hostia sagrada, hasta lo que después ha sido su secularización y transferencia a la esfera estatal, en la que ha pasado a significar cuerpo político (persona *repraesentata o ficta*). La génesis de esta doctrina del *corpus mysticum* estuvo pues ligada desde sus orígenes a un universalismo religioso y cósmico marcado por una totalidad estrictamente jerárquica preestablecida de órdenes que subordinaba a todas las organizaciones a la unidad de la Iglesia visible, y cuya expresión exterior marcada por el carácter de la Iglesia entendida como una asociación de dominación, fue la piedra angular de todo el anti-individualismo jurídico de la Edad Media. Por este motivo, es fácil comprender que autores del siglo XX promotores de una idea del Derecho social como George Gurvitch afirmen que no puede encontrarse un modelo de derecho social en este concepto de *corpus mysticum* medieval porque en él se estrangula cualquier posibilidad de pluralismo o de autonomía; así, enfatiza Gurvitch: “¡Antes del Renacimiento, no había ninguna idea del Derecho Social!”⁸. Es preciso esperar a la Edad Moderna, que él cifra en Grotius y Leibniz, –sin reparar Gurvitch en el papel desempeñado por Francisco Suárez–, cuya importancia y significación aquí reivindicamos.

Durante la evolución semántica de este término, el *corpus mysticum* ha recibido dos valoraciones o imágenes distintas que, en cierto modo, se complementan, según se polarice una de sus notas esenciales, en su aspecto de ‘cuerpo’

⁷ Kantorowicz, E. H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, – *The King's two bodies. A study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, U.S.A., 1957. Versión española de Aikin Araluce, S. y Blázquez Godoy, R., Alianza Editorial, 1985, p. 191. Véase también: Van Druenen, D., *Natural Law and the Two Kingdoms. A Study in the Development of Reformed Social Thought*, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., U.S.A., 2010, 466 pp.

⁸ Gurvitch, G., *La idea del Derecho Social. Noción y sistema del Derecho social. Historia Doctrinal desde el siglo XVII hasta el fin de siglo XIX*, Editorial Comares, Colección Crítica del Derecho, Sección Arte del Derecho, Edición, traducción y estudio preliminar “La idea del «Derecho social» en la teoría general de los derechos: el pensamiento de Gurvitch” de José Luis Monereo Pérez y Antonio Márquez Prieto, Granada, 2005, pp. 181-ss.

o de ‘místico’. Por un parte, la dimensión vital e interna, simbolizada en el término ‘mysticum’, como comunidad de vida sobrenatural con unidad espiritual; y, por otra parte, la dimensión histórica y social, simbolizada en el ‘cuerpo’ social, entendido como una comunidad social con características visibles y elementos que la estructuran externamente y que le sirven de puntos de unión y de convergencia. Esta tendencia encuentra su apoyo más sólido en la esfera del derecho, la cual desempeña el papel de intermediario entre una *sociabilidad empírica* y una *sociabilidad ideal* que vendrían gráficamente expresadas y coledidas en la idea del *corpus mysticum*.

El *corpus mysticum* remite pues a esta idea de la *reliatio*, de un segundo lazo de unión entre los hombres que tiene lugar de abajo arriba, en debida respuesta al primero que se tendió de arriba abajo por la religión. El hecho de que esta designación de *corpus mysticum* fuera incuestionablemente transferida y aplicada a las entidades políticas, hace pensar que, a pesar de que se dote a éstas de un contenido político secular, de alguna manera, siguen conservando cierto aroma del otro mundo, lo cual hace posible que se pueda hablar de una unión personal y moral, invisible a los sentidos, pero no por ello menos real, en la persona de las asociaciones.

Resultan interesantes estas connotaciones etimológicas de ambos términos para comprender el uso jurídico posterior que se le ha dado al concepto de sociedad como *corpus místico*, como solidaridad activa de los hombres entre sí, que, como veremos, posee una palmaria e interesante aplicación sociológica. En términos políticos, la existencia del *corpus mysticum* se traduce en que no existe poder alguno (ni siquiera el monárquico) que sea capaz de absorber el conjunto de poderes que corresponde a la composición territorial de la sociedad. Hay pues una aceptación de cierta legalidad inscrita en el *ser social*.

La metáfora política del *corpus mysticum* no puede haber sido elegida al azar, sino que influye categorialmente en la manera de comprender el poder, de vehicular la distribución social y, por lo tanto, manifiesta un aspecto estructural profundo del pensamiento político de Suárez. El *cuerpo místico* es, en efecto, para la teología cristiana la Iglesia misma, en su unidad espiritual profunda y permanente, esto es, la unidad fundamental, inicial y final de los cristianos en el amor recíproco, considerada además como estando al margen o más allá de todo principado eclesio-político. En este concepto del Corpus Mysticum vemos cómo Suárez prioriza al pueblo mismo, diciendo que en él ya hay una unidad latente, para lo cual nos remite a la idea directiva del fin de la humanidad, de la unión de los hombres por amor, que está más allá de toda política, en palabras de San Pablo, allí *donde se ha destruido todo principado*. Teniendo esto presente, ¿en qué sentido se puede decir de esta unidad constitutiva del Cuerpo místico (*unum corpus mysticum*) que es una democracia original? La res-

puesta la hallamos en la afirmación de Suárez de que los hombres, considerados en su naturaleza misma, más allá de su evidente unidad específica, constituyen no sólo una multitud accidental de individuos yuxtapuestos, sino una “unidad moral y cuasipolítica” que expresa el precepto natural universal del amor mutuo y la misericordia:

“aunque el género humano no estuvo reunido en un cuerpo político sino dividido en distintas comunidades, sin embargo, para que esas comunidades pudiesen ayudarse mutuamente y conservarse en la justicia y en la paz –cosa que era necesaria para el bien de la humanidad– convino que, como por un pacto y consentimiento común, observasen entre sí algunos derechos comunes: esto es lo que se llama derecho de gentes, el cual, según hemos dicho, se introdujo más por tradición y costumbre que por constitución alguna”⁹.

Analicemos con más detenimiento en qué consiste la teoría suareciana sobre este concepto de comunidad como *cuerpo místico* que retoman los krausistas españoles, y que se diferencia de la mera yuxtaposición de individuos, pues – como muy bien supo apreciar Posada– para que “esta muchedumbre de los hombres se injerte el Poder, que en la sociedad humana es el principio ordenador y vital, es preciso considerar la muchedumbre de los hombres, en cuanto por especial voluntad o consentimiento se reúnen en un solo cuerpo político por uno de sociedad y para ayudarse mutuamente en orden político del cual modo forman un solo «místico»”¹⁰.

Encontramos también expresada con gran claridad en *Las Leyes* esta idea del contrato social, como acto constitutivo de la sociedad. En esta teoría del contrato social la doctrina de Suárez sigue el adagio aristotélico al afirmar que la naturaleza del hombre es social y que la sociedad existe, no gracias a un acto libre, sino que es fruto necesario de la naturaleza humana, del imperativo de la ley racional. Sin embargo, Suárez añade que no todo está determinado por naturaleza, pues lo que sí debe su existencia en libre consentimiento son los casos particulares reales de la sociedad. No es tampoco el Estado una creación humana sino algo natural; pero el único modo justo como el mismo puede aparecer es a través del libre consentimiento de sus miembros. Esta es la idea del contrato social, por medio del cual queda legitimada formalmente la sociedad.

Para plantear debidamente esta cuestión, Suárez establece una distinción en-

⁹ Suárez, F., *Tratado de las leyes y de Dios legislador [Tractatus de legibus ac Deo legislatore]*, edición bilingüe latín-español, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967-68, Vol. II, Libro III, Capt. II, p. 203.

¹⁰ Posada, A., “«El Cuerpo místico» del P. Suárez y el «Organismo social» del Maestro Giner”, *op. cit.*, p. 119.

tre dos tipos de contrato. De una parte, se establece el contrato de asociación o PACTUM UNIONIS, por el cual los individuos se constituyen en comunidad y reciben el poder inmediatamente, creando la personalidad jurídica de la comunidad. De otra parte, se encuentra el contrato político, también conocido como el PACTUM SUBJECTIONIS, merced al cual se designa el régimen de gobierno y sus titulares. Este segundo tipo de contrato, llamado de señorío, es el que predominaba a finales del siglo XIII cuando la doctrina filosófica del Estado establecía el axioma de que el fundamento jurídico de todo señorío político es la sumisión voluntaria y contractual de la comunidad a un jefe designado libremente por ésta. Tal doctrina fue reforzada por casi todos los autores escolásticos de los siglos XIV y XV, donde se establecía esa jerarquía y esa soberanía absoluta del gobernante. Pero después fue tomando cuerpo la idea de Suárez con su teoría del contrato de asociación, según la cual, para que el pueblo pudiera poseer la soberanía y cederla, debía ser primero sujeto capaz de derecho y acción; de tal manera que, antes del contrato de sumisión o señorío, la comunidad tenía que existir como una «universitas» (del derecho romano, esto es, como un *individuo en grande*, una persona moral simple o corporación jurídica), la cual debía fundarse a su vez en un contrato, al que Suárez nombró como el *contrato social o de asociación*.

La distinción de los diversos tipos de contratos permite que el pueblo se constituya por sí en cuerpo social independientemente del príncipe en virtud del contrato de asociación, antes de formar en un trámite ulterior el orden político propiamente dicho, lo que ya constituiría propiamente el contrato de sujeción, que sólo se da por delegación o transferencia del poder del pueblo al príncipe.

“Por consiguiente hay que decir que este poder, por sola la naturaleza de la cosa, no reside en ningún hombre en particular sino en el conjunto de los hombres. Esta tesis es general y cierta. Se encuentra en SANTO TOMÁS, el cual piensa que el soberano tiene el poder para dar leyes y que ese poder se lo trasfirió a él la comunidad, como lo traen también y lo confiesan las leyes civiles”¹¹.

La doctrina suareciana de los dos contratos (el contrato de asociación o *pactum unionis* y el contrato político o *pactum subjectionis*) y su teoría pactista, anticipaba la formación de la teoría del contractualismo que sería luego aceptada por casi todos los autores de la Edad Moderna. Con alguna excepción, como Hobbes, para el cual no existe más contrato que el del señorío o designación del príncipe, en virtud del cual se funda originariamente el Estado. Para

¹¹ Suárez, F., *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, op. cit., Vol. II, Libro III, Capt. II, pp. 201-202.

Hobbes, antes de la proclamación del príncipe no hay más que individuos; después hay ya meramente monarquía. Toda esta doctrina del *corpus mysticum*, el *pactum unionis* o del *contrato de asociación* de Suárez no está presente en la obra hobbesiana.

Un pensador que sí estaría claramente en la misma línea de Suárez y que será retomado por los krausistas en este aspecto es Rousseau. Así lo hicieron notar krausistas como Posada, cuando establecía esta relación entre Suárez, Rousseau y Giner, al afirmar que “A su tiempo, Rousseau, en el siglo XVIII, hablará del «yo común» de la sociedad que surge del pacto, y el «cuerpo místico» de Suárez resurgirá en las concepciones modernas del organismo social, como veremos en Giner”¹². La innovación de Rousseau consiste en borrar de la doctrina contractual el pacto de señorío en su obra *El contrato social*. Sin embargo, existen diferencias entre Rousseau y Suárez, como la que media entre una teoría como la rousseauiana que considera al estado como un mecanismo, y la que lo define como un organismo moral al modo de Suárez y Giner. Para Rousseau, todo el poder político del Estado emana de las libertades individuales enajenadas, según su concepción atómica e individualista del Estado; mientras que para el clásico español constituye algo específico que no se deriva del individuo sino que aparece como propiedad del todo social al quedar éste constituido como tal, pues tanto Suárez como Giner ven en la sociedad una estructura diversa de la mera suma de los sujetos que la forma. Para Suárez, la autoridad dimana, como una consecuencia natural, de la formación de un todo social-político. Por esta razón, quien ejerce el poder, no se puede decir que lo haya recibido inmediatamente de Dios, sino a través de la voluntad de los hombres, y del modo que éstos dispusieron.

Este acto de transmisión de la *potestas*, esta transmisión del poder público que pasa de la comunidad a una persona particular, esta transferencia del poder que, no es para Suárez sólo una idea, sino un hecho histórico que condiciona la justicia del poder, se verá legitimado sólo en la medida en que ha sido efectuado por el libre consentimiento de la comunidad, lo cual pasa a ser aquí un elemento clave para acabar con las monarquías absolutas. Dicha teoría es expuesta sobre todo en su libro *Defensio fidei*, una obra redactada contra la doctrina del derecho divino de los reyes de Jacobo I, donde elabora en efecto su teoría de la democracia natural original, en la que combina con una sutileza asombrosa, las exigencias contrarias de una soberanía absoluta del pueblo y una soberanía absoluta de un príncipe que pretende, como Jacobo I, el origen divino de su derecho. En esta obra se afirma que el poder es dado por Dios a toda

¹² Posada, A., “«El Cuerpo místico» del P. Suárez y el «Organismo social» del Maestro Giner”, *op. cit.*, p. 119.

la comunidad política y no solamente a determinadas personas, una tesis con la que está esbozando el principio de la democracia. Esta postura obviamente encontró sus opositores en los cesaristas, legistas y maquiavelistas que, como Hobbes, trataban de realizar una especie de divinización del Estado que permitía al monarca proclamar que no era responsable ante la iglesia ni ante los individuos, sino solamente ante Dios, lo cual le confería una soberanía absoluta¹³. Francisco Suárez se oponía así a la existencia de este derecho divino; en su lugar, defendió las instituciones sagradas, enfrentándose así a lo que él denominaba una perversión secular del derecho divino de los reyes. Creía Suárez que ningún monarca podía tener el atributo de sagrado y argumentó que la iglesia era la única institución establecida a través de una intervención divina que, ejercida por Cristo, le confirió derecho divino. En cambio, dice Suárez, la autoridad del Estado no tiene origen divino sino humano; es la gente la que consiente ser gobernada por una autoridad política, y no directamente por Dios. Es por eso que el pueblo, en casos extremos, puede destituir al rey:

“Y por eso –afirma Adolfo Posada, siguiendo aquí la doctrina suareciana– el poder obliga a los hombres, no porque unos hombres lo detenten, pues, según el gran teólogo, «por la naturaleza, todos los hombres nacen libres y, por tanto, ninguno tiene jurisdicción política en otro, así como ni dominio». Por lo que el Poder (el que será legítimo con legítima autoridad) no viene de Dios a ningún hombre determinado, sino a la «comunidad de los hombres»”¹⁴.

Para acentuar más la distinción entre Iglesia y Estado, afirma Suárez que, mientras que el cometido de la iglesia es la salud de cada alma individual y su salvación espiritual, el Estado, cuya jurisdicción es únicamente temporal, se ocupa del bien común en la vida secular. Por lo tanto, dada la primacía de lo espiritual sobre lo temporal, la iglesia es superior al Estado. Esta es la idea con que concluye su obra *Defensio Fidei*. De esta conclusión se extrae un interesante —y paradójico— corolario, pues, si bien es cierto que la intención de Suárez al postular la teoría de que la iglesia es una institución universal y divina, mientras que el Estado es nacional y particular fue, sin duda, exaltar el derecho divino del papa por encima del poder meramente secular y humano del monarca; sin embargo, su efecto fue, en realidad, el de separar de modo más com-

¹³ Si encontramos en Francisco Suárez la antítesis a su doctrina iusnaturalista en las concepciones estatalistas de Hobbes y Maquiavelo, en Giner encontramos su mayor figura antagónica en autores como Carl Schmitt. Vid. Manzanero, D., “Francisco Giner y Adolfo Posada, precursores de la Sociedad de Naciones”, en: *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, n.º 265, vol. 71, enero-abril 2015, p. 63. DOI: pen.v70.i265.y2015.003.

¹⁴ Ídem.

pleto la política de la teología, razón por la cual Suárez ha sido reconocido por los críticos e historiadores como el más moderno de los escolásticos. Aquí radica el fondo democrático de la filosofía iusnaturalista de Suárez que retomará el krausismo español, en su afirmación de que la autoridad es connatural a la sociedad política por ser algo que radica en la esencia misma del concepto de lo social.

Como es natural, la doctrina de la soberanía del pueblo suareciana, que de modo notable y singular recupera e incorpora la filosofía krausista española, sería considerada como peligrosa para el Estado y, durante un largo periodo de tiempo, representó una amenaza para los monárquicos, conservaduristas y los imperialistas (como Julio Stahl) quienes, desde luego, tenían por qué preocuparse ante este empeño tan moderno en hacer residir originariamente el poder público en la comunidad, en tanto que sólo de ella y a través de su consentimiento —explican Suárez y Giner— se pueden derivar los títulos de las personas que los desempeñen. A las concepciones estatistas que defienden el monopolio de la soberanía política por el Estado nacional como el único Estado oficial por su función organizadora y coactiva, se dirigen las críticas no sólo de Suárez, sino de krausistas como Giner y Julián Sanz del Río, quienes se basan en la tesis de que “el derecho y Estado deben ser menos absolutos, hacerse más relativos y dependientes, a medida que se organicen según su fin propio las demás sociedades interiores; y cuanto más perfectas y libres sean éstas, tanto más relativo a ellas y menos sensible en su acción política y coactiva será el Estado”¹⁵.

¿Qué alternativa plantean los krausistas a este modelo legalista estatal? ¿En qué radica el concepto de soberanía krausista? Partiendo de la concepción de la soberanía del *corpus mysticum* de Suárez, Giner contempla un concepto de Derecho amplio, que comprende mucho más que el derecho legislado, y que reconoce, por tanto, la existencia de muchos más órdenes de derecho que el orden de derecho exterior coactivo del Estado nacional¹⁶. De acuerdo con la definición gineriana del Derecho como un *orden total y formal de la vida para la protección de sus diversos fines*¹⁷, éste debe abrazar cuantas esferas y grados se desarrollan en la vida. Así viene recogido por Giner cuando afirma que:

“La persona, en tanto que realiza el Derecho en la vida, recibe el nombre de

¹⁵ Krause, K. C. F., “a) La historia del Estado en relación con la historia de la humanidad”, en: *Ideal de la Humanidad para la vida*, traducción de Julián Sanz del Río, Biblioteca Económica Filosófica, tomo II, vol. LXXI, Madrid, 1904, pp. 86-87.

¹⁶ Giner de los Ríos, F., “El Estado de la persona social”, en: *La persona social*, OO.CC., t. VIII, tomo I, Madrid, 1923, p. 246.

¹⁷ Giner de los Ríos, F., “El Estado Nacional”, *BILE*, IV, tomo I, 1880, tomo I, p. 155.

Estado, debiendo por tanto aplicarse esta denominación lo mismo a la persona individual que a la social, y entre éstas, a toda clase de personas, no sólo a las naciones, a las que suele por lo común exclusivamente limitarse”¹⁸.

Giner no restringe pues la acepción de la noción de ‘Estado’ a aquél proceso reflexivo de las relaciones jurídicas institucionales, sino al mero instinto de una necesidad de comunidad histórica, allá donde se sienta un círculo social de vida humana, por su sola cualidad de hombres, pues –asevera Giner– por la relación que se da entre ellos y la que mantienen con la unidad social, es ya una relación jurídica, que conserva las notas de autonomía e independencia; una relación a la que Giner no duda en denominarla como *Estatal*, de acuerdo con su definición de la personalidad social.

Al Estado nacional como soberanía absoluta, opone Giner un concepto radical pluralista de Estado, para el que la soberanía viene dictada por el supremo límite de una Sociedad de Naciones abarcando a la Humanidad entera. Este derecho tiene su fuente en la conciencia jurídica del pueblo y se manifiesta no sólo por medio de los poderes oficiales, sino a través de otros órganos del “estado no oficial (costumbre, derecho científico, derecho natural, etc.)”¹⁹. En este sentido cada persona, familia, corporación o comarca, hasta la nacionalidad o la sociedad de naciones, formarían una esfera de Derecho, un Estado inviolable en sus relaciones internas. Es en este marco donde adquiere todo su sentido el alejamiento de la filosofía del derecho krausista de las concepciones centralizadoras estatales y el reconocimiento de la personalidad que late en cada una de las asociaciones humanas, y, en consecuencia, la posibilidad de autogobierno que corresponde a cada una en su ámbito de acción.

Estas tesis vienen principalmente respaldadas por la doctrina organicista de la sociedad formulada por la escuela armónica krausista, cuyo clave de bóveda es la propuesta de Krause de distintas alianzas o sociedades humanas²⁰, según la cual, toda sociedad es una auténtica persona y, en cuanto tal, es un verdadero Estado; un pensamiento que sin duda, procede también de la filosofía jurídica de Suárez, tal y como tuvo ocasión de señalar Adolfo Posada, quien no dudó en establecer estas vinculaciones entre el concepto de soberanía de Suárez, Krause y Giner:

“«Afirmo, añade Suárez, que está potestad (el Poder) no resulta en la natura-

¹⁸ Giner de los Ríos, F. y Calderón, A., *Prolegómenos del derecho. Principios de derecho natural*, OO.CC., t. I, Madrid, 1916, p. 96.

¹⁹ Dorado Montero, P., “Sobre el Valor de la ley, como única fuente de Derecho en materia penal”, *BILE*, XVIII, tomo II, 1894, p. 252.

²⁰ Cfr. Ureña, E. M., *Krause, educador de la humanidad. Una biografía*, Universidad Comillas, Unión Editorial, Madrid, 1991.

leza humana hasta que los hombres se reúnen en una comunidad perfecta y se unen políticamente»: forman Estado, que diremos con Giner siguiendo a Krause; y el Estado será en quien residirá la «soberanía» para el maléolo maestro y sus discípulos²¹.

De acuerdo con la filosofía jurídico-social de Giner, hay en toda la doctrina social krausista una clara compatibilidad y penetrabilidad de soberanías distintas, de estados diferentes, aún en el estado federal; no se trata pues de división o distribución de la misma soberanía entre varios estados, como sostienen otras doctrinas, entre ellas, la de Suárez, sino de compatibilidad e interpenetrabilidad de estas soberanías. Aquí encontramos pues una diferencia sustancial entre la doctrina de Giner con respecto a la de Suárez:

“Veamos ahora la posición de Giner. Diferénciase, claro es, de la de Suárez en su fundamentación metafísica a la vez que realista, de raíz schellingniana y krausiana, y en su interpretación de lo social como expresión o grado de la evolución de los seres. Lo orgánico y social es, para Giner, más de espontaneidad, de movimientos íntimos, de un dinamismo concentrado y difuso, que de la voluntad y de la razón, o del pensamiento y del arte. De ahí el valor que, en la concepción sociológica ética y jurídica de Giner, alcanza el principio de lo «inmanente» en el Derecho²².

Como recoge en esta cita Adolfo Posada, hay en lo social un carácter personal y subjetivo, casi irracional, o por decirlo con Posada, de *espontaneidad* y *movimientos íntimos*, que no son expresión de la voluntad ni de la razón. La polémica medieval entre voluntaristas e intelectualistas a la que Suárez daba una solución intermedia es aquí sobrepasada por el planteamiento krausista que pone de relieve algo que permanece inexpresable de forma completa en el esquematismo de la organización superpuesta del Estado. Esa individualidad objetiva subyacente es la personalidad subjetiva y persistente de los grupos sociales, que para el krausismo no puede ser absorbida completamente ni desaparece bajo la superestructura personalizada y racionalizada del Estado y que debe por tanto conservar su potestad, su soberanía inajenable, en todo momento.

Por el contrario, Suárez hallaba la potestad en el comunidad, en el todo social por su comunión política subyacente, pero automáticamente reconocía la necesidad del pueblo de darse una constitución jurídica, para conformar la personal colectiva del Estado, pues el pueblo, uno por sí sólo, por la unidad de su

²¹ Posada, A., “El «Cuerpo místico» del P. Suárez y el «Organismo social» del Maestro Giner”, *op. cit.*, p. 119.

²² *Ibidem*, pp. 119-120.

fin común, no debe, en efecto, correr el riesgo de malograr la perfección de la unidad política a la que le ordena su estatuto originario de *corpus mysticum*. Por esa razón, dice Suárez, debe recibir una forma política dándose un príncipe. De ahí deriva la relación característica del contrato de transferencia suareciano. El príncipe, al no serlo por derecho divino, no tiene más soberanía que la que el pueblo le transmite. Es, pues, el pueblo mismo quien transfiere su poder al príncipe, pues sólo el pueblo ostenta la potestad de ordenarse a su fin común, y es el príncipe quien, investido de la soberanía pública, actualiza el poder de la comunidad y consume su estado civil dándole su principio formal de unidad política. Esta transferencia es llamada por Suárez el abandono (*largitio*) al príncipe del poder de unidad política que reside en la comunidad de los hombres. Ahora bien, siendo este abandono perfecto, es decir total e irreversible, ¿no estaríamos cayendo de nuevo en una alienación de esa soberanía (*quasi alienatio* y no una delegación), según la cual, el pueblo vuelve a perder su soberanía al cedérsela a príncipe? Así lo expresa el propio Suárez, cuando afirma que “el traspaso de este poder de manos del estado al soberano no es una delegación sino como una enajenación o entrega perfecta de todo el poder que estaba en la comunidad”²³, por lo tanto, la transmisión de ese poder por el pueblo al soberano no es delegación, sino que supone una entrega ilimitada de todo el poder que había en la comunidad y socavando su principio de la democracia natural originaria.

Una posible respuesta a esta objeción sería mantener que quien delega su poder lo conserva de derecho y puede revocar su delegación. La delegación define un régimen contractual, feudal, comunal o democrático donde el príncipe, controlado por quien le delega el poder, está obligado a dar cuenta y debe estar dispuesto a renunciar si se le retoma el poder delegado. Sin embargo, en la doctrina de Suárez no hallamos tal cosa. En su obra, se trata más de una transmisión del poder definitiva, donde la soberanía pasa verdaderamente del pueblo al príncipe y no vuelve al pueblo. Tras su transferencia, pertenece al príncipe por derecho positivo humano y no podría serle arrebatado por revolución salvo falta gravísima del príncipe contra el bien común, la cual legitima, según Suárez, el único recurso contra la arbitrariedad del príncipe, el regicidio. Pero en todo caso, esta traslación o delegación del poder de la república al príncipe supone una *cuasialienación*, como el propio Suárez reconoce en su obra. Suárez cree que la persona que ocupa el gobierno, a pesar de haberlo recibido de la comunidad, ejerce su autoridad de un modo pleno y no como mandatario sometido a las indicaciones el control del mandante, es decir, del pueblo consti-

²³ Suárez, F., *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, op. cit., p. 210.

tuido políticamente. No compromete al soberano con respecto a sus súbditos. El soberano, constituido por el contrato, permanece absoluto ante toda obligación con respecto al pueblo, igual que es absoluto con respecto a la ley.

En este punto podríamos decir que falla el pensamiento de Suárez, tal vez por la influencia del ambiente monárquico; y ello porque, según su pensamiento, la ley positiva obliga plenamente al príncipe en su aspecto directivo (de la autoridad directiva, de mera guía), pero no en su aspecto de fuerza coercitiva. Para Suárez, la pregunta contemporánea ¿quién vigila a los vigilantes? no tiene sentido. El príncipe sólo debe tener la ley presente como algo conveniente o justo, pero no está sujeto a la ley que él mismo dicta de manera coactiva. Suárez aquí no llega a precisar con rigor la diferencia entre la personalidad privada y la pública del monarca, por ejemplo, cuando descarta la posibilidad de exigir coactivamente al príncipe el pago de una deuda particular. La razón que da Suárez es que, para los súbditos, la obligación deriva de la norma *debes obedecer al superior*; mientras que para el príncipe se funda en el imperativo *observa la ley que tú mismo dieres*. Ahora bien, la fuerza coactiva de la ley no afecta al príncipe, porque toda coacción supone que se realiza *desde fuera*, y, en sentido estricto, nadie puede forzarse a sí mismo; por ello, con el príncipe no reza la coacción, porque no es posible que la ejerza contra sí mismo, ni tampoco puede ser impedido por los súbditos²⁴.

Consideramos pues que falla en este sentido el pensamiento de Suárez porque, a pesar de que parte de la soberanía popular originaria, la declara después enajenable. El krausismo español se distancia en este aspecto del pensamiento de Suárez, al considerar que el pueblo conserva en todo momento ese poder soberano. Trataremos de precisar los puntos concretos del progreso de la filosofía del derecho krausista con respecto a esta génesis, por comparación con sus precursores en la Escuela del Derecho Natural de Salamanca y, en particular, con Francisco Suárez. Sobre éste, un jurista español del siglo XIX como Joaquín Costa, valoró su genio *sincero pero irresoluto*, precisamente porque admitía la teoría del reconocimiento para los regímenes políticos democráticos, pero la rechazaba en los sistemas donde el pueblo había transferido de un modo absoluto su soberanía (*suprema potestas*). En tal sentido, Giner estuvo mucho más acertado, al hacer ver que la soberanía es, cier-

²⁴ Por supuesto, esto hoy en día es muy discutible, pues tenemos constancia de los mecanismos no coactivos (materialmente) de control del yo, donde se consigue el sometimiento del individuo en el interior de su conciencia. Véase, en el contexto discursivo del iusnaturalismo krausista español, sobre la articulación de los principios de soberanía y de autonomía en el concepto de persona jurídica y su proyección sobre el individuo: Vázquez-Romero, J. M., “Dos en uno. El concepto de estado individual krausista y su relevancia biopolítica”, *op. cit.*, pp. 27-82.

tamente, un poder absoluto, pero, a la vez, un poder “relativo”, porque no es más que *el suyo*. Además del poder del Estado, hay otros tan absolutos —para sí— como el que posee y ejerce el Estado pues —según afirman los krausistas— el Derecho no es una propiedad exclusiva del Estado; encontramos en la sociedad otros órganos sociales intermedios que participan de ese Derecho (soberanía popular difusa), gracias al cual todos los interesados reciben la facultad de determinarse y de gobernarse a sí mismos. Se trata pues de un concepto de Derecho esencialmente igualitario y democrático el que encontramos en el krausismo gineriano, pues precisa una referencia constante a esas asociaciones de colaboración para poder manifestarse. Para Giner el Derecho no se basa, como lo pretendía Suárez, en una diferenciación y jerarquización previas de la Sociedad y el Estado, donde el Estado es visto como una unidad abstracta y absorbente en la cual se concentra todo el poder de la totalidad del pueblo; sino que, muy al contrario, para Giner toda organización y diferenciación jurídica del Estado con respecto a la Sociedad se basa en el derecho social preexistente en la sociedad.

Con esto, no se está afirmando que haya una tendencia o un intento en Giner de anunciar la futura disolución del Estado en la Sociedad, ni de pedir que el Estado colabore en su propia disolución, pues para el krausismo el fin del Estado es tan indispensable como cualquier otra forma de asociación. El verdadero sentido de la soberanía política relativa del Estado del krausismo implica, ciertamente su reconocimiento como orden autónomo e independiente, y, al mismo tiempo, su dependencia con respecto a otros Estados no oficiales, es decir, con cualquier otro cuerpo social interior que también participa de ese poder con carácter estatal, y que se expresa en una gran multiplicidad de asociaciones de diferentes tipos, cuyas uniones representan los diversos aspectos del interés común. No hay pues un monopolio estatal de la soberanía; ésta debe ser perfectamente conciliable con la dependencia del Estado de toda organización de carácter no estatal en su interior, pues la soberanía de la sociedad no puede quedar absorbida por el Estado. En tal sentido, afirma Giner que el Estado no tiene ninguna preponderancia sobre las otras asociaciones funcionales de las personas sociales, no es más que una asociación parcial, y puramente funcional, integrada en la totalidad social de la nación, que es a su vez sólo parte de una comunidad supranacional. Aquí radica el esfuerzo de Krause y Giner por borrar las señales de diferencia entre el Estado y las otras asociaciones, fundadas sobre el derecho social y su ideal práctico de realización de la organización de la Humanidad. El Estado no puede poseer ningún monopolio para representar el interés común o los objetivos universales y está, en este sentido, desprovisto de cualquier soberanía absoluta.

Por esta razón, más que hablar de dos soberanías independientes, la sobe-

ranía social y la soberanía Estatal —y establecer de ahí dos contratos con un momento de transferencia (casi) irreversible como el que propone Suárez— Giner habla de una sola soberanía, pues la soberanía Estatal tiene su raíz en la vida social, que la limita y equilibra, y ésta se manifiesta sólo como soberanía mediante el Estado. Todo poder deriva esencialmente del derecho social, por esta razón, afirma Adolfo Posada, “la distinción más exacta entre la soberanía social y la política, quizá consista en que aquélla es esencialmente difusa, mientras ésta acaba por concentrarse en órganos específicos, ejerciéndose reflexivamente por los gobiernos”²⁵, lo cual sólo se entiende por la comunidad del fin ético de lucha contra la injusticia al que debe tender el Derecho en su conjunto. Así, Giner y Posada establecen una continuidad entre la sociedad y el Estado, pues ambas son soberanas, con una pequeña distinción de grado, pues la Sociedad conserva su derecho con carácter difuso, frente al poder estatal que es descrito como un poder social condensado, intensivo, especializado. Ahora bien, aún tratándose la Sociedad de un ser de organización diferenciada y compleja que precisa de la aparición de órganos especiales para la realización de sus funciones esenciales, Giner reitera que la aparición de estos órganos específicos —como el Estado— jamás suprime las funciones difusas del organismo entero de la sociedad, pues ésta es la que sirve de base al segundo²⁶.

Se trata pues de una mezcla de potestades interpenetradas y parcialmente fusionadas; en este sentido, los krausistas se distancian de los juristas educados en el respeto exclusivo del individualismo jurídico, los cuales sienten la tentación de colocar el poder por encima del derecho, de declarar ‘metajurídico’ al poder y de hacer así surgir lo que Giner y Posada consideran una alternativa perversa: o la disolución del derecho en la fuerza-autoridad del Estado superpuesta al derecho, o la negación de todo poder en provecho de un anarquismo individualista:

“Si, dado el criterio general expuesto, se quisiera determinar el fin del Estado, con relación al contemporáneo, se observará que la cuestión del fin —tal como se ofrece planteada— no se trata jamás de una simple contienda entre el individuo y el Estado; tratase, sobre todo, de un complejo problema de derecho, porque, en definitiva, las luchas, discusiones y contiendas alrededor del fin del Estado, estriban en la determinación de las reglas jurídicas a que deben acomodarse todos: los individuos, la sociedad, el Estado, el Gobierno y las colectividades en general”²⁷.
En lugar de ese poder de subordinación al Estado de los intereses de indi-

²⁵ Posada, A., “La soberanía”, *BILE*, III, tomo I, 1879, pp. 246-252.

²⁶ Giner de los Ríos, F., “La Ciencia, como función social”, *BILE*, XXIII, tomo I, 1899, p. 28.

²⁷ Posada, A., “El fin del Estado”, *BILE*, XXXIX, tomo I, 1915, p. 145.

viduos egoístas, el krausismo plantea una teoría del derecho social alternativa, que encuentra el lugar preciso del poder en el sistema social y que construye este poder como estructura inmanente (*selfgovernment*). Éste busca, según su filosofía armnicista, no ya un *derecho de subordinación* con sus correspondientes asociaciones de dominación, sino un *derecho de integración* con sus equivalentes asociaciones de cooperación basada en esa comunidad política subyacente cuyo fin último no es otro que la Humanidad y el hombre como tal, todo lo cual dota a su vez de mayor libertad al desarrollo de la persona individual:

“al participar simultáneamente en una multiplicidad de órdenes equivalentes que se limitan recíprocamente, el individuo se hace mucho más fuerte, más independiente, más libre, que cuando participa en un solo grupo. El pluralismo de los órganos enriquece al hombre con varias personalidades que se armonizan con él. «Cada individuo se afirma así más fuerte que nunca, ya que al apropiarse de la vida [del grupo] en que participa, se convierte, por decirlo así, en un hombre múltiple (*gleichsam ein vielfacher Mensch*)»²⁸.

De esta manera, las críticas de Giner al individualismo liberal no implican una recaída en el polo opuesto de una representación gremial en que el individuo quedara sin representación: “Esta doctrina, –afirma Giner– como la de la representación gremial, que entre nosotros viene sustentando uno de nuestros más ilustres profesores, el señor Pérez Pujol, es una reacción lógica contra el atomismo individualista de las antiguas teorías liberales; pero ambas propenden a desestimar el propio valor del individuo en sí mismo, prescindiendo del que tiene por su participación en los diversos círculos sociales”²⁹.

Para precisar mejor el punto de vista krausista podemos decir que esta sugerente concepción de la soberanía gineriana, no se trata sólo de una soberanía relativa no restringida a los límites de la competencia del Estado, sino que plantea una soberanía múltiple en su esencia, que libera al Derecho positivo de la dependencia del Estado y que permite caracterizar a cualquier orden jurídico autónomo como tal, producto de la convicción común, reconociendo así a las sociedades inorganizadas o no formalmente constituidas como centros generadores de su propio derecho. Dicha teoría krausista sostiene que el derecho de asociación y de integración social precede en su fase primaria a toda organización del grupo regido por él. Así, se señala que el “hecho normativo” primario de la unión es una autoridad ‘impersonificable’ y completamente independiente de la existencia de la organización institucionalizada del Estado. Se subraya,

²⁸ Gurvitch, G., *La idea del Derecho Social*, op. cit., p. 509.

²⁹ Giner de los Ríos, F., “El Estado Nacional”, op. cit., p. 155.

en definitiva, que el poder social organizado del Estado se fundamenta sobre el poder social puramente objetivo de la comunidad inorganizada subyacente que se da en cada todo real, en cada grupo. Por lo tanto, se establece así una nítida distinción en la filosofía social gineriana entre dos elementos: de un lado, la infraestructura de la comunidad objetiva inorganizada (*Estado no oficial*) y, de otro lado, la superestructura de la organización superpuesta (*Estado oficial*, en la terminología gineriana). Trazada y asumida esta distinción, añade más adelante Giner la necesidad de que el “Estado oficial” responda a las aspiraciones del país, del Estado no oficial, de manera que si el Gobierno se divorcia de las necesidades del Estado, del bien común, y si no representa a la opinión pública, deja de ser “verdadero” Gobierno del Estado y es previsible que se desencadenen consecuencias políticas nefastas como la revolución o la tiranía. Qué clara resuena aquí la doctrina de Francisco Suárez y su idea de que sólo se debe obedecer a la autoridad en cuanto se mantenga dentro de sus atribuciones legales, remitiendo así al necesario establecimiento de una sana crítica y unos límites morales al ejercicio del poder estatal. De modo semejante, los krausistas hacen ver que el objetivo racional de la organización estatal es siempre más pobre que los valores a los cuales aspira y que realiza la comunidad subyacente de ese *corpus mysticum* suareciano. Por este motivo, la configuración de la organización no puede, pues, disolver nunca la infraestructura de la totalidad primaria sobre la cual aquélla se funda. La subsistencia de la comunidad objetiva inorganizada bajo la organización superpuesta, se impone así de forma necesaria.

En general, como se deduce de forma luminosa de esta teoría social, hay en toda la filosofía krausista una resistencia a identificar Estado con el Estado nacional. Para Giner, el Estado Nacional es un estado más, tanto en el orden de las sociedades *especiales* (quizá las más *místicas*, por ser sus fines universales, donde el fin del Estado sería análogo, por ejemplo, al de la Iglesia o la Universidad), como en el de los Estados *totales* (donde se hace sentir con más fuerza la idea de *cuervo*, de corporaciones territoriales como la familia, municipio, nación, sociedad de naciones, etc.). Hay pues una tendencia a la federalización del Estado, no sólo por territorios, sino también por funciones y fines, sean éstos profesionales o no. El principal efecto de esta doctrina de pluralización de la soberanía consiste pues en otorgar un importante papel a las «formaciones sociales» que vertebran la pluralidad existente en la sociedad. Se hace así hincapié en la necesidad de la unión de los intereses contrapuestos, teniendo como base la totalidad más integradora posible en el horizonte de los intereses a conciliar, lo que se obtiene habitualmente por medio de estas organizaciones multi-funcionales de las personas sociales que sirven a la vez a varias funciones relacionadas. Como resultado de ello, la representación del interés común en la totalidad de sus aspectos, no puede ser concretamente expresada por nin-

guna organización, ni siquiera la estatal, cuyo fin jurídico es tan sólo uno de los fines humanos:

“Así resulta luego esta singular doctrina [gineriana] –afirma Rivera Pastor en el Prólogo a un libro de Giner– que niega al estado toda principalidad en el orden de las instituciones [...]; es uno más (ni menos) que un asociado y colega de las demás personas, igualmente soberanas y mayores de edad, que en el más alto plano supranacional de la ciudadanía del mundo y bajo el influjo renovador, se reciben sin intermedio, de las ideas universales, cumplen su fin de perfección, prestándose mutuamente las libres condiciones en que depende de cada una el destino de todos”³⁰.

Los límites de la competencia del Estado, dentro de los cuales éste puede ejercer su monopolio de coacción, están pues determinados por otros órdenes jurídicos de carácter no estatal, que asumen el carácter de una asociación igualitaria de colaboración y que tienen, en casos de conflicto, la supremacía sobre el orden del derecho estatal: por una parte, como se indica en la cita extractada, con un movimiento hacia arriba, en el orden del derecho internacional encarnado en la comunidad internacional, que adquiere su fuerza obligatoria de la totalidad que él integra y que determina a qué condiciones debe atender un Estado para ser reconocido como tal, qué delimita su «ámbito propio» y qué pertenece propiamente a la competencia de las organizaciones internacionales superpuestas; y, por otra parte, hacia dentro del orden estatal, con una apertura hacia el derecho social que se desprende de la comunidad nacional primaria y que determina las competencias de la comunidad política nacional y, por lo tanto, de su superestructura jurídica organizada, es decir, del Estado en sus relaciones con la comunidad nacional económica así como con otros órdenes y comunidades religiosas, culturales, etc. De acuerdo con esta definición krausista de la soberanía, ésta se encontraría en consonancia con la sugerente descripción que diera Gurvitch de que en *la vida jurídica, el Estado es como un pequeño lago profundo perdido en el inmenso mar del derecho, que lo rodea por todas partes*³¹.

Este modelo de soberanía pluralista incluye también la existencia de un derecho inmanente en la persona individual que también es capaz de engendrar derecho; un derecho inmanente que es denominado aquí con la teoría del *hombre múltiple* por sus numerosas relaciones sociales. El propio Posada en su *Tratado de Derecho Político* se ocupa de esta dimensión ética del derecho que tiene

³⁰ Rivera Pastor, F., (Fdo. F. R. P.), “Un Prólogo”, *op. cit.*, p. 288.

³¹ Gurvitch, G., *La idea del Derecho Social*, *op. cit.*, p. 164.

su sede en la conciencia humana —en el hombre interior— hasta el Estado, donde su concepto de “fluido ético” adquiere un lugar central.

“La noción de «fluido ético» que inicialmente reflejaba la dimensión ética del Derecho, sin perder esta connotación, adquiere progresivamente, un reforzamiento «místico-metafísico» en el Posada de la madurez, que la enlaza, ante todo, con el pensamiento de F. Suárez, del «cuerpo místico», donde el hombre interior resulta ser el fundamento último del Derecho y del Estado «verdadera Ciudad de Dios» en la tierra, creada y sostenida por el esfuerzo del hombre”³².

Es ese fluir ético el que da vida al Estado, diferenciándolo del puro legalismo exterior. En este sentido apuntábamos anteriormente el hecho de que los krausistas discrepan de quienes consideran el Derecho político solamente como una organización formal y exterior de las magistraturas porque —dice Giner— olvidan que el Derecho da vida espiritual, ética, a esos instrumentos materiales que constituyen el Gobierno. Para Posada ese error conduce a reducir la esfera del Derecho Político a la del Gobierno, a la del conjunto de instituciones por las que se rige una sociedad. Recuértese aquí la importancia de diferenciar Estado y Gobierno en la teoría política krausista, que Giner expresa en términos afines a la teoría de los dos contratos de Suárez para reivindicar esa democracia originaria.

Esa manera de concebir y definir el Derecho Político como ciencia del Estado y no del Gobierno, entendiendo al Estado con este enfoque pluralista que abarca desde el estado individual al Estado Humano Universal, es nuevamente un elemento que diferencia al krausoinstitucionismo en este ámbito y que viene reforzado por la necesaria vinculación del Estado al «fluido ético» de la sociedad que personifica, y a la cual él no puede sustituir nunca enteramente. Esto supone ciertamente un intento de *juridificación de la Sociedad*, de la cual el krausismo ofrece una descripción jurídica, construyendo así la “Sociedad” de modo preciso —frente al individualismo jurídico y su sombra, el estatalismo—, confirmándola en sus parcelas como un orden autónomo e independiente, y haciéndola volver a los marcos de la ciencia teórica del Derecho.

En tal sentido, consideramos que el estudio detenido de estos esfuerzos históricos por revitalizar unos principios jurídicos y sociales de la democracia en el siglo XVI puede ser de gran utilidad para comprender el contexto en que se fraguó la filosofía jurídica de Francisco Giner y su amplificación y extensión durante la edad de Plata Española, y, al mismo tiempo, su estudio puede ayu-

³² Monereo Pérez, J. L., “El pensamiento político-jurídico de Adolfo Posada”, en: Posada, A., *Tratado de Derecho Político*, Editorial Comares, Granada, 2003, p. XXV.

dar a mostrar el interés de una posible lectura de los clásicos iusnaturalistas hispanos desde y para la cultura filosófico-jurídica contemporánea.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Lázaro, P. F., (ed. lit.), Menéndez Ureña, E. (ed. lit.), *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, Editorial Parteluz, Fundación Duques de Soria, Universidad Pontificia Comillas, Colección LKM, 16, Madrid, 1999.
- Díaz, E., *La filosofía social del krausismo español*, Editorial Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1973. (Última edición, Editorial Debate, Madrid, 1989).
- Dorado Montero, P., “Sobre el Valor de la ley, como única fuente de Derecho en materia penal”, *BILE*, XVIII, tomo II, 1894, pp. 150-160, 189-192, 251-256, 284-288.
- Gierke, O., *Las Teorías políticas de la Edad Media*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995.
- Gil Cremades, J. J., *El reformismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo*, Ediciones Ariel, Barcelona, 1969.
- Gil Cremades, J. J., *Krausistas y liberales*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1975.
- Giner de los Ríos, F., “El Estado Nacional”, *BILE*, IV, tomo I, 1880, tomo I, pp. 154-156, 166-168, 172-173.
- Giner de los Ríos, F., “La Ciencia, como función social”, *BILE*, XXIII, tomo I, 1899, pp. 26-32, 55-64.
- Giner de los Ríos, F., *La persona social*, OO.CC., t. VIII, tomo I, Madrid, 1923.
- Giner de los Ríos, F. y Calderón, A., *Prolegómenos del derecho. Principios de derecho natural, sumariamente expuestos por Francisco Giner, profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Madrid, y Alfredo Calderón, alumno de la misma*, Madrid, OO.CC., t. I, 1916.
- Gurvitch, G., *La idea del Derecho Social. Noción y sistema del Derecho social. Historia Doctrinal desde el siglo XVII hasta el fin de siglo XIX*, Editorial Comares, Colección Crítica del Derecho, Sección Arte del Derecho, Edición, traducción y estudio preliminar “La idea del «Derecho social» en la teoría general de los derechos: el pensamiento de Gurvitch” de José Luis Monereo Pérez y Antonio Márquez Prieto, Granada, 2005.
- Kantorowicz, E. H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval, – The King’s two bodies. A study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, U.S.A, 1957. Versión española de Aikin Araluce, S. y Blázquez Gody, R., Alianza Editorial, 1985.
- Krause, K. C. F., *Ideal de la Humanidad para la vida*, traducción de Julián Sanz del

- Río, Biblioteca Económica Filosófica, tomo II, vol. LXXI, Madrid, 1904.
- Lorca Navarrete, J. F., “El Derecho en Adolfo Posada (1860-1944)”, en: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez, El pensamiento jurídico español del siglo XIX*, Granada, número 11, fascículo 2º, 1971.
- Manzanero, D., “Francisco Giner y Adolfo Posada, precursores de la Sociedad de Naciones”, en: *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, nº 265, vol. 71, enero-abril 2015, pp. 53- 71. DOI: pen.v70.i265.y2015.003.
- Monereo Pérez, J. L., “El pensamiento político-jurídico de Adolfo Posada”, en: Posada, A., *Tratado de Derecho Político*, Editorial Comares, Granada, 2003, pp. VII-CLXIII.
- Pérez Luño, A. E., *La polémica sobre el nuevo mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Editorial Trotta, Colección Estructuras y Procesos, Serie Derecho, Madrid, 1992.
- Posada, A., “El «Cuerpo místico» del P. Suárez y el «Organismo social» del Maestro Giner”, *BILE*, LII, tomo I, 1928, pp. 117-121.
- Posada, A., “El fin del Estado”, *BILE*, XXXIX, tomo I, 1915, pp. 138-145.
- Posada, A., “La soberanía”, *BILE*, III, tomo I, 1879, pp. 246-252.
- Recaséns Siches, L., *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*, Editorial Porrúa, primer tomo, primera edición, México, 1963.
- Recaséns Siches, L., *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez, con un estudio previo sobre sus antecedentes en la patristica y en la escolástica*, Barcelona, 1ª edición 1927, citas por la 2ª edición corregida y aumentada, México, editorial jus, 1947.
- Rivera Pastor, F., (Fdo. F. R. P.), “Un Prólogo”, *BILE*, XLVII, 1923, tomo II, pp. 286-288.
- Suárez, F., *Tratado de las leyes y de Dios legislador [Tractatus de legibus ac Deo legislatore]*, edición bilingüe latín-español, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967-68.
- Ureña, E. M., *Krause, educador de la humanidad. Una biografía*, Universidad Comillas, Unión Editorial, Madrid, 1991.
- Uña y Sartou, J., “Los gremios de España, en los siglos VIII al XI”, *BILE*, XXIII, tomo II, 1899, pp. 336-345, 374-383.
- Van Drunen, D., *Natural Law and the Two Kingdoms. A Study in the Development of Reformed Social Thought*, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., U.S.A, 2010.
- Vázquez-Romero, J. M., “Dos en uno. El concepto de Estado individual krausista y su relevancia biopolítica”, en: Id. (Ed.), *Francisco Giner de los Ríos. Actualidad de un pensador krausista*, Marcial Pons, Ediciones de Historia, Madrid, 2009.