

Capítulo segundo

LA PRELACIÓN ONTOLÓGICA DE LA SOCIEDAD POLÍTICA SOBRE EL PODER POLÍTICO

I. INTRODUCCIÓN

Al introducirnos en la sociología de la dominación, pudimos comprobar en qué medida el eje de la realidad social, en Max Weber, estaba constituido por el poder. Éste, en efecto, adquiere en la teoría de Weber el papel de un verdadero principio, tanto del ser de la sociedad cuanto del saber acerca de ella. Lo que cabría llamar el constitutivo formal de la asociación de dominación política y, *a fortiori*, del Estado, es, precisamente, la dominación, bajo la forma de poder coactivo organizado. Como se ve, el planteamiento de Weber no sólo consiste en una toma de posición sobre la naturaleza y función del poder político. Además de ello, trae aparejada la afirmación de la prelación ontológica del poder sobre la realidad social, desde el momento en que el factor *dominación* concentra en sí la totalidad de la virtud etiológica que funda y conserva la vida política.

En este lugar surge la pregunta ¿acaso la posición de Weber resulta un caso aislado dentro de la historia de la teoría social y política, o un emergente contemporáneo de los años de las guerras mundiales, circunscripto a un cierto contexto cultural muy acotado? La respuesta no puede sino ser negativa. Weber es de alguna manera una suerte de culminación de un derrotero epocal típicamente *moderno* (en sentido doctrinal, no cronológico), que reconoce la paternidad cosmovisional del teólogo Ockham.¹⁹⁶ Y tal concepción metafísica tuvo, antes que en Hobbes, su primera gran concreción filosófico-política en Jean Bodin. En este autor examinaremos una de las respuestas posibles a la crucial cuestión del lugar del poder dentro de la realidad política. Más específicamente: a la cuestión, si es el poder el constitutivo formal de la sociedad política, *i. e.* el elemento que la funda, identifica y determina ontológicamente. Lo cual también representa una posición

¹⁹⁶ Respecto de los orígenes del nominalismo metafísico (perspectiva que se halla a la base de buena parte de la cultura moderna), *cfi.* el sintético y medular artículo de Anita Garvens, “Die Grundlagen Ethiks Wilhelm von Ockham”, *Franziskanische Studien*, 1934.

acerca de si —contrariamente a lo ya asentado en capítulo anterior— el poder constituye la primera de las causas del orden social.

II. EL PODER SOBERANO, CONSTITUTIVO FORMAL DE LA SOCIEDAD POLÍTICA.

JEAN BODIN Y EL GIRO KRATOCÉNTRICO DE LA MODERNIDAD

1. *El autor y la obra*

A la hora de fijar la mirada histórica en un momento y, además, en un autor cuya densidad teórica baste para representar lo más acabadamente posible la fundación de aquello que podría llamarse “giro epocal de la modernidad” en el terreno de la concepción de la sociedad política y del poder, el elegido debe, sin duda, ser el iuspublicista francés Bodin (1529-1596). “Bodin, por su teoría de la soberanía, elaborada extrayendo las lecciones de la historia, puso la piedra fundamental del Estado moderno”.¹⁹⁷ Con este juicio —casi un lugar común— resume una calificada especialista en filosofía política el papel histórico que se le asigna a nuestro autor.

Es importante aclarar que la doctrina bodiniana pivotea en torno de un elemento de la vida política de cuya realidad objetiva y permanente no cabe dudar: la llamada por él mismo *souveraineté*. Sin embargo, esto no es óbice para que su concepción de la sociedad política (“república”) y de su poder (“soberanía”) sea pasible de crítica y reformulación desde un punto de vista sistemático (con pretensiones de objetivo) que se haga cargo de los contornos fundamentales de la realidad social y política.

Jean Bodin (*Bodin* en su versión latinizada), natural de la ciudad de Angers, es uno de los autores más significativos de la historia de la teoría política y su obra fundamental, *Les Six Livres de la République* (1576),¹⁹⁸ que espigaremos brevemente aquí, constituye uno de los jalones doctrinales más decisivos en la materia. Afirmamos esto sin perjuicio de reconocer que, tal vez, la frecuentación de esta obra no ha sido lo asidua que la riqueza de sus planteos exige.

Debe decirse, asimismo, que la doctrina elaborada por Bodin carece de las aristas innovadoras y polémicas que revisten las tesis de Hobbes, nítidamente fundadas en un nominalismo metafísico y en un pesimismo antropológico¹⁹⁹ radicales y, por ende, de difícil conciliación con una visión integral

¹⁹⁷ Goyard-Fabre, Simone, *Jean Bodin et le droit de la République*, París, 1989, p. 10.

¹⁹⁸ *Les Six Livres de la République*, reed. A. Fayard, París, 1986. Se citará por esta edición, que reproduce la 10a., aparecida en Lyon en 1593.

¹⁹⁹ Sobre Lutero —gran fuente de las teorías antropológicas pesimistas de la mod-

de la realidad social. Bodin tampoco comulga con las posiciones que han hecho célebre a Maquiavelo, a quien acusa de haber fundado la república sobre “la impiedad y la injusticia, censurando a la religión como contraria al Estado”.²⁰⁰ Ahora bien, la razón por la cual Bodin carece de la originalidad revulsiva de aquellas dos grandes figuras es, también, la que sin duda hace posible abreviar en su obra en busca de elementos permanentes de la vida social y de la detección de los procesos históricos y las dinámicas políticas de su tiempo. Bodin no es un ideólogo político —si por tal entendemos quien sujeta los claroscuros de lo real a las rigideces de un esquema— sino un jurista de amplia base histórica, con experiencia personal en la cosa pública,²⁰¹ que no propone más proyectos que los que la realidad, pasada y presente, le permiten.²⁰² “Sería difícil pedir a un teórico resumir más práctica, y a un filósofo sistematizar más historia”, escribía uno de sus mejores conocedores en una obra clásica.²⁰³ En efecto, Bodin pone a contribución un inmenso bagaje de conocimientos, pertenecientes a ciencias y saberes que podrían considerarse “auxiliares” de la política: la historia, el derecho, la etnología, la filosofía, la teología, etcétera. En todos ellos Bodin hace gala de una erudición formidable, puesta al servicio de la inducción de principios y de la ilustración de argumentos.

2. *El concepto de república*

La primera proposición del tratado de Bodin encierra, en gran medida, el meollo de la obra, y, en sí misma, constituye el eje de su concepción política fundamental. Es en ella donde se halla lo que para el autor es el tema

ernidad — *cf.*: Brunero Gherardini, “El pecado en el pesimismo de la Reforma”, en *El pecado en la filosofía moderna*, trad. de J. L. Martín, Madrid, 1963.

²⁰⁰ *Les six livres de la République*, p. 12.

²⁰¹ Bodin, jurisconsulto de formación y abogado de profesión, desempeñó varias funciones públicas: fue, entre otros cargos, procurador del rey en Normandía, consejero del duque de Alençon y diputado en los estados generales de Blois, como representante del tercer Estado (*cf.*: Goyard-Fabre, *op. cit.*, cap. preliminar).

²⁰² Néstor P. Sagüés hace un ponderado juicio sobre los positivos aciertos de la doctrina de Bodin, así como de los aspectos en que entronca con la escuela clásica, en el opúsculo *Jean Bodin y la escuela española*, Rosario, 1978, esp. pp. 103-104 [46-47].

²⁰³ Mesnard, Pierre, *L'essor de la philosophie politique au XVIème. siècle*, París, 1936, p. 479. El tono perceptiblemente francés de la obra de Bodin (en lo cual se trasluce otra característica típica de la modernidad, como el *francocentrismo* político y doctrinal galo) corre parejo con el hecho de que la mayor parte de los especialistas que de él se han ocupado son, precisamente, franceses.

principal de la política como ciencia y la realidad axial de la sociedad política como organización humana. Se trata de la definición de república, es decir, de sociedad política, o Estado. Reza así: “República es un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con potestad soberana”.²⁰⁴

Antes de abocarnos a seguir el análisis de sus elementos, conviene detenerse en las razones que ofrece Bodin para rechazar las definiciones de cuño tradicional, que el autor atribuye explícitamente a Cicerón y a Aristóteles: “sociedad de hombres reunidos para vivir bien y dichosamente”. Con esta formulación, en particular, nuestro autor alude a la doctrina de la “vida buena” del Estagirita.²⁰⁵ Pues bien, Bodin afirma que allí faltan elementos principales, a saber, la familia, lo común y la soberanía; mientras que, por el contrario, el “dichosamente (*heureusement*)” es innecesario. En efecto, dice, el hecho de que todo vaya “viento en popa” no exime de la obligación de la vida virtuosa; el éxito económico y militar ni es un elemento permanente de la vida política, ni constituye por sí un mérito. Por otra parte, esa apelación a la vida dichosa podría deslizarse hacia posiciones quiméricas, en la línea de un Platón o de un Tomás Moro. Y Bodin prefiere dejar a un lado las Ideas sin realidad efectiva e incluir formalmente en la definición el recto gobierno, y no el fin común.

Enseguida Bodin se aplica a dilucidar cuál deba ser la recta concepción del fin del Estado. Pero —y esto es esencial reiterarlo— lo hace tras haber excluido el fin de la definición de la sociedad política. De todas maneras, a pesar de prescindir explícitamente del elemento que la tradición aristotélica había considerado el primer principio —en sentidos ontológico y gnoseológico— de la realidad social, la posición bodiniana acerca del fin de la comunidad política es de neto corte clásico-cristiano. El fin humano consiste ante todo en el ejercicio de la contemplación intelectual dirigido a las cosas naturales, humanas, y divinas, y este fin es (análogamente, agréguese) común al individuo y a la sociedad. Se alcanza a través de las virtudes de prudencia,

²⁰⁴ L. I, cap. I: “*Republique est un droit gouvernement de plusieurs mesnages (sic), et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine*”, *cit.*, p. 27 (se respetará en las citas textuales la grafía original, que no corresponde exactamente a la francesa moderna).

²⁰⁵ En la cuestión de la definición de la comunidad política se dirime ya el sutil cambio de perspectiva que aleja al Angevino de la concepción clásica. Y aunque Bodin no haya roto con ella en forma sistemática, como lo hizo Hobbes, con todo es remarcable el modo como Bodin —en esto, al igual que Hobbes— perfila aspectos fundamentales de su propia doctrina a partir de la oposición con la escuela iusnaturalista aristotélica (sobre la contraposición dialéctica de Hobbes con la tradición aristotélica, *cf.*: por ejemplo, *Leviatán*, parte II, cap. XVII —crítica de la politicidad natural—; cap. XV —crítica de las formas de la justicia—).

ciencia y verdadera religión y se integra con el ejercicio de los hábitos morales virtuosos. Los cuales, dice insistentemente Bodin, se ordenan a la contemplación, como el cuerpo al alma. En formalidad política, esto se traduce en que territorio, habitación, alimentación, defensa, se ordenan a la virtud del apetito y al conocimiento. Tal orden, que expresa una gradación en el valor, no implica la posibilidad, ni para el individuo ni para la comunidad, de prescindir de los bienes instrumentales o subordinados, sin los cuales sería ilusoria la búsqueda de la felicidad humana. La felicidad política, concluye por último el autor, no depende de la exuberancia de bienes y poder, sino de la virtud ciudadana.²⁰⁶

3. *El concepto de familia*

A continuación Bodin estudia otro grupo social: la familia, y la define de modo análogo a como lo ha hecho con el Estado. Por otra parte, para el autor la inclusión de la familia dentro de la definición del Estado es de capital importancia. Bodin —y esto constituye un elemento doctrinalmente remarkable— insiste en lo que podríamos llamar el carácter celular de la familia dentro de la sociedad política.

Sin embargo, como se hizo a propósito de la exclusión del fin en la definición de la república, es necesario tomar debida nota de que —también al definir a la familia— el poder (paterno, en este caso) es el elemento específicamente determinante de ella como sociedad. “Familia (*mesnage*) es un recto gobierno de varios sujetos, bajo la obediencia a un jefe de familia, y de lo que le es propio”.²⁰⁷ En el gobierno de lo propio (en tanto privado y opuesto a público) radica la diferencia específica entre familia y sociedad política. Pero, en ambas, la nota común la constituye el mando; en efecto, más adelante se establece que el poder del marido sobre la mujer es la fuente y el origen de toda sociedad humana.²⁰⁸ En la concepción bodiniana, la potestad (así traducimos el término *puissance*)²⁰⁹ es el elemento fundante y constitutivo de

²⁰⁶ Bodin, *op. cit.*, cap. I, *passim*.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 39.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 52.

²⁰⁹ “El término potestad es propio de todos aquéllos que tienen poder de mandar (*commander*) a otro. Así, el príncipe, dice Séneca, manda a los súbditos, el magistrado a los ciudadanos, el padre a los hijos, el maestro a los discípulos, el capitán a los soldados, el señor a los esclavos”. *Ibidem*, p. 63.

la realidad social. Afirmaciones contestes con tal tesis son recurrentes en la obra del Angevino.²¹⁰

4. *El concepto de ciudadano*

Sobre las mismas coordenadas aparece perfilada la noción de ciudadanía. Ciudadano, dice Bodin, es el individuo libre (no esclavo) sujeto a la soberanía de otro u otros. No entraremos aquí en el análisis de los distinguos entre *citoyen* y *bourgeois*, en los que puede espigarse una introducción al tema de los derechos civiles y políticos, ni en las sugestivas consideraciones que hace el autor acerca de la diversidad cultural en la sociedad política. Nos ceñiremos a poner de relieve por dónde traza Bodin la línea definitoria de la politicidad en este tema.²¹¹

Lo que constituye la ciudadanía es el reconocimiento y la obediencia al príncipe, quien, por su parte, otorga protección y justicia a sus súbditos. Lo cual implica una restricción a la libertad del que obedece. En efecto, ser ciudadano no consiste en la posesión de algunos privilegios ni —y esto reviste particular importancia— en la participación en la cosa pública. Era allí donde, precisamente, la hacía radicar ante todo Aristóteles. Bodin se hace cargo de esta discrepancia en forma explícita, y critica al Estagirita y su definición de ciudadano como aquél que tiene parte en las magistraturas e interviene en las decisiones públicas, como miembro de un jurado o de las asambleas deliberativas. Esta definición sólo se ajusta a los regímenes populares, dice Bodin. No será entonces la posibilidad del ejercicio de la función pública el constitutivo formal de la ciudadanía, sino la obediencia al príncipe. Cabe hacer una breve puntualización. Es claro —y el mismo Bodin lo dice— que Aristóteles no afirma la participación popular en el gobierno como una nota específica de todo régimen. Su definición debe ser entendida como referida al carácter participativo de la cosa pública, e incluso del mismo mando político. Recuérdese, en tal sentido, la distinción aristotélica entre el imperio político que se ejerce sobre seres racionales y libres y el mando despótico que se ejerce sobre quienes son incapaces de conducirse

²¹⁰ *Cfr.* por ejemplo, Bodin, *op. cit.*, p. 43: “Soberanía, que es el verdadero fundamento, y el pivote, sobre el cual gira el estado de una ciudad, y de la que dependen todos los magistrados, leyes y ordenanzas, y que es la sola unión, y ligazón de las familias, cuerpos y colegios, y de todos los particulares en un cuerpo perfecto de república”. En el mismo sentido, *ibidem*, pp. 119 y 120.

²¹¹ *Cfr. Ibidem*, cap. VI, *passim*.

por sí mismos.²¹² Esa distinción atraviesa la entera doctrina aristotélica de las cosas humanas e implica el rechazo como antipolítico —mas no como empíricamente irrealizable, por lo menos en alguna medida— de la monarquía absoluta. Y esta última consecuencia (coherente, por lo demás, con los principios antropológicos y sociales del Estagirita) colisiona con la concepción política bodiniana. Es lo que se verá enseguida.

5. *El origen de la sociedad política*

Bodin vincula el *status* de ciudadano, que gira en torno de su condición de hombre sujeto a otro, con el origen de las repúblicas, origen que el Angevino, en la misma línea que sigue su pensamiento, coloca en el ejercicio del poder o, a secas, en la fuerza.

Para el autor es la razón natural la que señala la violencia como la fuente de la vida política.²¹³ A la hora de respaldar su aserto, Bodin mismo recurre

²¹² Nos hemos referido a los fundamentos antropológicos de la riquísima distinción práctico-normativa entre el imperio político y el mando despótico en *La racionalidad de la ley*, Buenos Aires, 1995, esp. cap. II. (se hallan, entre otros lugares, *Ética Nicomaquea*, 1102 b 25-1103 a 1), y en “Brève analyse de l’empire de la loi”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1997-4.

²¹³ Debemos decir, por nuestra parte, que tal afirmación parece encontrar respaldo, sí, en la concepción “kratocéntrica” asumida por Bodin, mas no en los primeros principios de la razón natural a los que él apela; por lo menos, si se entiende por “razón natural” lo que la tradición ciceroniana y tomista ha aceptado como tal, *i. e.*, la ley natural como orden de preceptos fundados en las exigencias teleológico-perfectivas de la naturaleza humana (reconocido paradigma de esta concepción hallamos en *Summa Theologiae*, I-IIae., c. 94, a. 2). Cabe agregar que la sobrevaloración doctrinal de la fuerza, y su consecuente inclusión como contenido de la ley natural —y aquí no nos detenemos a señalar su origen cosmovisional y sentido teorético—, conoció, contemporáneamente a Bodin, otro gran ejemplo en el teólogo isabelino Richard Hooker (1553-1600). El concepto de naturaleza y ley natural de Hooker trasunta, como estudiamos en otra parte (*cf.* “Locke y la esencia de lo político”, *Circa humana Philosophia*, Buenos Aires, 1998-2), la influencia del pesimismo antropológico luterano y el opacamiento del sentido intrínsecamente perfectivo de la vida política, tal como Aristóteles lo había sostenido. La fuerza, como factor causal de la vida social, se introduce como contenido de la ley natural a partir de una conceptualización de lo *natural* en la que el fin humano valioso ya no actúa como última diferencia específica de la norma universal. Por el contrario, se considera “de ley natural” a lo usual (o no infrecuente), con lo cual se privilegia el elemento empírico-eficiente por sobre el teleológico-esencial. Así, por ejemplo, en esa línea podría decirse que “es natural sacar provecho a costa del débil”. Respecto del concepto de naturaleza en función de la natural politicidad véase cap. I de la Parte I.

a argumentos de autoridad, consistente en el testimonio de algunos autores, como Tucídides, Plutarco, César y Solón. Ellos habrían afirmado que “los primeros hombres no tenían honor ni virtud mayor que matar, masacrar, robar o someter” a otros.²¹⁴ Sin entrar a dirimir si todos esos autores afirmaron con alcance universal la tesis de la violencia como origen de lo político en tanto tal, es ilustrativo que el Angevino reconozca que tal posición no es unánimemente sostenida, y que cite en contra de ella a Heródoto, Demóstenes, Cicerón y Aristóteles. En cuanto a Tucídides, a quien cita en su aval en primer lugar, no es ocioso recordar que constituyó una de las principales fuentes de Hobbes, quien lo tradujo al inglés.²¹⁵

En el libro IV, dedicado precisamente a las mutaciones de los Estados, se comienza la exposición reiterando la misma idea. El elemento material a partir del que se originan las repúblicas puede ser una familia, que se amplía y extiende, o una multitud reunida imprevistamente, o una antigua colonia, antes parte de otra república. Pero lo que formalmente define la fundación de la sociedad política lo constituyen, según Bodin, dos órdenes de fenómenos, ambos específicamente ligados con las relaciones de mando y obediencia. El primero consiste en la sujeción voluntaria a otros, en cuyas manos se abandona la total libertad de que antes se gozaba. En tales casos, el poder podrá ejercerse sea de acuerdo con ciertas leyes o condiciones, sea de manera absoluta (*par puissance souveraine sans loy*). El segundo consiste, lisa y llanamente, en “la violencia de los más fuertes”, que establece la república.²¹⁶

Cuando se refiere a los cambios (*changements*) de las repúblicas, las líneas de fuerza de la argumentación bodiniana discurren sobre las mismas coordenadas. En efecto, el cambio de “república” tiene lugar cuando y en la medida en que mute la estructura del poder, entendida como forma de gobierno; es lo que Bodin llama cambio de “estado” (*estat*). Para que se dé tal cambio es irrelevante que muten las costumbres, religión, territorio y leyes; ello sólo constituiría, dice Bodin, una mera “alteración”. Para que haya

²¹⁴ Y continúa: “Después de que la fuerza, la ambición, la avaricia, la venganza hubieron armado a unos contra otros, el resultado de las guerras y combates, dando la victoria a unos, hacía a otros esclavos, entonces la plena y entera libertad que cada uno tenía de vivir a su gusto se convirtió en pura servidumbre, y del todo quitada a los vencidos; y disminuida respecto de los vencedores, en tanto prestaban obediencia a su jefe soberano. Y aquél que no quería dejar algo de su libertad, por vivir bajo las leyes y mando de otro la perdía del todo”. Bodin, *op. cit.*, pp. 112 y 113.

²¹⁵ *Ibidem*, cap. VI, pp. 112-114.

²¹⁶ El soberano, dirá más adelante (*ibidem*, cap. IX), después de Dios, sólo depende de su espada. Y no son soberanos los príncipes feudatarios, tributarios o protegidos por otro.

cambio, en sentido radical, sólo cuenta el pasaje de una a otra forma de gobierno: el cambio de soberanía.²¹⁷ Ahora bien, si nos atuviéramos a la doctrina de Aristóteles, cabría sostener que el cambio de ente (en este caso, la comunidad) supone cambio en la forma. A partir de tal premisa, puede entonces afirmarse que, en Bodin, la forma de la sociedad política no consiste en la totalidad del orden comunitario, sino, exclusivamente, en la forma de las relaciones de mando y obediencia.

De estas consideraciones sobre el origen de la república surge la misma conclusión que se ha constatado *supra*: el poder soberano es el constitutivo formal de la sociedad política. Y la constituye como tal independientemente de las dimensiones del territorio y de la consagración religiosa.²¹⁸

6. El concepto de soberanía. Conclusión

La noción de autoridad política, así como la de sus límites y funciones, reviste para nosotros una importancia menor a la de la identificación del papel que juega el poder dentro de la realidad del Estado. Con todo, teniendo en cuenta, fundamentalmente, la evolución que sufrirá la concepción del poder en la obra de Hobbes²¹⁹ resulta pertinente esbozar una caracterización de la doctrina bodiniana de la soberanía.

²¹⁷ *Ibidem*, L. IV, cap. I, pp. 7 y ss. Se trata, fundamentalmente, de los cambios que pueden darse entre monarquía, aristocracia y “estado popular”. ¿Alude Bodin con *république* a la comunidad o al régimen de gobierno? Seguramente la primera interpretación es la correcta. Por otra parte, carecería de sentido afirmar que el régimen cambia cuando lo hace la forma de gobierno, ya que casi equivaldría a decir que el régimen cambia cuando cambia el régimen. Pero la duda que aquí planteamos viene generada por la lectura del texto, *i. e.*, por la doctrina misma de Bodin, que asimila la comunidad política al poder (soberano).

²¹⁸ Respecto de estos dos puntos, así como del rechazo de la soberanía universal del emperador, *cf.* cap. IX. En ese capítulo Bodin pone en tela de juicio, incluso, el carácter de soberano *simpliciter* del emperador del Sacro Imperio, ya que su poder derivaba de las “*assemblees des estats de l’empire*”, p. 254. No entramos aquí en la cuestión histórica de si acaso —y hasta qué punto— la condición de francés de Bodin lo lleva también a afirmar que Carlos V (de quien Francia fue inveterada enemiga) “*n’avoit rien où il fust absolument souverain*”, p. 252. Sea como fuere, no puede dejar de señalarse el sentido absolutista de la identificación de poder supremo (“soberanía”) con desligamiento total de la voluntad comunitaria, expresada a través de sus órganos sociales y políticos constitucionalmente establecidos. (*cf.* nota siguiente, sobre Hobbes).

²¹⁹ En ella el poder del soberano (que no es sino el legislador, se trate de un hombre o de una asamblea) queda liberado de toda normatividad superior a su propia voluntad, sea la de la ley natural (que es traducida por —y termina identificándose

“La soberanía es potestad absoluta y perpetua de una República, que los latinos llaman *majestas*”, dice nuestro autor, y agrega enseguida que su definición no ha sido tratada antes por filósofo ni por jurisconsulto alguno. La nota de perpetua es esencial a la soberanía, pues ella no consiste en una comisión o mandato temporario y/o revocable que ha de resignarse en cierto momento. Un dictador romano, un emperador de los primeros tiempos, o un magistrado elegido por el pueblo, afirma Bodin, no son soberanos. A lo cual deben agregarse ciertas precisiones. Si el magistrado conserva su poder más allá del plazo, de grado o por la fuerza tiránica, es soberano. El soberano es *propietario*²²⁰ y no *depositario* del poder, y lo ejerce en forma vitalicia. Por ello sí se llama soberano al príncipe que ha recibido del pueblo todas las prerrogativas del poder de manera definitiva y no a título precario. Por su parte, la nota de absoluta alude a que la autoridad del príncipe no reconoce otras sujeciones fuera de la ley natural y la divina. Aquí se introduce el tema clave del carácter de *legibus solutus* del poder político frente a todo el derecho positivo, excepto las leyes fundamentales del reino, como —en Francia— la ley sálica.

La función esencial de la soberanía se dirime en torno de la relación entre poder y ley positiva, y en la caracterización de ésta como un mandato del soberano. En efecto, es de resorte específico del soberano el promulgar y derogar leyes civiles sin mediar el consentimiento de los súbditos.²²¹ He ahí la primera “marca de la soberanía”: si quien ejerce la autoridad normativa lo hace bajo la de otro, es súbdito; si responde al senado o al pueblo, entonces no es soberano. Es pertinente resaltar el carácter de imposición que, en este autor, asume la ley; afirma explícitamente, en efecto, que la ley es establecida por poder, y, en general, contra el parecer de los súbditos.²²² La

con— la ley positiva) sea la de la ley de Dios (de la que el soberano es único intérprete). Cfr. *Leviatán*, p. II, cap. XXVI (“De las leyes civiles”). Las consecuencias doctrinales de la dinámica absolutista no aparecen tan acusadas en Bodin, quien, como se dirá enseguida, reconocía —por lo menos en principio— ciertos “topes normativos” a la voluntad soberana.

²²⁰ Respecto de la concepción de la potestad pública como algo pasible de ser poseído, que la misma escolástica aristotélica llegó a compartir en el S. XVI (es, por ejemplo, el caso de Suárez), es certera la crítica de Louis Billot a tal reificación de la función de la autoridad (cfr. “De originibus et formis principatus politici”, trad. de Guido Soaje Ramos y Manuel Ferreyra, en *Ethos*, vol. 4/5, Buenos Aires, 1976-77).

²²¹ Para este punto, cfr. *Ibidem*, L. I, cap. VIII, *passim*.

²²² Cabe recordar, a este respecto, que, contrariamente a Bodin, para Tomás de Aquino la ley constituye “cierto pacto (*quoddam pactum*)”, cuyo incumplimiento por el gobernante torna ilícita su acción (*Super ad Romanos*, 13, 1). Esta idea se respalda en la afirmación de que la ley, en esencia, es una “*ordinatio rationis ad bonum communem*” (*Suma*

costumbre, por el contrario, nace del consenso inveterado de la comunidad. Pero no puede derogar la ley, y su vigencia depende de la aceptación del príncipe, en cuyas manos está el derogarla cuando lo desee.

Majestas es el nombre latino de la soberanía, y el título de majestad sólo corresponde al soberano, cuyas funciones propias no pueden cederse, ni alienarse, ni prescribir. De esta manera concluye Bodin el primero de *Les six livres de la République*, en el que se halla el corazón de su doctrina sobre el poder en la sociedad política.

Así pues, y en conclusión, Bodin afirma el carácter constitutivo del poder respecto de la sociedad y, por consiguiente, la prelación (ontológica) de aquél sobre ésta.

III. UNA OBJECCIÓN EMPÍRICA TOMADA DEL DERECHO POSITIVO: LA EXISTENCIA DE UNA COMUNIDAD POLÍTICA COMO PRESUPUESTO DEL PODER Y DE LAS COMPETENCIAS JURÍDICAS (EL FALLO “MAASTRICHT” DEL BUNDESVERFASSUNGSGERICHT)

1. *La sentencia “Maastricht” y su sentido principal*

Con posterioridad a la creación institucional de lo que hoy conocemos como Unión Europea, el *Bundesverfassungsgericht* (Tribunal Constitucional) del Estado alemán produjo un relevante fallo que la doctrina denomina de idéntica manera al tratado que dio origen a la nueva entidad política: “Maastricht”.²²³ Vale aclarar que no es nuestro propósito discutir la actual naturaleza política y jurídica de la Unión Europea, ni intentar una visión retrospectiva o prospectiva sobre su proceso de integración. Tampoco nos interesa aquí el asunto particular que motivó la sentencia, ni asimismo la pertinencia de la decisión del tribunal acerca de la cuestión concreta que se ventilaba. Sí, en cambio, los argumentos racionales (político-jurídicos) que se esgrimen para fundar la prelación en que se halla la comunidad política respecto de los órganos de poder y de sus correspondientes facultades (competencias) jurídicas. Es decir, la fundamentación del ejercicio y de la legitimidad del mando en la previa existencia de una comunidad política (cuyas

Teológica., I-IIac., q. 90, a. 4); así como la de que la *vis directiva* de las normas obliga también al príncipe (*ibidem*, q. 96, a. 5), y en toda la doctrina de la legitimidad de origen, ya básicamente trazada por el mismo Aquinate en *In II Sententiarum*, disp. 44, q. 2, a. 2.

²²³ Tribunal Constitucional Alemán, 2a. Sala (integrada, entre otros, por los jueces Mahrenholz, Böckenförde, Klein, Graßhof, Kruis, Kirchhof); sentencia del 10 de octubre de 1993. *Cfr.* *BverfGE*, t. 89, pp. 155 y ss.

exigencias de orden tornan obligatorios al poder y al derecho). Vale la pena detenerse en cómo se planteó, de raigambre en última instancia ontológica, se induce a partir de una decisión del derecho positivo vigente, esto es, a partir de la misma realidad empírica de la subordinación política y de las normas efectivamente vinculantes.

2. *La cuestión que se juzga*

El eje del fallo gira en torno de sí, como se pretende en la queja, la ley de adhesión al tratado de Maastricht ha derogado derechos constitucionalmente reconocidos al ciudadano alemán, tales como el derecho a una representación (*Vertretung*) democráticamente legitimada en el parlamento y el derecho a participar en el ejercicio del poder del Estado (derechos establecidos por el a. 38 inc. 1 de la *Grundgesetz*). Tal habría sido la consecuencia de transferir competencias esenciales del parlamento alemán a órganos de la Unión; la cual, asimismo, parecería incluso detentar una *Kompetenz-Kompetenz*, es decir, facultades que podrían ampliarse *ad libitum* por los órganos de la Unión (se trataría de una facultad soberana en cabeza de los órganos comunitarios). Si esto fuera así, habrían sido derogados aquellos derechos fundamentales, ya que la facultad de extender competencias haría ilusoria la pretensión del pueblo alemán de ejercer la conducción del Estado a través de representantes por él elegidos (A II 1 a).²²⁴

3. *La clave política de la decisión*

El fallo reconoce como admisible este reclamo contra la ley de adhesión a Maastricht (B), pero, con todo, lo declara improcedente (*unbegründet*). En efecto, el tratado crea una unión de Estados cuya identidad nacional reconoce, y no un Estado europeo. La Unión carece de la *Kompetenz-Kompetenz* y sus funciones —aquí se introduce un argumento clave del fallo— obedecen al principio de la autorización particular (*Einzelermächtigung*), y se hallan limitadas a competencias específicas. De donde se sigue que toda extensión de funciones o facultades dependa de una reforma o adición al tratado, la cual, a su vez, dependerá de la aprobación de cada Estado miembro (C).²²⁵

²²⁴ Dentro de este derecho del pueblo alemán a “ejercer” el poder del Estado se halla el derecho fundamental a decidir cuestiones trascendentes por medio de un plebiscito constitucionalmente normado (*cf.* A II 2. b).

²²⁵ Sobre la *Einzelermächtigung*, *cf.* II. 2 a): todos los órganos de la Unión reciben sus competencias y funciones de una autorización particular normada por el tratado

Por otra parte, aunque la exigencia de “legitimación democrática” —con el trasfondo de autodeterminación soberana (autárjica)²²⁶ que implica respecto del Estado alemán— supone la ilicitud de renuncia a ciertas facultades supremas (C I 1 y 2), sin embargo la constitución autoriza una limitada y específica transferencia de funciones supremas (*Hoheitsbefugnisse*) a un órgano comunitario, presupuesta una decisión legal de los cuerpos representativos del Estado (parlamento y consejo federal).²²⁷ Esto comporta que la cesión de competencias y funciones no vulnera la integridad constitucional, como así tampoco atenta contra el principio de “legitimación democrática”. Ni la una ni el otro, en efecto, vetan la integración en comunidades interestatales, a condición de que esas funciones y facultades supremas sean ejercidas con el consentimiento de los pueblos de los Estados miembros (C I 2 a y b 1).

Así pues, para el Tribunal Constitucional, el reclamo es improcedente. Pero lo es en tanto y en cuanto la comunidad política involucrada en el proceso de integración (en este caso, el Estado alemán) no consienta en ceder en forma definitiva sus facultades decisorias últimas en provecho de un órgano de poder multilateral. Lo cual implica que este órgano no podrá ejercer sino aquellas funciones que le sean encomendadas por los Estados miembros. En consecuencia, este órgano —a cargo de las funciones de coordinación autorizadas por sociedades políticas que no han renunciado a su condición de tales— no es sujeto de poder político en sentido estricto (como último y supremo), y no lo es precisamente por el hecho de que no es órgano de una comunidad política sino de una unión de Estados.

4. *Los principios políticos en juego*

Vayamos a los términos en que el Tribunal presenta el eje de esta cuestión principal. El desempeño del poder supremo en una unión de Estados se funda en la autorización que los miembros soberanos hacen recaer en los órganos comunitarios; son las comunidades políticas *stricto sensu* las que actúan en última instancia en el ámbito interestatal y, así, comandan el proce-

(artículo E); sólo dentro de los límites de las funciones asignadas y de los fines normados por el tratado puede la Unión ejercer sus poderes (artículo 3 b EGV)

²²⁶ Sobre la propuesta del término “autarjía” como propio (metafísico) de la comunidad política, entendida como capacidad, derecho y acción de autogobierno político independiente *cf.* Castaño, Sergio R., *El Estado como realidad permanente*, Buenos Aires, 2003 y 2005, especialmente cap. VI.

²²⁷ En el mismo sentido II. 2.

so de integración. Un poder comunitario de tal naturaleza, a saber basado en la voluntad política de varios pueblos asociados, presupone que el órgano a cargo de su ejercicio representa a los gobiernos de los Estados miembros. Por ello, para que sea posible la actuación de los órganos europeos, debe quedar claramente establecido qué alcance y medida de la extensión del ejercicio de derechos supremos han sido aprobadas por el legislador alemán.²²⁸ Caso contrario, se habría producido una “autorización general”, es decir, una cesión definitiva de facultades supremas, la cual invalidaría —por inconstitucional— la acción de los órganos europeos (C I 2 c y C I 3). Si éstos pretendieran extralimitarse en sus atribuciones e ir más allá de lo establecido por el tratado suscrito por Alemania, tales actos carecerían de valor jurídico en el ámbito soberano alemán (C 3).²²⁹ La república federal de Alemania, agrega el tribunal más adelante, es miembro de una unión de Estados, cuyo poder deriva de los Estados miembros. En el ámbito soberano de Alemania, ese poder sólo puede tener efectos vinculantes merced a la voluntad conforme del ordenamiento jurídico alemán expresada en la ley de adhesión al tratado. Tratado del que Alemania —recuerda el tribunal— es uno de los “señores” (C II 1. a y C II b 6).²³⁰

El principio de autorización particular (o específica, o restringida) se compone con el principio de “atingencia en las relaciones”, que busca resguardar la identidad nacional de los Estados miembros a través de una defensa de las atribuciones de sus parlamentos frente a posibles excesos de las reglamentaciones europeas, y, por último, con el de subsidiariedad. Este principio, al que el fallo le dedica varios pasajes, tampoco pierde de vista la preservación de la identidad nacional de los miembros y (aunque siga siendo siempre necesaria la atenta vigilancia de los poderes de los Estados miembros) la evitación de la erosión de sus atribuciones. Se halla contractualmente normado y faculta a obrar a los órganos de la Unión respecto de aquellos cometidos que, siendo parte de los objetivos políticos de los miembros, con todo escapan a los medios de consecución que éstos puedan arbitrar individualmente (C II 3 c). Pero “las facultades de los Estados particulares son la regla, la de la comunidad la excepción” (C II 2 a). Observe-

²²⁸ Más adelante, en C II 3 b), el tribunal explicita que el tratado no sólo determina los fines de los órganos europeos, sino que también delimita objetivamente sus funciones y facultades en el nivel de los medios.

²²⁹ II. 2 d 2)

²³⁰ En el último paso se dice: “Cada una de esas modificaciones o extensiones presupone, sin embargo, que los Estados miembros adhieren de acuerdo con sus precedentes constitucionales”.

mos que el principio de subsidiariedad, aplicado al ámbito de una unión de Estados, es análogo pero no idéntico frente al mismo principio regulando las relaciones entre el Estado y los cuerpos infrapolíticos. Nótese cómo la “carga decisoria” respecto de cómo y cuándo obrar —que en el ámbito del Estado es de resorte prudencial exclusivo de los órganos de éste, y excluye la participación del cuerpo intermedio— aquí aparece fuertemente amortiguada por la condición estatal de los grupos cuya acción complementa. En definitiva, el factor decisorio continúa en manos del Estado, aunque aquí se halle “bajo” el órgano de la Unión, ya que son los Estados miembros los que han previa y restrictivamente normado los ámbitos y procedimientos de acción del órgano supletorio.

El tratado no determina una *Kompetenz-Kompetenz*, y no lo ha hecho porque no identifica la voluntad concorde de las partes con la existencia de un sujeto jurídico independiente (*selbständiges*) que debe ser considerado titular de competencias (C II. 2 b 1). Ahora bien, si la Unión no constituye un nuevo sujeto portador por sí mismo de competencias originarias, es porque su entidad (socialmente categorizada) no alcanza el rango de una comunidad política: sus relaciones fundamentales, decimos nosotros, lo son aún las de coordinación, por ello sus órganos no pueden hallarse investidos de supremacía jurídica. En palabras del tribunal, el tratado no crea a la Unión como un sujeto jurídico independiente, sino un “nombre” (*Bezeichnung*) para el obrar común de los Estados miembros (C II 2 b 2). Cabría acotar por nuestra parte, interpretando el contenido lógico-ontológico de semejante proposición, que la Unión sólo tiene el nombre de una *Gemeinschaft*; es decir, es comunidad en sentido impropio. Las auténticas comunidades son los Estados. En efecto, dirá también el tribunal, los sujetos sociales que “insuflan vida” a la Unión son las diversas comunidades políticas signatarias del tratado (C II 2 d 2 1). Hasta aquí, la posición del tribunal respecto de cuál sea la naturaleza política de la Unión, posición que él juzga es compartida tanto por los órganos europeos como por los demás Estados miembros (C II b 6).

5. *El determinante supraconstitucional de los vínculos europeos*

En el punto C II 1 a), el tribunal había dicho que las competencias y facultades que desempeña la Unión y sus correspondientes órganos por cesión de los Estados son, en lo esencial, atribuciones propias de una comunidad económica, que se manifiesta principalmente bajo la unión monetaria. Y se ha visto cómo la previa estructura política subyacente a la Unión encuadraba y acotaba las facultades de sus órganos. Además de este diagnóstico

institucional del presente europeo, el tribunal hace una suerte de prognosis sobre el posible futuro de la Unión, fundada a la vez en los principios del orden político y en la experiencia histórica. En efecto, trae a colación el ejemplo del Estado confederal alemán del segundo Imperio. En él, la unión económica sucedió a la unión política del Imperio. Previamente a 1871-3 habían existido por siglos entre los Estados alemanes una unión aduanera y múltiples relaciones comerciales, pero sólo se operó la unión monetaria tras haberse constituido la comunidad política. Ahora bien, en el momento actual del proceso europeo, el mantenimiento del *status quo* o el tránsito a una etapa de más plena integración, como ocurrió en el caso anterior, no estriba en una cuestión constitucional, sino que depende de una decisión política, establece el tribunal (C II f). Decisión que se identifica con el criterio que adopten los Estados a través de sus órganos representativos, ya sea en el sentido de mantener la unión monetaria sin unidad política, o en el de operar la integración política en sentido propio, a la manera en que se verificó en el caso del segundo Imperio alemán —es decir, constituyendo un Estado—.

Pero hasta el momento, para decirlo con términos del tribunal, no hay un Estado europeo que integre al pueblo de Europa, sino una unión de Estados europeos independientes (II). He allí el fundamento último de la limitación de las facultades de los órganos de la Unión.

6. *Corolario. La secuencia ontológica del orden político:
bien común-Estado-autoridad-derecho positivo*

Recapitulemos los principales elementos del fallo comentado que sirven para ilustrar el principio objeto de nuestro análisis. El *Bundesverfassungsgericht*, interpretando la ley fundamental, define que las cesiones de funciones producidas por los acuerdos comunitarios jamás podrán violar el principio democrático sobre el que se apoya el ordenamiento constitucional alemán. Tal principio no impide la pertenencia a una comunidad internacional, pero la legitimación emanada del pueblo y la influencia sobre el poder soberano, ejercitadas también en el interior de la unión de Estados, constituye la condición preliminar de tal pertenencia. Luego, si una unión de Estados democráticos asume funciones soberanas y ejercita a tal propósito competencias soberanas, serán los pueblos de los Estados miembros los que, ante todo, deberán legitimar aquello por medio de los parlamentos nacionales. En efecto, la acción de los órganos europeos es reconducible a los parlamentos de los Estados miembros, además de la legitimación democrática mediante el parlamento europeo elegido por los ciudadanos. La razón estriba en que el tratado de Maastricht crea una Unión de pueblos estatalmente organizados,

mas no un Estado europeo. De modo que la ampliación de las competencias de la Unión debe acompañarse de pareja ampliación de la legitimidad democrática a nivel de los Estados miembros, so pena de volver inválida toda otra transferencia de competencias, estatales o regionales. El sentido de estas afirmaciones es pasible de ser traducido a términos técnicos universales: mayores competencias (de los órganos de autoridad) presuponen mayor integración (en comunidad política). Pero, mientras no se produzca una integración política plena (es decir, la conformación de *una* comunidad política), es el tribunal alemán quien garantiza a los ciudadanos alemanes una tutela efectiva de sus derechos fundamentales frente al poder de la Comunidad, y, además, es ese órgano del Estado alemán quien ejerce la propia jurisdicción sobre la aplicación del derecho comunitario.

Así pues, según la sentencia del máximo tribunal alemán, los Estados europeos (por lo menos hasta la fecha del fallo) no han renunciado al derecho a conducir su vida jurídica de acuerdo con decisiones emanadas de sus propios órganos de dirección, los cuales presuponen, a su turno, la existencia de una comunidad política. De todas maneras, sea cual fuere la situación de la Unión Europea en el devenir de los acontecimientos, en lo que a nuestras conclusiones se refiere, la importancia del fallo radica en constituir un claro caso empírico-positivo de la secuencia ontológica que subyace a la existencia de todo ordenamiento jurídico: porque hay un bien común convocante —completo y concreto—, hay comunidad política (comunidad autárquica); *porque hay comunidad política, hay órganos supremos de conducción, legislación y jurisdicción (potestad política)*, y porque hay potestad política hay —por producción o reconocimiento— derecho concreto (es decir, positivizado).

III. LA SOLUCIÓN DE LA ESCOLÁSTICA ARISTOTÉLICA:

LA POTESTAD POLÍTICA COMO FUNCIÓN DEL TODO COMUNITARIO

1. *El eco de la cuestión en las Partidas*

La sabiduría tradicional recogió bajo forma casi proverbial la síntesis que cifra la prelación ontológica de la comunidad política sobre el poder de régimen. Dice, en efecto, el rey Alfonso X “el Sabio” (siglo XIII):

Complidas et verdaderas razones mostraron los sabios antiguos porque convino que fuese rey, demás daquellas que desuso deximos del emperador... Et una de las razones que mostraron porque convino que fuese rey es ésta: que todas las cosas que son vivas traen consigo naturalmente todo lo que han meester et que les conviene, et non han meester que otri gelo acarree dotra

parte... Mas el home de todo esto non ha nada para sí a menos de ayuda de muchos que lo busquen et le alleguen aquellas cosas qual convienen, et este ayuntamiento non puede seer sin justicia, la que non podríe ser fecha si non por mayores a quien hobiesen otros que obedescer...²³¹

Trataremos de explicar el contenido principal del *dictum* alfonsiano recurriendo a la respectiva doctrina de uno de los más destacados filósofos políticos aristotélicos, el español Francisco Suárez.

2. *La justificación del poder a partir de la necesidad natural de la comunidad política en Suárez*

La potestad política viene exigida por la necesidad de cumplimiento del fin de la *polis*. Pero, a su vez, la *polis* viene exigida por el cumplimiento de los fines humanos (naturales, en el sentido de “mundanales”), afirma Suárez. Así pues, el preámbulo justificativo de la existencia del poder está constituido por la natural exigencia de la vida política; dicho en otros términos, la necesidad y naturaleza del poder se fundan, en última instancia, en la politicidad natural. Pasemos una sintética revista a la respectiva doctrina suarista.

A. *Planteamiento de la cuestión*

La cuestión de la existencia del poder político (*potestas jurisdictionis*) aparece encuadrada en Suárez dentro de una formalidad ético-política, es decir, se trata de determinar si es lícito que un hombre obedezca a otro, o si esto contraría la natural libertad y dignidad del hombre, así como el orden natural.²³² O si, en definitiva, el poder se origina en la necesidad de conjurar las consecuencias de un defecto moral de los hombres (en el dogma cristiano, la caída que consiste en el pecado original que dañó la naturaleza humana). En este último caso, el poder político sería lícito en el actual estadio histórico de la naturaleza humana (signado por el pecado), en la medida en que se encontraría fundado en la previa presencia de un mal.²³³ Al respecto, Suá-

²³¹ Tomado de *Partidas*, 2, 1, 7 (citadas por Beneyto Pérez, Juan, *Textos políticos españoles de la baja edad media*, Madrid, 1944).

²³² *Cfr. Defensio fidei*, III, 1, 1, pp. 5 y 6; se utiliza la ed. de ese libro por Luciano Pereña y Eleuterio Elorduy con el título de *Principatus politicus*, Madrid, 1965.

²³³ En tal hipótesis, cabría analogar o reducir la necesidad de la potestad de régimen a la del derecho penal, fundado en la posición (actual o eventual) de conductas gravemente antijurídicas. El planteamiento debe ser visto en su esencialidad, sin de-

rez cita la paradigmática y autoritativa objeción de Gregorio Magno.²³⁴ La prelación de unos hombres sobre otros, es decir, el mando, decía este papa, se origina en la diversidad de méritos de cada uno, y esta diversidad es causada por las faltas morales (*ex vitio*). Los padres del género humano (antes del pecado original) son recordados como pastores de ganado, mas no como reyes de hombres; pues el hombre tiene por naturaleza prelación sobre los animales, y no sobre otros hombres.²³⁵

Pero las tesis de Suárez son taxativas: el poder temporal del magistrado civil es justo y condicente con la naturaleza humana;²³⁶ el principado político es justo y legítimo;²³⁷ la potestad es algo en sí mismo bueno (*est simpliciter res bona*) y digno de gran estimación.²³⁸ Como también dirá enseguida, la potestad política es necesaria con necesidad de fin, es decir, obligatoria. A su vez, esto último comporta que deba haber autoridad en la sociedad, y, en consecuencia, que ella deba ser obedecida por los ciudadanos.

B. *La necesidad de la comunidad política*

La razón de la anterior afirmación la halla Suárez expuesta en Aristóteles, y desarrollada por Tomás de Aquino y Juan Crisóstomo. Hay una inclinación natural y recta en el hombre a vivir en comunidad, ya que es un animal social. Tal inclinación se concreta, en la formación de dos grupos sociales, a saber, la familia, comunidad imperfecta, y la ciudad, comunidad perfecta. La primera no basta para reunir en su seno todos los medios y servicios necesarios como para satisfacer todo lo exigido por la vida humana, y mucho menos se basta para el alcanzar el conocimiento de todo cuanto es necesario saber. A esta primera razón Suárez agrega, pero en segundo término, la conveniencia de la unión para la mutua defensa, y la paz.²³⁹

tenerse en el hecho que la explicación del mal humano (moral) sea hecha por Suárez desde una perspectiva cristiana. Planteada en su esencia, la pregunta viene a resultar similar a la que formularon o asumieron implícitamente —cada cual a su manera— Hobbes, Locke, Kant y el marxismo. Y la respuesta, como veremos, será contraria.

²³⁴ *De legibus*, III, I, 1, pp. 6 y 7 (ed. de Luciano Pereña y V. Abril, Madrid, 1975).

²³⁵ Magno, Gregorio, *Expositio moralis in Beatum Iob*, lib. XXI, cap. 10.

²³⁶ *De legibus*, III, I, 1, p. 6.

²³⁷ *Principatus politicus*, III, 1, 1, p. 5.

²³⁸ *De legibus*, III, III, 4.

²³⁹ *De legibus*, III, I, 3. La necesidad de la vida política (es decir, el sentido de la politicidad natural), como en toda la escolástica aristotélica clásica, aparece anclada antes en un peraltado bien espiritual a obtener que en un mal físico a evitar. En otros térmi-

Del principio de politicidad natural fundado en la necesidad del bien común político se desprende la respuesta del Eximio a Gregorio Magno. Éste se habría referido a la potestad de gobierno, pero entendida como facultad y ejercicio de la coacción. Sólo en ese sentido concede Suárez que quepa aceptar la legitimación del poder por el mal moral. Pues la función directiva del poder político habría existido incluso en estado de inocencia. En efecto, la exigencia de la vida social y de todo lo que es necesario a ésta para su conservación no se explica por el pecado ni por desorden alguno, sino por la condición humana, dado que el hombre es un animal social y político, y la sociedad política, a su vez, exige el ejercicio de la potestad pública.²⁴⁰

C. *La naturalidad de la potestad política*

Así pues, por su capacidad de alcanzar solidariamente todos los bienes humanos (terrenales) necesarios para la perfección de los hombres, esta comunidad es *perfecta* o *autárquica*,²⁴¹ es decir, autosuficiente en el orden temporal. Pero si la comunidad política es natural —en el sentido antedicho,

nos, antes en el desarrollo de las virtudes morales e intelectuales que en la necesidad de seguridad. Decía, en efecto, Roberto Bellarmino que aun cuando el hombre hubiese podido subvenir a sus necesidades vitales y alcanzado la protección de los peligros, con todo siempre le habría sido necesaria la vida política, pues sin ella no habría podido actualizar sus principales potencialidades espirituales (cfr. *De laicis, sive saecularibus*, en *Opera omnia*, París, 1870, t. III, pp. 10 y 11). Otro célebre contemporáneo de Suárez, Juan de Mariana, afirmaba como acicates de la constitución de la comunidad perfecta a la necesidad de conseguir lo útil para la vida y la defensa ante el peligro. Con todo, el principal bien asequible en la vida política era la amistad y la caridad sociales (podríamos interpretar, en términos agustinianos, que Mariana se refiere a la *paz* en sentido perfecto pleno) —cfr. *De rege et regis institutione*, reimpr. fotomec., Darmstadt, 1969, pp. 16-22—. En este punto se dirime una verdadera divisoria de aguas. El aristotelismo clásico —de Cicerón a Altusio—, al contrario de lo que hemos visto en Bodin y mencionado de Hooker —para no hablar, obviamente, de Hobbes, Locke o Pufendorf— ancla el quicio de la politicidad natural en los bienes de justicia, amistad y sabiduría, que coronan las perfecciones del bien común político.

²⁴⁰ Cfr. *De legibus*, III, I, 12. El argumento suarista reconoce el explícito y doctrinalmente idéntico precedente del Aquinate en *S. Th.*, Ia. 96, 4, y éste, por su parte —y en la medida en que podía afirmarlo un precristiano—, de Aristóteles, en *Pol.* 1332 a 7-27, quien diferencia la vida buena (política) —causada por un bien en sí— del derecho penal, necesario para conjurar o remediar un mal.

²⁴¹ Sobre las nociones de “autarquía” y “perfección” de la comunidad política en Vitoria y Suárez, cfr. nuestro *El Estado como realidad permanente*, Buenos Aires, 2003 y 2005, cap. VI.

v.gr. de ordenada a dar satisfacción de todas las exigencias de la naturaleza humana—, luego no puede faltarle todo lo necesario para su existencia y conservación. Suárez repite aquí el clásico: “*natura non deficit in necessariis*”. Para nuestro autor, la necesidad del poder de régimen en la comunidad política adquiere el rango de principio *per se notum*, esto es, de evidente en sí mismo, una vez comprendidos los términos que enuncian la realidad múltiple y compleja de la comunidad política y de su fin.²⁴² Desde un punto de vista metafísico, el razonamiento de la escuela acerca de la *naturalidad* (necesidad de fin absoluta) del poder viene a afirmar lo siguiente. Si la naturaleza del hombre impone la asecuración de ciertos bienes para su perfección personal, y estos bienes sólo se obtienen mancomunadamente en la sociedad política; pero, a su vez, esta sociedad exige para su existencia un medio ordenador de las conductas; luego, no podrá faltar ese medio, consistente en la potestad de régimen, cuya función es preceptuar y castigar. Así pues, en formalidad metafísica, la potestad constituye una propiedad de la comunidad política, como lo determina el mismo Suárez.²⁴³ Nótese que el argumento no postula una necesidad deóntica desvinculada de la realidad empírica. Antes bien, lo que busca es explicar el dato de la experiencia histórico-social, que nos muestra inapelablemente la acción del poder político en el seno de toda comunidad autárquica. Y lo explica apelando al reconocimiento de la necesidad del medio sin el cual no se daría el fin que los hombres buscan en su concreta vida social. Por su parte, en formalidad teológica, el célebre paulino sobre el poder, a saber, *Omnis potestas a Domino Deo est*, requiere ser interpretado según la secuencia antedicha. La potestad política no procede inmediatamente (*simpliciter*) de Dios, es decir, no es otorgada directamente a su titular. Por el contrario, Dios, al crear al hombre, confiere el poder no como una institución diversa de la naturaleza humana misma y a ella sobreañadida, sino como una necesaria consecuencia de la naturaleza, conmensurada a los fines esenciales de ésta.²⁴⁴

Desde un punto de vista inductivo, Suárez acude al argumento²⁴⁵ de Tomás de Aquino. Éste, en *De regimine principum* I, I, había demostrado que todo

²⁴² *De legibus*, III, I, 3 y 4. Suárez llama medio (*medium*) al poder ordenado al fin. Nótese cómo la categorización weberiana del poder como medio respondía a una vieja tradición, a la vez, seguramente, que a una recta intelección de su lugar propio dentro de la realidad política.

²⁴³ *Ibidem*, III, III, 7: “... *haec potestas sit veluti proprietas naturalis perfectae communitatis hominum, ut talis est*”.

²⁴⁴ *Principatus politicus*, III, II, 3.

²⁴⁵ Suárez lo llama “*ratio a priori*”; con todo, aquí el *a priori* no debe ser entendido como “independientemente de la experiencia”, a la manera kantiana, sino como “con

cuerpo exige para su conservación la presencia de un principio que procure y entienda su bien común. Tal ocurre en los cuerpos orgánicos y en los cuerpos sociales, como consta por la experiencia. En efecto, los miembros singulares buscan sus fines particulares, a veces incluso contra el fin común. Además, muchas cosas que no incumben a los miembros particulares son, sin embargo, necesarias para el bien común. Por todo ello, debe existir en la comunidad perfecta una potestad pública a la que le compete como función propia y específica (*ex officio*) la dirección de las conductas al bien común.²⁴⁶

Cabe la pregunta ¿la argumentación de Suárez —y de toda la escolástica aristotélica que lo acompaña (y acompañará hasta hoy)— consiste principalmente en una deducción a partir de principios ontológicos, que señala una consecuencia debida en el plano empírico; o en la constatación de un regularidad empírica con carácter de absoluta? Desde ya hay que afirmar la negativa si la alternativa se plantea como excluyente (*aut/aut*). En efecto, por un lado, sería ajeno a la inteligencia a la vez metafísica y realista que el aristotelismo ostenta el postular principios ontológicos que determinaran (*extrinsece* y *a priori*) los datos de la experiencia; es decir, que se pudiera conocer la realidad empírica deduciéndola de las esencias; pero tampoco podría pensarse en una necesidad arraigada en el orden natural que no se tradujese en una normalidad empírica inmediatamente constatable. Luego, el orden del ser (del ente *quoad se*) comporta una determinada estructura de la realidad que regula (por lo menos, *ut in pluribus*, salvadas las excepciones *praeter* o *contra naturam*) toda concreta manifestación empírica. Pero ese orden del ente, a su vez, es conocido (*quoad nos*) en su concreción fenoménica, a partir de la cual se asciende al conocimiento de las causas y de las esencias.

Es así como encontramos en Suárez dos tipos de argumentos —intrínsecamente vinculados—. Por un lado, decía el eximio atribuyendo la cita a Aristóteles, quien concede la forma concede por ende todo lo anejo a ella. Entonces, si la naturaleza del hombre se inclina a la vida en sociedad política, y ésta no puede conservarse sin la potestad, luego la potestad será de derecho natural.²⁴⁷ Por otro, tal exigencia del derecho natural se impone de modo inapelable en la realidad empírica. En efecto, aduce Suárez con apoyo en Cayetano, Covarrubias, Vitoria y Soto, si los hombres consienten en agruparse en comunidad política, no está en su mano, por el contrario, el rechazar el acatamiento a alguna forma de potestad de jurisdicción (po-

necesidad esencial”.

²⁴⁶ *De legibus*, III, I, 5.

²⁴⁷ *Defensio fidei*, III, I, 7. Los editores sindican a Tertuliano (*Ad Scapulam II*) como autor de la sentencia “*qui dat formam, dat ea quae consequuntur ad ipsam*”.

lítica), dado que la causa eficiente propia y adecuada del poder político *en tanto tal* no reside en la voluntad del hombre sino en el orden natural de las inclinaciones —que tiene a Dios por autor—.²⁴⁸ El hombre puede consentir —o no— en congregarse o en permanecer en un cuerpo político determinado,²⁴⁹ cuerpo que cabe llamar “místico” (por contraposición a “físico”) y ser considerado como uno moralmente. Mas el hombre no puede, por el contrario, desconocer la necesidad de que tal cuerpo tenga una cabeza.²⁵⁰ Ésta, como denomina metafóricamente Suárez a la potestad política, pertenece a la comunidad autárquica *ex natura rei*, ya que no existiría tal comunidad sin gobierno político.²⁵¹ En efecto, la unidad misma de la comunidad en tanto ente (*i. e.*, su unidad trascendental) depende en gran medida, apunta Suárez, de la función de ordenación solidaria de las conductas al bien común, que le confiere, precisamente, la potestad política. Por ello, los hombres integrados políticamente “no podrían impedir” esa potestad.²⁵²

²⁴⁸ *De legibus*, III, III, 2.

²⁴⁹ Es importante hacer aquí una puntualización, pertinente a causa del meneado —y verdadero, en algunos terrenos— “voluntarismo” de Suárez. El eximio se refiere a que la integración en una comunidad histórica determinada es voluntaria, mas no a que el hombre pueda lícitamente elegir entre vivir en comunidad política o —no mediando una vocación religiosa especialísima— retirarse a la vida aislada y cerril. En efecto, el hombre puede consentir integrar la comunidad en que ha nacido, o emigrar a otra, o conformar otra, pero no elige vivir políticamente como quien opta por asociarse a un club de golf. La razón estriba en que su propia naturaleza le impone al hombre la necesidad de la agrupación política para su perfección mundanal. En cuanto a la recta inteligencia del concepto de voluntariedad, conste que la elección (entre alternativas que, además, difícilmente sean equivalentes) no es el único acto de la voluntad. El apetito racional también acepta el bien que se le presenta, y lo ama. En el ámbito político, sería el caso de quienes (voluntariamente) aceptan y ponen en obra la integración en comunidad.

²⁵⁰ “*Indiget uno capite*”, aclara Suárez, no significa necesidad de la forma monárquica de gobierno, sino necesidad de una autoridad única, es decir, que constituya última instancia de apelación y decisión (*Defensio fidei*, III, I, 5)

²⁵¹ Siendo de derecho natural primario, con todo han podido y podrán producirse excepciones empíricas a la natural politicidad. Ahora bien, cabe afirmar que, por el contrario, la necesidad de la existencia de la potestad en la comunidad política no admite siquiera tales infrecuentes excepciones empíricas. Pues dada una comunidad política —que se conserve como la clase de ente que es— no podrá faltarle jamás el ejercicio de una potestad de régimen. Tal hipótesis, afirma Suárez en este paso, “repugna a la razón natural” (por resultar intrínsecamente contradictoria).

²⁵² *De legibus*, III, II, 4.

D. *Conclusión: la prelación ontológica de la sociedad sobre la potestad*

El último texto nos conduce a la cuestión específica que nos interesa en la doctrina aristotélica del poder tal como la desarrolla el eximio. Se trata de la anterioridad ontológica del todo de orden social sobre su propiedad, la potestad.

El poder político no reside, decía Suárez, en un mero agregado de individuos; pero en la medida en que los hombres pasan a conformar un todo de orden solidario en la consecución de un fin común político, en esa medida aparece la necesidad de la potestad.²⁵³ El teólogo Suárez, de quien hay que considerar su lugar dentro de la economía de la creación, afirma que el poder es inmediatamente creado con la naturaleza de la comunidad política, como una natural consecuencia de su institución. La razón natural, sin recurrir al concurso de la revelación, puede aprehender la necesidad absoluta de la potestad para la conservación y armonía de la comunidad perfecta. Y Suárez es formal en esta tesis: la potestad constituye una propiedad consecuente con la naturaleza de la sociedad civil; lo cual comporta que para la institución del poder en tanto tal no intervenga voluntad humana alguna, y que ninguna voluntad humana pueda impedirla. Ahora bien —y esto es lo decisivo para nosotros—, la natural resultancia del poder se opera como consecuencia de la institución de la república.²⁵⁴

Los hombres, tomados en su individualidad y separadamente, no son el sujeto de la potestad política; tampoco lo son como un mero agregado,²⁵⁵ en amasijo confuso y desprovisto de un orden. Sólo son sujetos de la potestad —por obra de la razón natural— en tanto se agrupan en comunidad perfecta. En efecto, la unión política produce de modo inmediato, como consecuencia natural resultante, a la potestad de régimen, la cual, entitativamente, es una propiedad del cuerpo político ya constituido en su ser es-

²⁵³ *De legibus*, III, II, 4

²⁵⁴ *Defensio fidei*, III, II, 5. Va de suyo —y lo reiteramos— que por prelación ontológica de la sociedad se entiende no una antelación temporal que permitiera en todos los casos la existencia en acto de una sociedad política, a la que posteriormente le sobrevendría la institución del poder de régimen. Si bien no sería imposible la constitución de una comunidad que enseguida deliberase sobre cómo se conduciría a sí misma, con todo tal caso sería (o ha sido) excepcional. El poder se da junto con la sociedad, y su ejercicio, como se dirá, contribuye causalmente a la existencia de ésta.

²⁵⁵ La expresión “mero agregado” es de raigambre hegeliana y ha sido utilizada para designar una colección de individuos eventualmente contiguos en el espacio y simultáneos en el tiempo, pero no socialmente unidos (*Cfr.* Soaje Ramos, Guido, *El tema del hombre*, Buenos Aires, mimeo, 1973).

pecífico.²⁵⁶ De allí la necesaria conclusión referida a la genérica obligación de obediencia que le cabe a todo miembro de una comunidad política: la sujeción a la potestad pública es conforme con la razón natural y conveniente para la conservación de la naturaleza humana, pero siempre *supuesta la sociedad civil*.²⁵⁷

Como corolario de todo lo expuesto se sigue que los poderes políticos se diversifican de acuerdo con las diversas comunidades políticas instituidas; habrá, pues, tantas potestades cuantas comunidades perfectas.²⁵⁸ El poder de régimen de una comunidad, afirmará por último Suárez, es una *propiedad* del todo moral análoga al libre albedrío en la persona física. Por y gracias a la potestad política, la comunidad perfecta no es sierva sino dueña de sus acciones y de sí misma. Y, de un modo propio y peculiar —dado que se trata de un todo de orden conformado por conductas de seres racionales— también es dueña de sus miembros.²⁵⁹

²⁵⁶ Suárez, conteste —salvo aislados textos de Vitoria— con toda la segunda escolástica, propondrá como sujeto del poder a la comunidad, que traslada o comunica o transfiere la potestad a sus titulares. Sobre esta cuestión, decisiva para el concepto de poder constituyente, *cf.* infra, cap. VI de la P. II de esta obra.

²⁵⁷ *Defensio fidei*, III, I, 8.

²⁵⁸ *De legibus*, III, II, 5.

²⁵⁹ *De legibus*, III, III, 6.