

El giro copernicano de la filosofía política moderna: misotelismo y kratofilia

I. SU MANIFESTACIÓN EN DOS CORRIENTES CONTEMPORÁNEAS ¿ANTITÉTICAS?

1) *El pensamiento contrarrevolucionario*

El ejemplo de de Maistre

"La soberanía es, pues, ajena al pueblo de dos modos, ya que no ha deliberado ni sobre la soberanía en general, ni sobre la soberanía en particular que lo rige. En un sentido elevado, el pueblo romano sobre el monte Janículo es tan pasivo como el bajá que recibe el cordón y lo besa" ¹.

a) *El autor*

El conde Joseph de Maistre (1754-1821) ha pasado a la historia de las ideas políticas como un frontal adversario de la revolución francesa, de la que fue contemporáneo. Su obra de polemista, con todo, ha mostrado tener quilates suficientes como para trascender los fragores enconados de la época y para pasar a constituir una de las principales manifestaciones del pensamiento de la reacción contrarrevolucionaria. Otros exponentes de esta corriente son el vizconde Louis de Bonald y el parlamentario *whigh* Edmund Burke. Con éste último, en particular, de Maistre guarda similitudes relevantes. Ninguno es un constructor de sistemas; antes bien, ambos exudan un realismo de acendrado carácter histórico, atento a las circunstancias concretas y en franca oposición a las teorizaciones del jusnaturalismo racionalista de su tiempo. No obstante, la concepción de fondo de de Maistre ostenta rasgos en los que es dable advertir la presencia de elementos típicamente *modernos* (en sentido doctrinal, y no cronológico).

Aquí nos ceñiremos al análisis de una de las obras del autor en que mejor trata acerca del poder político, *Étude sur la souveraineté*, escrito entre 1794 y 1796, pero que recién vió la luz en 1870. Cabe destacar, dicho sea de paso, un rasgo curioso de su pluma que debe de haber contribuído a la pervivencia de su obra: de Maistre no sólo escribe con galanura, sino que lo hace como un contemporáneo nuestro, y no con el estilo típico de la época en que vivió.

b) *La crítica realista al racionalismo individualista*

El *Étude* es un escrito formalmente polémico; es así como algunos temas centrales de la realidad política, tales la autoridad, el origen del Estado y la constitución, aparecen esbozados de manera algo asistemática (pero no carente de rigor) en función de la pugna con los hechos que venían sucediendo en Francia, y con la obra de Rousseau.

1. *Estudio sobre la soberanía*, versión castellana de R. H. Raffaelli y G. Piemonte, Bs. As., 1978, p. 197.

La cuestión del poder (origen, propiedades, distribución, etc.) ocupa buena parte del tratado. Ahora bien, contrariamente a lo que su aureola monarquista podría hacer suponer, de Maistre no sostiene la legitimidad de una única forma de ordenación política, cualquiera ésta sea. Buen gobierno equivale a gobierno posible, atento a las circunstancias propias de cada pueblo. Pero tales circunstancias, además, corresponden a un momento determinado de la historia de ese pueblo; esto es, diferentes gobiernos pueden resultar adecuados a un mismo Estado, según la época y las vicisitudes concretas por las que esté atravesando. Lo mejor en ciertos casos puede ser lo peor en otros ². La cuestión, dice en otra parte, no consiste en dilucidar cuál es el mejor gobierno, sino cuál es el pueblo mejor gobernado de acuerdo con los principios de su gobierno ³.

El blanco constante de sus críticas es, ante todo, el apriorismo (racionalismo) constitucional, en tanto pretensión de que las leyes puedan concebirse independientemente de la materia social a la que se aplican. La constitución, dice de Maistre, "en sentido filosófico, no es, pues, más que el modo de existencia política atribuida a una nación por una potencia más alta que ella" ⁴. En ese breve texto aparecen aludidas algunas ideas del autor en que vale la pena detenerse. En efecto, cabe resaltar que el acento puesto por de Maistre en lo propio e intransferible de cada sociedad política va unido a la afirmación de que los hombres pertenecientes al grupo en cuestión se hallan en cada época frente a una circunstancia histórica que no depende de su voluntad. Se trata de algo ya dado, como lo es, también, la sociabilidad natural. El poder humano (actual y comunitario) no puede crear nada; por el contrario, todo pende de las aptitudes del pueblo. A su vez, éstas se originan en la noche de la Historia y, en último término, en Dios. El orden así cuajado y decantado resulta lo mejor para esa sociedad ⁵.

c) *Rasgos demiúrgicos del poder y de la Historia*

Ahora bien, la negativa en conceder a los hombres capacidad para determinar su modo de existencia política no se reduce a reconocer el carácter condicionante del talante y las costumbres; esto es, a afirmar que la voluntad, individual o colectivamente tomada, no opera en sus decisiones con una libertad absoluta. En realidad, ese condicionamiento parece constituir –y se ha visto en qué términos– una suerte de sino casi sobrehumano que signa el desarrollo político de los pueblos. Por otra parte, la intervención humana en los designios providenciales no es descartada del todo por el autor; si bien tales designios son, a veces, cumplidos por la acción de próceres excepcionales, quienes "se elevan como obeliscos sobre la ruta del tiempo", y marcan el derrotero a las sociedades ⁶. Estas ideas nos llevan como de la mano a su concepción del poder (en relación con la sociedad).

De Maistre sostiene que si bien la soberanía (poder político) no es anterior al pueblo, con todo se trata de "ideas colaterales". El sentido de esta proposición es aclarado inmediatamente por el autor. No podría existir pueblo alguno sin soberanía. El hombre aislado, abstractamente imaginado, no necesita del poder político. Pero en la medida en que se afirma la existencia de la sociedad ya se está suponiendo la presencia del soberano. Tal tesis admitiría por lo menos dos sentidos: o la sociedad requiere ne-

2. Op. cit., pp. 23-24. El autor reconoce en este paso, explícitamente, la influencia de Montesquieu.

3. Ibid., pp. 51-52.

4. Ibid., p. 54.

5. Ibid., pp. 42-43.

6. Ibid., pp. 36-37. Antes (p. 21) había dicho que "las naciones tienen, literalmente, padres e institutores, ordinariamente más célebres que sus padres, aunque el mayor mérito de tales institutores sea comprender el carácter del pueblo niño y colocarlo en las circunstancias en que pueda desarrollar toda su energía".

cesariamente del poder de régimen, o ese poder constituye la sociedad. De Maistre sostiene la segunda posición: "no hay sociedad sino a través del soberano". Efectivamente, para que haya un pueblo debe haber un centro común, pero ni la unidad ni el conjunto existen sin la soberanía⁷. Y, continúa, puede hablarse de soberanía en la medida en que alguno/algunos ejercen un poder represivo sobre otros, poder que se encuentra fuera de ellos. De nuevo cabe cuestionarse ¿se trata de la distinción entre los dos polos que necesariamente supone el fenómeno del mando y la obediencia? A tenor de las páginas siguientes, de Maistre parece decir algo más. En efecto, si se obedece la voluntad de todos, entonces, propiamente hablando, no hay ley ni soberanía. De igual manera, si todos los mandatos que se observasen fueran producto de la decisión de todos los que los observan, entonces habría democracia en sentido teóricamente puro. O, lo que es lo mismo, habría "una (pura) asociación voluntaria". Pero ellas no existen. Lo que sí se da en la realidad "de las repúblicas" (en sentido de forma no monárquica de gobierno) históricamente existentes es la presencia mayor o menor de esa asociación voluntaria, que se mezcla con la soberanía para dar nacimiento a tales Estados. Luego, remata de Maistre, las repúblicas son menos gobernadas que los reinos.

d) *Breve juicio conclusivo*

Podemos, por nuestra parte, hacer algunas observaciones a estas últimas líneas. Se rechaza, es verdad, el planteo de la llamada "democracia de identidad" rousseauiana por irreal y contradictorio. Ahora bien, la crítica al abstractismo y al individualismo se hace desde una perspectiva ajena a la tradición del finalismo clásico⁸, respecto de la cual muestra discrepancias en el plano de los fundamentos mismos, antropológicos y metafísicos. Esquemáticamente, podrían reducirse, según lo visto, a lo siguiente: a) cierta equivalencia entre autonomía (como contraría a heteronomía) y voluntariedad, con lo cual el carácter voluntario de la obediencia se ve desdibujado; y en la misma línea b) mayor participación representa menor gobierno; ello porque, como ya se dijo, c) la soberanía se identifica con represión coactiva; y d) extrínseca a la sociedad⁹. Ésta, a su vez, aparece conceptualizada a la manera de una materia pasiva ante a la acción de la Historia y del poder supremo¹⁰.

7. *Ibid.*, pp. 19-20.

8. Cuando se hable, en estas páginas, de "finalismo aristotélico", o "clásico", se estará aludiendo a la doctrina política del Estagirita mismo, cuyo quicio se halla en las tesis de necesidad -y primacía- del bien común político, y politicidad natural. Tal doctrina fue recogida y reelaborada por el iusnaturalismo tomista, aplicada al orden internacional por la escuela española, y es sostenida por significativas franjas del pensamiento jurídico y político contemporáneo.

9. *Ibid.*, pp. 134-136.

10. Resulta pertinente, dado que en este párrafo detectamos rasgos comunes al pensamiento reaccionario y al liberalismo, citar un juicio de Rudolf Smend, en que los vincula sutilmente: "[...] la concepción del Estado como un 'aparato' cuya teleología inmanente induce al individuo de un modo heterónimo (utilizando demoníacos medios) a una culpabilidad moral indeclinable, o también la consideración del Estado como una fuerza de la naturaleza, dotada de un destino ineludible, guiada por su propia 'razón' de Estado' y abocada a la insoluble antinomia entre *Kratos* y *Ethos*, no ven en el Estado sino una fuerza del destino, frente a la que el individuo queda reducido en mayor o menor grado a objeto o a víctima [...] Estas concepciones son liberales en el sentido de que en el fondo consagran la falta de participación en el Estado." *Constitución y Derecho Constitucional*, trad. J. Ma. Beneyto, Madrid, 1985, p. 45. Sobre los fundamentos de la filosofía del liberalismo, en contraste con las posiciones clásica y cristiana, cfr. Juan O. Cofré Lagos, "Origen de la controversia ético-política contemporánea", en *Revista de Derecho*, Universidad Austral de Chile, Valdivia, (nº esp.- ag. 1997).

2) *El liberalismo*

El ejemplo de Weber

"No es posible definir una asociación política –incluso el Estado– señalando los *fi-nes* de la 'acción de la asociación.'" ¹¹

a) *El autor y la obra*

Max Weber (1864-1920), el gran sociólogo alemán, aporta una clásica caracterización del poder al comienzo de la obra póstumamente conocida como *Economía y sociedad* ¹². Es costumbre decir que posiciones como las de Weber corresponden a una visión "sociológica" de la política y del Estado (y, consecuentemente, del poder); entendiendo por tal una visión que se desentiende de los fundamentos y que se atiene meramente a lo empírico de la realidad estudiada. Como se podrá observar al presentar las definiciones de Weber, sus tesis no prescinden de una concepción de fondo respecto de los fundamentos (o concepción "filosófica") –en este caso, del poder–. Es imposible, y en Weber es patente, prescindir de toda toma de posición filosófica cuando se habla de las realidades humanas. Cuando tal se pretende, lo que en realidad se está haciendo es proponer *otros* fundamentos, a veces tácitos. Pero, en este caso, la posición del autor consiste en excluir explícitamente la especificación de la sociedad política por su fin común. Weber, tal vez el más grande sociólogo de la Historia, no merece que se le asignen criterios superficiales; él mismo precisa no sólo cuál es su concepción sino también a cuál se opone: la de fines comunes políticos universales.

b) *Poder, dominación, política y Estado*

Concentrémonos en el párrafo 16 de la citada obra. Poder (*Macht*), dice allí Weber, es la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera sea el fundamento de esa probabilidad. Weber llama "amorfo" al concepto de poder, aludiendo con tal nota a la casi infinita variedad de modos en que puede manifestarse la imposición de la voluntad de alguien/algunos sobre otro/s en una relación social. Tal vez esa característica merecería llamarse, más propiamente, "polimorfa". En cualquier caso, la idea que se expresa posee una comprensión muy rica en todo el ámbito de la interacción humana, y, dado la inédita hipertrofia de los medios técnicos audiovisuales hodiernos, tiene una vigencia más acuciante en el mundo contemporáneo que en la época que le tocó vivir a Weber. Poder es la sumisión de la víctima ante el ladrón armado; la aquiescencia del amante a los caprichos de la amada; la obediencia del niño a las admoniciones del padre; el acatamiento del jugador al silbato del árbitro; el arrastre de uno de los miembros de un grupo de amigos decidiendo qué hacer esa noche; el éxito de la publicidad sobre la teleaudiencia; etc.

El concepto de dominación, por su parte, también se refiere a la probabilidad de imponer la voluntad. Sin embargo, en este caso se trata de una voluntad que se expresa bajo la forma de mandatos, específicos –con un contenido determinado, dice

11. *Economía y sociedad*, trad. varios, México, 1992, p. 44. Citaremos por esta edición.

12. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1922.

13. Nos ceñimos aquí a la presentación que Weber hace de estas nociones en la Parte I, "Conceptos sociológicos fundamentales". De hecho, el tema de la dominación merece una atención más detallada en la Parte II, IX, "Sociología de la dominación". En ese lugar, Weber hace una serie de precisiones respecto del poder y las formas de dominación. Distingue entonces entre dos clases de dominación. Una basada en una

Weber- y dirigidos a ciertas personas. Por ello la dominación (*Herrschaft*) posee mayor relevancia para el tema que nos ocupa¹³. Consiste en la obediencia por algunos a los mandatos de algunos otros, y respecto de cuestiones determinadas. Así, un jefe de regimiento ordena a un subordinado que use uniforme de fajina mientras esté en el cuartel; el padre ordena al niño no cruzar solo la calle; el patrón da al empleado una instrucción concerniente al trabajo; etc.

Ahora bien, la dominación requiere ya de un cuadro administrativo, ya de una asociación de dominación, ya de ambos. Ejemplo de dominación por la presencia de un cuadro administrativo es el bandolero que, sin integrar una asociación¹⁴ con su víctima, la amedrenta con el apoyo de sus cómplices. El patriarca, por su parte, domina en la asociación sin la ayuda de un cuadro administrativo.

Lo político aparece, en Weber, directamente ligado a la idea de poder coactivo. Una asociación de dominación es política, dice, cuando en un territorio determinado la existencia de la asociación y la validez de sus ordenaciones se halla respaldada por la amenaza o la aplicación de la fuerza física por su cuadro administrativo. Si éste, en célebre fórmula weberiana, mantiene con éxito el monopolio legítimo de la coacción física para el sostenimiento del orden vigente, nos hallamos frente a un Estado. Es dable observar que el término "Estado" se encuentra aquí cargado de un claro matiz epocal: se trata del Estado moderno. En el orden feudal del medioevo, por ejemplo, la regulación y aplicación de la fuerza se repartía en una pluralidad de cabezas (los señores feudales) que, si bien se reconocían ligados con vínculos de vasallaje al rey, no dejaban de poseer relativa independencia en el gobierno de sus territorios. Por el contrario, los "Estados nacionales" modernos aparecen signados por un triple fortalecimiento del poder real: ante el papa, ante el emperador y ante sus vasallos. El monarca moderno se halla investido de una autoridad que lleva ínsita la dinámica a ser, cada vez con mayor nitidez (en un proceso que no culminará sino en el s.XX), *legibus soluta*. Pero, en aval de lo dicho al comienzo, interesa resaltar, sintéticamente, los presupuestos de Weber respecto de Estado y poder político –nociones, como se ha visto, estrechamente ligadas en su obra–.

c) *Los principios de su posición*

Nos detendremos en dos afirmaciones fundamentales. Primero, Weber sostiene que es imposible definir una asociación política por los fines, dado que, a lo largo de la Historia, parece no haber habido fines que una asociación política no se propusiera; han sido perseguidos los más variados, y hasta contradictorios. Si la realidad política no puede definirse por el fin, dice, luego deberá serlo por sus medios. Ahora bien *el* medio por excelencia es el poder. Pero el poder bajo la forma que, sin ser exclusiva de lo

constelación de intereses, cuyo tipo más representativo es el del dominio monopolizador del mercado, en que se ejerce influencia –a partir de la posesión de un bien– sobre agentes que permanecen formalmente "libres". Como también ocurría en el caso del *arbiter elegantiarum* romano o de la dama parisiense que abría un salón ("formas de poder derivadas de constelaciones de intereses, iguales o parecidas a las relaciones de poder del mercado, pero que en el curso de su desenvolvimiento se transforman fácilmente en relaciones autoritarias [...]"). Otra clase es aquella en que los dominados actúan como si hubiesen adoptado como máxima de su obrar el mandato de los dominadores: se trata del concepto de dominación en su sentido limitado, idéntico al "*poder de mando autoritario*". Y que coincide con la conceptualización de la Parte I, que se está viendo en el texto. Cabe reparar en que la primera de las clases de la Parte II corresponde a lo que se llama genéricamente "poder" en la I.

14. "Asociación (*Verband*)" es, para Weber, una comunidad o sociedad –adopta en gran medida las categorías de Tönnies– en la que hay un dirigente y, aunque no necesariamente, un cuadro administrativo encargados del mantenimiento del orden. Sin la acción de personas dadas, orientada a implantar el orden, no hay asociación, sino mera relación social (p. ej., una relación erótica).

político le es, con todo, indispensable y específica: la coacción física. Weber no discute este aserto. Lo da por sentado como algo evidente, sin cuestionarse al respecto.

Respecto de este argumento de Weber, repárese en su confusión de los fines específicos de toda sociedad política, que son fines necesarios para la incolumidad y la perfección de la naturaleza humana, con los fines próximos en que aquéllos se realizan. En efecto, los fines próximos, en realidad, no son sino medios (concretamente conmensurados) que se ordenan a los fines últimos (y *universales*) de la convivencia política. Así, por ejemplo, contener el agua en una región inundable, y el atraer agua de ríos lejanos hacia una árida no son fines contradictorios, sino medios adecuados para el cumplimiento de un mismo fin, políticamente imprescriptible: la prosperidad económica (a través, en este caso, del aprovechamiento de la tierra), ordenada a la satisfacción de las necesidades materiales de los miembros de la sociedad.

Segundo, el identificar fuerza organizada con vida política lleva a Weber a otorgar carácter político a cualquier asociación en que la coacción física se aplique regularmente en un territorio dado. Con lo cual toda asociación que reúna esas características (doméstica, gremial, religiosa) debe ser considerada como política, afirma el autor.

Remárquese, de esta suerte, cómo la especificidad de lo político se difumina. Y –esto también es digno de nota– en la misma línea que A. F. Bentley abre, casi al mismo tiempo que Weber en Alemania, a la *Political Science* norteamericana. Tanto desde una cuanto desde otra escuela, la atención se traslada al estudio de los poderes concurrentes y su dinámica, con lo cual la sociedad política queda escamoteada como objeto específico de la ciencia política¹⁵.

II. SU ORIGEN (FILOSÓFICO-POLÍTICO) EN LA DOCTRINA DE JEAN BODIN: EL PODER SOBERANO, CONSTITUTIVO FORMAL DE LA SOCIEDAD POLÍTICA

"[...] los primeros hombres no tenían honor ni virtud más grande que matar, masacrar, robar o esclavizar a los hombres [...] 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 disminuía 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 [...]"¹⁶

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 Bodino (1529-1596). "Bodin, por su teoría de la soberanía, elaborada extrayendo las lecciones de la historia, puso la piedra fundamental del Estado moderno"¹⁷. Con este juicio –casi un lugar común– resume una calificada especialista en filosofía política el papel histórico que se le asigna a nuestro autor.

15. Sobre Bentley y su *The Process of Government* (1908), cfr. A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina dello Stato*, Torino, 1968, pp. 92 y ss.

16. *Les six livres de la République*, reed. A. Fayard, París, 1986, pp. 112-113. Se citará por esta edición, que reproduce la 10ª, aparecida en Lyon en 1593.

17. S. Goyard Fabre, *Jean Bodin et le droit de la République*, París, 1989, p. 10.

Cabe aclarar desde ya que la doctrina bodiniana pivotea en torno de un elemento de la vida política de cuya realidad objetiva y permanente no cabe dudar. Sin embargo, esto no es óbice para que su concepción de la república y de la soberanía sea analizada con el fin de detectar cuáles sean las incrustaciones teóricas que la hagan, desde un punto de vista sistemático, pasible de crítica y reformulación.

Jean Bodin (*Bodinus* 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), 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 que la doctrina elaborada por Bodin carece de las aristas innovadoras y polémicas que las revisten las tesis de Hobbes, nítidamente fundadas en un nominalismo metafísico¹⁸ y en un pesimismo antropológico¹⁹ radicales y, por ende, en franco contraste con una visión integral 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"²⁰. Ahora bien, la razón por la cual Bodino 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. Bodino 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 en la cosa pública, que no propone más proyectos que los que la realidad, pasada y presente, le permiten²¹. "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 clásica²². 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, la Etnología, el Derecho, la Filosofía, la Teología, etc. En todos ellos Bodino hace gala de una erudición formidable, puesta al servicio de la inducción de principios y de la ilustración de argumentos.

Pasemos a espigar sus discrepancias fundamentales con la concepción del finalismo clásico.

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

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

19. Sobre Lutero –fuente de las teorías antropológicas pesimistas– cfr. B. Gherardini, "El pecado en el pesimismo de la Reforma", en *El pecado en la filosofía moderna*, trad. J. L. Martín, Madrid, 1963.

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

21. N. 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].

22. P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIème. siècle*, París, 1936, p. 479. El tono perceptiblemente francés de la obra de Bodino (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.

ya en ella donde se halla lo que para el autor es el tema principal de la Política como ciencia y la realidad axial de la sociedad política como organización humana. Y donde se dirime el sutil cambio de perspectiva que aleja al Angevino de la concepción clásica (con la que, con todo, no ha roto en forma sistemática, como lo hizo Hobbes). Se trata de la definición de república, o sea, de sociedad política, o Estado (en sentido amplio). Reza así: "República es un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con potestad soberana"²³.

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" (el εθ ζην del Estagirita, agreguemos). 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 de por sí un mérito. Por otra parte, esa apelación a la vida dichosa podría resbalar 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 el recto gobierno y no el fin dichoso.

Enseguida Bodin se aplica a dilucidar cuál deba ser la recta concepción del fin del Estado. Pero –y esto es esencial tenerlo en cuenta– 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 clásica 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 aristotélico. 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 lo alcanza a través de las virtudes de prudencia, ciencia y verdadera religión y se integra con el ejercicio de los hábitos morales virtuosos. Los cuales, dice insistentemente Bodino, 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 ciudadana²⁴.

3) *El concepto de familia*

A continuación Bodin estudio otro grupo social, el familiar, y lo define de modo análogo a como lo ha hecho con el Estado. 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 remarcable– insiste en lo que podríamos llamar el carácter celular de la familia dentro de la sociedad política.

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

24. Cfr. cap. I, passim.

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 la familia el elemento específicamente determinante de ella como sociedad es el poder (paterno, en este caso). "Familia (*mesnage*) es un recto gobierno de varios sujetos, bajo la obediencia a un jefe de familia, y de lo que le es propio." ²⁵ 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 genérica 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 ²⁶. En la concepción bodiniana, la potestad (así traducimos el término *puissance*²⁷) es el elemento fundante y constitutivo de la realidad social. *Afirmaciones contestes con tal tesis son recurrentes en la obra del Angevino* ²⁸.

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 remarcar por dónde traza Bodin la línea definitoria de la politicidad, también en este tema ²⁹.

Lo que constituye la ciudadanía es el reconocimiento y la obediencia al príncipe quien, por su parte, otorga protección y justicia a sus súbditos. Todo 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 ante todo radicar Aristóteles. Bodin se hace cargo de la 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, posponiendo mayores análisis para la conclusión de este acápite, 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 por sí mismos. Esa distinción atraviesa la entera doctrina aristotélica de las cosas humanas e implica el rechazo como antipolítico

25. *Les six livres...*, p. 39.

26. *Id.*, p. 52

27. "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." (*ibid.*, p. 63).

28. Cfr., p. ej., *Ibid.*, 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 parejo sentido, pp 119-120

29. Cfr. cap. VI, *passim*.

30. Los fundamentos antropológicos de esta riquísima distinción entre el imperio político y el mando

–mas no como empíricamente irrealizable, por lo menos en alguna medida– de la monarquía absoluta³⁰. 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 a la violencia como la fuente de la vida política. Debemos decir, por nuestra parte, que tal afirmación encuentra, sí, respaldo en la concepción desarrollada por Bodin, mas no en los primeros principios de la razón natural a los que él apela. Por ello, a la hora de respaldar su aserto, Bodin mismo recurre 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 otros³¹. 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 inglés³².

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 república³³.

Cuando se refiere a los cambios (*changements*) de las repúblicas, las líneas de fuerza de la argumentación bodiniana discurren sobre las mismas coordenadas. Si una sociedad es conquistada por otro, dice Bodin, no por ello se origina una entidad política nueva. Continúa existiendo sólo la república conquistadora. Ella ha extendido el ámbito de la sujeción a nuevos súbditos, sin que haya cambiado la soberanía. En

despótico se hallan en *Ética Nicomaquea*, 1102 b 25- 1103 a 1, que tratamos, en su dimensión práctico-normativa, en nuestro *La racionalidad de la ley*, Bs. As., 1995, esp. cap. II. También nos hemos referido al tema en "Brève analyse de l'empire de la loi", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1997-4)

31. Semejante juicio sobre la naturaleza humana, cuyos tintes sombríos ya presagian a Hobbes y presuponen –o, por lo menos, recuerdan– a Lutero, se haya en consonancia con otro contemporáneo, que escribe exactamente hacia la misma época: Richard Hooker (1553-1600). Sobre él, cfr. nuestro "Locke y la esencia de lo político", en *Circa Humana Philosophia*, 1998-2

32. Cfr. *op. cit.*, cap. VI, pp. 112-114.

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

34. L. IV, cap. I, pp. 9-12.

efecto, el cambio de "Estado" (*estat*), o de "república" tiene lugar cuando y en la medida en que mute la estructura del poder, o forma de gobierno ³⁴.

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 ³⁵.

6) *El concepto de soberanía*

La noción de autoridad política, así como la de sus límites y funciones, reviste para esta breve descripción histórica 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 Hobbes ³⁶ resulta pertinente esbozar una caracterización de la doctrina bodiniana de la soberanía.

"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* ³⁷ 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.

Respecto de la relación entre poder y ley, debe decirse, en síntesis, que es en torno de ésta, caracterizada como un mandato del soberano, donde se dirime la función esencial de la soberanía. En efecto, es de su resorte específico el promulgar y derogar leyes civiles sin mediar el consentimiento de los súbditos ³⁸. 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 resal-

35. Respecto de estos dos puntos, así como del rechazo de la soberanía universal del emperador, cfr. 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).

36. En ella el poder del soberano (quien 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 se identifica con la 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").

37. 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), y la certera crítica de Louis Billot a tal reificación de la función de la autoridad, cfr. "Sobre la esencia y las formas del poder político", trad. de Guido Soaje Ramos, en *Ethos*, n° 6/7, 1976-77.

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

tar 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 súbditos³⁹. La 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, cuyos funciones propias no pueden cederse, ni alienarse, ni prescribir. Así concluye Bodino el primero de *Les six livres de la République*, en el que se halla el corazón de su doctrina sobre la soberanía.

III. SÍNTESES Y CRÍTICA

"Complidas et verdaderas razones mostraron los sabios antiguos porque convino que fuese [hubiese] 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 cual convienen, et este ayuntamiento non puede seer sin justicia, la que non podríe ser fecha si non por mayorales a quien hobiesen otros que obedescer [...]"⁴⁰

"[...] La autoridad, en tanto causa de la acción unida, ejerce una función esencial, vgr., una función hecha necesaria no por maldad o deficiencia alguna, sino por la naturaleza de la acción común."⁴¹

Enumeremos, a continuación, las principales divergencias que es dable señalar entre el finalismo aristotélico (al que hemos llamado "clásico" en estas líneas) y algunas de las principales tesis de las posiciones modernas que hemos espigado *supra*.

1) Negación del fin común como primer fundamento de la sociedad

Se está, seguramente, ante la irradiación sobre los fundamentos del orden social de uno de los núcleos axiales del nominalismo metafísico, a saber, su puesta en tela de juicio del finalismo intrínseco en la realidad natural.

2) Afirmación del poder como primer principio del orden social, y causa por antonomasia de su existencia

Ello se explica a partir del desconocimiento del estatuto ontológico de la autoridad como propiedad de la sociedad política, es decir, como una nota necesaria, pero que presupone –con prelación no temporal, sino ontológica– la realidad social. En efecto, la autoridad consiste en una función directiva, intrínsecamente arraigada en la esencia de la sociedad política en tanto todo práctico informado por su orden al fin.

39. 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*" (S. Th., I-IIae., 90); así como la de que la *vis directiva* de las normas obliga también al príncipe (id., 96, 5); y en toda la doctrina de la legitimidad de origen, ya básicamente trazada por el mismo Aquinate en *In II Sententiarum*, 44, 2, 2).

40. Alfonso X, el Sabio, *Partidas*, 2, 1, 7, cit. por Juan Beneyto Pérez, *Textos políticos españoles de la baja edad media*, Madrid, 1944.

41. Yves Simon, "Common Good and Common Action", en *A General Theory of Authority*, Indiana, 1980, pp. 41-42.

3) *Minusvaloración de la voluntad comunitaria como causa eficiente inmediata de la existencia de la sociedad y de la determinación de la forma y los titulares de la autoridad política*

Este rasgo, particularmente presente en Bodin y de Maistre, conspira contra la aceptación de dos principios fontales de la ciencia política, que reflejan, a su vez, dos datos básicos del orden político. Se trata de las relaciones voluntarias de integración política, convocadas por el bien común en tanto "proyecto sugestivo (y esencialmente perfecto) de vida en común"; así como de la bipolaridad constitutiva de la autoridad práctico-social, la cual, en el plano político, se traduce en la esencia participativo-razional de la relación de mando y obediencia (el "imperio político" como contradistinto del "dominio despótico", al decir de Aristóteles). En ambos casos, la manifestación empírica de esa voluntad social adquirirá diversísimos modos concretos posibles, en especial el del consenso tácito e inveterado.

4) *Desvinculación del concepto de la llamada soberanía de la exigencia objetiva de una instancia última de dirección en la sociedad política*

A partir de ello adquiere títulos teóricos el falso problema de la identificación de quién sea (como si se dijera "por derecho natural") el soberano *en el Estado*: el rey, el pueblo, la nación, el autócrata, la constitución, etc. Estos planteos desconocen, precisamente, que así como es la naturaleza de la integración en un todo práctico *autárquico* (autosuficiente por la participación en el bien común natural *perfecto*) la que determina la existencia de la asociación política, también es esa integración la que funda la necesidad de la autoridad y del derecho. En este último sentido, se constata que las relaciones permanentes de subordinación se originan en las de integración. En cuanto a la soberanía del Estado, o –en expresión más depurada de incrustaciones "kratofílicas"– la autarquía de la sociedad política, debe afirmarse que la cuestión, en su raíz, no se circunscribe al ámbito específicamente político, sino que toca de lleno uno de los fundamentos sobre los que se asienta la realidad del orden práctico, es decir, el de los actos humanos. En efecto, el regreso al infinito no puede explicar satisfactoriamente el proceso de las causas. En la realidad natural, abordada por los saberes teóricos, una causa que dependiera en su causación de otra, que, a su vez, dependiera de otra, y así sucesivamente, no podría ejercer causación alguna, ya que la virtualidad causal se escabulliría indefinidamente, al no hallarse un primer eslabón que pudiera comunicar tal causalidad a la cadena que de él depende. Es necesario detenerse, decía, a propósito de esto, Aristóteles⁴². Análogamente, la acción efectiva del hombre no puede depender de una cadena infinitamente revisable de preceptos prácticos, u órdenes, o decisiones (nos hallamos en la línea de las causas formales extrínsecas, o ejemplares). Si este principio es válido incluso en el nivel del obrar individual, es en el orden sociopolítico donde se manifiesta su más exigente –y patente– perentoriedad. Ante la discrepancia, la desavenencia, el conflicto o la ausencia de unanimidad en un grupo social, la decisión última –irrevisable– sobre el camino a seguir puede recaer en la autoridad del grupo social, o en la de otro grupo superior. Ahora bien, tanto aquí como en el caso de las causas naturales, *anáanke sténaí*: alguna autoridad será, necesariamente, la última –vgr., la suprema–.

5) *Sobrevaloración del papel de la fuerza (la autoridad como poder coactivo que impone un control extrínseco) en todas las dimensiones de la vida jurídica y política*

42. *Metafísica*, 1074 a 4.

Ella arraiga en la negación de la tesis clásica sobre el carácter en sí mismo valioso de la vida política, en tanto movida por la búsqueda de un fin necesario y perfecto, cuya consecución requiere de la cooperación amical de muchos. Por el contrario, dentro del amplio arco doctrinal en que se hallan las corrientes aquí espigadas, aparece, en forma explícita o implícita, la consideración de la vida política como un ámbito ajeno y hostil, en el que campea la violencia. Seguramente laten en su trasfondo los ecos teológicos de concepciones pesimistas acerca de la naturaleza humana.

En otro lugar, a propósito de Kant y el liberalismo, hablamos de la demonización de la política⁴³ (común, asimismo, al marxismo⁴⁴). Esta escueta revista, que abarcó a dos pensadores extraños a ambas escuelas, nos permite suponer, sin que ello signifique pasar por alto los antecedentes de la sofística griega y del agustinismo sobrenaturalista medieval, que tal demonización parece dar el tono a las filosofías políticas *modernas*, es decir, a aquéllas que se definen por su contraposición con los principios fundamentales del finalismo aristotélico.

DR. SERGIO RAÚL CASTAÑO
Universidad Nacional de Buenos Aires

43. "Individualismo y Estado mundial. Esbozo de las premisas del modelo kantiano", en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, a. LXXVII, n° 3 (2001).

44. "El poder político, en sentido estricto, es el poder de organizado de una clase para la opresión de la otra" (Marx-Engels, *Manifiesto comunista*, II).