

**Del Poder Político.
Una respuesta aristotélica
en diálogo con otras posiciones**

Sergio Raúl Castaño

En la presente contribución nos proponemos determinar las principales notas del concepto de potestad política, según lo ha perfilado la escuela aristotélica clásica. Entendemos por tal escuela aquella que, en la estela del Estagirita, ha propuesto la politicidad natural —cuyo fundamento se resuelve en la necesidad del bien común— como principio axial de la realidad y del valor del orden político.

Para la tradición del aristotelismo clásico el hombre es un ser *naturalmente* político: por un lado, se ve impelido a la vida política; por otro, y más fundamentalmente aún, en la participación del fin de la vida política alcanza su cota máxima de perfección intramundana. Esto significa que la vida política no ancla su necesidad en la evitación de un mal o la corrección de un defecto (corpóreo o moral), sino en la consecución de un bien. Tal bien, supraordenado respecto de todo otro bien en el plano mundanal, es el bien común político. En el plano doctrinal, la aceptación del principio de politicidad natural no pende de posiciones confesionales, como así tampoco de paradigmas epocales (por lo menos, con pretensión de excluyentes). Más concretamente: su afirmación no es ni cristiana, ni pagana, ni agnóstica; como tampoco antigua, medieval o moderna. Y lo propio vale para su negación. Pues lo han reconocido, entre muchos otros —y cada uno desde su particularísima circunstancia doctrinal e histórica—, los filósofos paganos Platón y Cicerón, los teólogos católicos Agustín de Hipona, Tomás de

Artículo recibido el 11 de febrero de 2011 y aceptado para su publicación el 18 de abril de 2011.

Espíritu LX (2011) · nº 141 · 107-138

Aquino, Francisco de Vitoria y Louis Billot, los filósofos tomistas contemporáneos, los juristas protestantes Hugo Grocio, Johannes Althusio y Emil Brunner; así como también —por lo menos parcialmente— el sociólogo ruso Georges Gurvitch y el teórico del Estado Hermann Heller. Por su parte, lo han negado los sofistas, los teólogos católicos enrolados en el agustinismo político medieval, el reformador Martín Lutero, los filósofos Hobbes, Kant, Rousseau, el anarquismo, el marxismo, el liberalismo y algunos iusnaturalistas católicos contemporáneos, como John Finnis.¹

Con el fin de mejor esclarecer el sentido de las tesis en torno de las cuales se estructura el concepto de poder político hemos recurrido al método dialéctico de la contraposición y el cotejo con otras corrientes filosóficas, autores y saberes. Y adelantamos desde ya que, además de la respectiva exégesis doctrinal del pensamiento de grandes representantes medievales, modernos y contemporáneos de la tradición aristotélica, hemos planteado por nuestra parte algunas precisiones y puntualizaciones —en línea con el espíritu de esa tradición, pero pretendiendo ir “a las cosas mismas”, al decir de Husserl—.

I. La tesis y el problema: La autoridad política consiste en una función (racional) directiva

Corrientes protagónicas en el debate teórico sobre la política —como la sociología de la dominación (de médula liberal) y el marxismo— han sostenido que el poder político consiste, específica y primariamente, en la organización de la coacción.² Pero si puede pensarse en la posibilidad de la no necesidad de la coacción en un grupo social o político, por el contrario nunca cabría dejar de afirmar la siempre vigente necesi-

¹ Hemos desarrollado estos temas en S. R. CASTAÑO, La politicidad natural como clave de interpretación de la historia de la filosofía política. En S. R. CASTAÑO – E. SOTO KLOSS, *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Santiago de Chile: Academia de Derecho – Universidad Sto. Tomás, 2005; y *Los principios políticos de Sto. Tomás en entredicho. Una confrontación con Aquinas, de John Finnis*, Bariloche: IFIDE, 2008; 2ª edición Universidad Católica de La Plata, en prensa.

² M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1956, t. I, 29-30; K. MARX – F. ENGELS, *Manifest der kommunistischen Partei*, en *Die Frühschriften*, Stuttgart: Alfred Kröner, 1953, 548.

dad de la dirección para la existencia de ese grupo. Respecto de esto último el mismo Friedrich Engels —cuando plantea la etapa escatológica comunista del género humano en la tierra— proporciona una contundente argumentación³). Queda con ello cuestionada la tesis que resuelve la función primaria del poder social (y político) en la coacción. Precisamente, para el realismo aristotélismo clásico la respuesta a la cuestión suscitada por la naturaleza del poder político consiste en afirmar formalmente a la *dirección* (racional) como su función primordial.

I.1. El presupuesto individualista (asumido por el liberalismo y no cuestionado por el marxismo)

Según el planteo que en el plano filosófico-social cabe denominar “individualista”, la sociedad consiste en una suma de individuos; y el fin común no es tal, sino una yuxtaposición de fines particulares. Si esto es así, y además los hombres son de hecho capaces de hacerse daño unos a otros, se sigue necesariamente la idea de que el poder político es, en esencia, árbitro coactivo entre los intereses particulares. Más allá de la exégesis de los autores estudiados, nosotros afirmamos ahora esta posición sistemática: *desde un planteo individualista —que niega la entidad real de la sociedad como un todo práctico de orden que existe para un fin común—, el poder será necesariamente explicado —y justificado— como la coacción organizada al servicio de los fines particulares.* Y reiteramos también aquí una afirmación que hemos estampado en otros lugares:⁴ el marxismo, aun descalificando axiológicamente la opresión y la coacción —que identifica con la política misma—, acepta y parte del planteo individualista (esencial al liberalismo) a la hora de explicar el sentido del poder político en tanto *político*.

En este planteo individualista “sociedad” es un nombre y su referente no tiene existencia: “sociedad” significa un ente de razón que a su vez se corresponde (en la realidad objetiva) con un mero agregado de gru-

³ F. ENGELS, “Von der Autorität”, en *Marx-Engels Werke*, Berlín: Dietz, 1978, t. 18, 305-308.

⁴ S. R. CASTAÑO, Individualismo y Estado mundial. Esbozo de las premisas del modelo kantiano. *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, serie V, año, LXXVIII, n° 3.

pos e individuos contiguos en el espacio y simultáneos en el tiempo, con sus respectivos intereses yuxtapuestos. El poder impide que colisionen; regulando el orden en función del interés del grupo que lo detenta (porque éste no tiene un fin común con los súbditos). Afirmamos entonces también por nuestra parte con carácter de principio que *la premisa dilucidatoria de la naturaleza del poder político la brinda la concepción que se asuma respecto de la naturaleza de la sociedad política*. Este principio explica el sentido de la respuesta aristotélica.

I.2. El aristotelismo clásico (Simon)

El realismo aristotélico asume que la comunidad política se halla fundada ante todo por su causa final, el bien común político. Por otra parte, la sociedad política no es un ente de razón (al contrario del presupuesto del liberalismo en tanto individualista); como tampoco es un ente real substancial (al contrario, por ejemplo, de la posición del idealismo hegeliano y sus epígonos, con su necesaria deriva totalitaria).

Ahora bien, si hay fin común político, dirá el aristotélico contemporáneo Yves Simon, luego se hace necesario ordenar aquellas acciones de individuos y grupos que resultan requeridas para la consecución de ese fin, mediante reglas de acción, válidas y obligatorias para todos los miembros de la comunidad, que aquí será un ente real de naturaleza accidental.⁵ Se trata de una suerte de conclusión que se desprende necesariamente de la realidad de la comunidad política y de su fin (común). Si la comunidad política fuera comunidad en sentido impropio y en realidad estuviese constituida por un agregado de grupos que sólo buscaran preservar su seguridad particular, entonces la función de la autoridad política se reduciría a la de un poder coactivo puesto al servicio de la tutela de los fines particulares. Pero si la comunidad política se ordena a un fin participable que sólo resulta asequible gracias a la acción mancomunada de los individuos y grupos infra-políticos en ella integrados, entonces la función de la autoridad será dirigir concertadamente, con el imperio de la razón, el orden de las

⁵ Y. SIMON, *A general Theory of Authority*, Indiana: University of Notre Dame, 1980, 48.

partes hacia el fin común —el bien común político—. He allí el fondo de la posición finalista del aristotelismo.

II. La tesis y el problema: La potestad política presupone ontológicamente la realidad de la comunidad política —y, asimismo, se halla investida de supremacía normativa en el ámbito de la comunidad sobre todo otro poder mundanal—

Pareciera que el poder político tuviera prelación ontológica sobre la realidad de la sociedad política. Esta posición no significa tan sólo reconocer la necesidad absoluta de la acción del poder para la existencia de la sociedad política, sino postular la prioridad de la función potestativa sobre la sociedad a la que dirige y, en consecuencia, erigir el poder en la primera de las causas del orden político y en el constitutivo definitorio del concepto de sociedad (así, Jean Bodin). Ahora bien, un célebre caso jurisprudencial contemporáneo, el fallo “Maastricht”, propone que los límites de la *jurisdictio* dependen de la previa existencia de una comunidad política, en cuyo ámbito esa función directiva dice el derecho y es obligatoriamente acatada. Ante la razonabilidad de esta posición, un autor aristotélico viene a demostrarnos la prelación ontológica del fin común y de la comunidad política sobre la potestad de régimen.

II.1. Bodino

Jean Bodin, primer gran jalón teórico del absolutismo (en política, pues su fundamento metafísico se halla en Ockham), ejemplifica una posición en la cual el fin común es extrañado de la *ratio* de sociedad, en provecho del papel fundante del poder soberano.⁶ De allí que la sociedad se defina —nótese la coincidencia con Weber⁷— por el medio y no por el fin. El poder sería primera causa del orden social, antes que causa subordinada al fin común y función necesaria de una realidad social preexistente.

⁶ J. BODIN, *Les six livres de la République*, París: Fayard, 1986, t. I, 27.

⁷ M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, pgf. 16.

II.2. La “secuencia ontológica” del orden político-jurídico

Pero el fallo “Maastricht” del Tribunal Constitucional Alemán nos muestra que la jurisdicción, como facultad de decir el derecho (promulgándolo, reconociéndolo, aplicándolo) supone un poder supremo, y este poder, a su vez, una sociedad o comunidad política. Donde sólo hay el nombre (*Bezeichnung*) de sociedad política no puede haber órganos supremos de legislación, o últimas alzas judiciales —que serán últimas hasta tanto las sociedades políticas *sensu stricto* consientan en una delegación específica (y revocable *de jure*) de ciertas competencias⁸—. En conclusión: el orden jurídico y los órganos potestativos no planean sobre las realidades sociales, sino que las suponen y se arraigan en ellas, pues son sus órganos necesarios de conducción.

II.3. El aristotelismo clásico (Suárez y Vitoria)

Sobre la prelación ontológica de la sociedad respecto del poder la tradición aristotélica clásica tiene mucho que decir. Tómese, por ejemplo, a Francisco Suárez. El poder político no reside, decía el Eximio, 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.⁹ 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 de la potestad (en sí misma considerada) 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 conformación de la república.¹⁰

⁸ Bundesverfassungsgericht, 2ª sala, sentencia del 12 de octubre de 1993, en el repositorio “on line” *BverfGe*, t. 89, 155 y ss.

⁹ *De legibus*, ed. L. PEREÑA y V. ABRIL, Madrid: CSIC, 1975, III, II, 4

¹⁰ *Defensio fidei*, ed. L. PEREÑA y E. ELORDUY, Madrid: CSIC, 1965, III, II, 5.

Por su parte, para Francisco de Vitoria la ley natural impone la obligatoriedad de la vida en sociedades políticas, y éstas deberán coexistir y colaborar en sus mutuas y colectivas necesidades. Luego, las comunidades políticas son los *sujetos primarios* del orden internacional; porque éste no es *simpliciter* una república, sino que sólo lo es “de algún modo (*aliquo modo*)”¹¹: aquí Vitoria pone en la pista de la categorización del orden internacional como *sociedad* política en sentido impropio. Como corolario para el orden internacional, si no hay una autoridad política mundial es porque no hay sociedad política mundial.

En síntesis, la clave de la ordenación entre sociedad, poder y derecho se plantea en estos términos: la necesaria existencia de la potestad política es consiguiente a la existencia de una comunidad política. Porque hay fin común político hay comunidad política; y porque hay comunidad política hay autoridad política (suprema en su orden), que posee por derecho propio la *jurisdictio* sobre la comunidad. He allí la formulación de la *secuencia ontológica del orden político-jurídico*. La autoridad no es la única causa ni la esencia de la comunidad, sino una de las causas que concurren a la existencia de la comunidad —y se trata, por lo demás, de una causa subordinada al bien común, que constituye la causa final y fundamental del orden político—.

II.4. Algunas puntualizaciones sistemáticas sobre la vinculación intrínseca entre la *autarquía* de la comunidad política y la *supremacía* de la potestad de régimen

También haremos por nuestra parte en este lugar algunas puntualizaciones *sistemáticas*, donde “sistemático” se distingue de “exegético”: es decir, planteando nuestra posición sobre la realidad objetiva discutida, suponiendo pero no ateniéndonos exclusivamente a lo sostenido por los autores examinados.

El poder social y el ordenamiento jurídico ni existen, ni se explican ni se legitiman sino por referencia a la sociedad política y, en última resolución, al bien común político de esa sociedad (que es específica y definitivamente *autárquica*¹²). En efecto, la jerarquía de los poderes y

¹¹ F. de VITORIA, *De potestate civili*, 21 (ed. L. ALONSO GETINO, Madrid, 1934).

¹² Nos hemos referido al concepto de autarquía en *Orden político y globalización*,

la extensión de las competencias jurídicas se fundan en la naturaleza de las realidades sociales y de los fines que las convocan. El poder no funda el fin social, sino que es fundado por el fin social. Si el poder de un grupo social A es jurídicamente superior al poder de otro grupo B (entiéndase: de modo de que los órganos de A resultan por principio y *de jure* última instancia de decisión y última alzada de cualquier asunto que afecte la vida social de B); si esto es así es porque este grupo B se *integra* —por lo menos de alguna manera— como una parte de la órbita social de A. Tal es el fundamento por el cual el poder de B se subordina *de jure* al de A. Así pues, en principio, *si no hay cesión general e irrevocable de facultades supremas de gobierno, legislación y jurisdicción, la comunidad es política sensu stricto; y el fundamento de la supremacía de su potestad consiste en que la comunidad es un todo socio-político—jurídico, y no parte de un todo mayor de tal naturaleza. En los términos de Vitoria: “[e]st ergo perfecta respublica aut communitas quae est per se totum; id est, quae non est alterius reipublicae pars, sed quae habet proprias leges, proprium consilium et proprios magistratos”*.¹³

En el caso de que la subordinación de una sociedad a otra se produzca sin mediar alguna forma de integración en un todo mayor se está en presencia de una relación análoga a la que se da entre el servidor y su amo, entre quienes no hay —en sentido estricto o incluso en sentido propio— un fin común participable: en términos jurídico-políticos, se ha configurado una suerte de estatuto colonial, en el que una sociedad o territorio o provincia obedece a una metrópoli sin que sus miembros sean ciudadanos de esa metrópoli.¹⁴

De allí que la potestad “suprema en su orden” (al decir de los escolásticos) —en tanto instancia última de conducción, legislación y jurisdicción— se identificará con la potestad de régimen de la comunidad política en sentido estricto, i.e., de la comunidad autárquica.

Buenos Aires: Ábaco de R. Depalma, 2000, cap. III; y *El Estado como realidad permante*, Buenos Aires: La Ley, 2003 y 2005, cap. VI.

¹³ F. de VITORIA, *Relectio posterior De Indis*, 7.

¹⁴ Sobre la fértil distinción entre imperio político y poder despótico en Aristóteles remitimos a S. R. CASTAÑO, Notas sobre la noción de mando político en Aristóteles. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 91, 2005, Heft 2.

Tal es el “*signo*” de la autarquía, decía Suárez en lograda expresión.¹⁵ Es decir que la supremacía de la potestad no es causa de la autosuficiencia, sino su consecuencia; en otros términos: el *indicio que permite inducir* la presencia de una comunidad política. Cabría decir, finalmente, que el poder supremo es primero *quoad nos*, y la autarquía es primera *quoad se*.

III. La tesis y el problema: La potestad política es intrínsecamente (por esencia) bipolar

Esta tesis se refiere a la imposibilidad de resolver el mando en la autonomía del sujeto o de los sujetos involucrados en la estructura política. Ello presupone el hecho de que, considerada ontológicamente —en su esencia o quiddidad—, la autoridad posee una realidad relacional. En otros términos, el estatuto ontológico de su realidad es el de un accidente de la categoría relación. En consecuencia, en la praxis concreta la acción de quien ejerce el imperio implicará necesariamente una acción correlativa de obediencia por parte de quienes reconocen su título.

Pareciera que pudiera postularse —si no como realidad, por lo menos como *desideratum*, o idea regulativa legitimante— la identidad entre quienes mandan y quienes obedecen, afirma no sin ambigüedades Rousseau. Ahora bien, nos advierte un teórico del Estado contemporáneo, en la realidad política efectiva quienes mandan no se identifican con quienes obedecen, y ello no podría ni siquiera verificarse aun bajo los supuestos más favorables a la hipótesis de la “democracia de identidad”. Y será un autor aristotélico quien venga a demostrar en qué medida el postulado de la identidad hace violencia a la realidad objetiva —y, por lo tanto, no constituye un fin o ideal de legitimidad—.

III.1. Rousseau

Ya en el mismo Rousseau se constata hasta qué punto se hallan preludiadas las soluciones “representativas” (y no “democráticas”, para decirlo con sus propios términos) del abate Siéyès y del constitucionalismo liberal. Pues sin perjuicio de todas las afirmaciones técnicamente

¹⁵ *Disputatio XII De Bello*, secc. IIa., n° 4 (ed. de L. PEREÑA como *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, Madrid: C.S.I.C., 1954).

propias acerca de que la soberanía no puede ser representada (por representantes libres de un mandato imperativo), Rousseau ensalza la acción y misión del legislador. En efecto, Rousseau pone en duda que la “multitud ciega” (la cual a menudo no sabe lo que quiere, ya que rara vez sabe lo que le conviene) esté preparada para una tarea tan delicada y compleja como la legislación. Es cierto, agrega, que el pueblo siempre quiere el bien; pero también es cierto que no siempre ve dónde éste se halla. La voluntad general, recta de suyo, debe ser, en consecuencia, esclarecida por quien sabe guiarse por la razón y rechazar de la seducción de los intereses particulares. He allí la necesidad del legislador, “grande y poderoso genio”, guía persuasivo y paternal de un pueblo que no alcanza a comprenderlo.¹⁶ Pero además, y en la misma línea, Rousseau sostiene que elegir es ya gobernar y que ratificar es legislar.¹⁷ O sea que el “soberano” (el conjunto de los ciudadanos) *gobierna y legisla tan sólo votando y diciendo sí o no* a las preguntas formuladas por quienes ejercen el poder efectivo.

III.2. La crítica de Kriele

La crítica del teórico del Estado contemporáneo Martin Kriele alcanza el núcleo de la posición “canónica” de Rousseau, mas no lo que cabría llamar inconsecuencias de su doctrina —si se la mira desde las exigencias de los propios principios identitarios del Ginebrino, que proponen un soberano colectivo cuyo poder se ejerza por sí o a través de un mandato vinculante—. En todo caso tales inconsecuencias no hacen sino mostrar la inviabilidad del autogobierno aun en quien ha pasado a la historia como su mentor más clásico. Sea como fuere, en *Einführung in die Staatslehre* Kriele puntualiza con tino las aporías fundamentales de la llamada *democracia de identidad*¹⁸ —en sí misma considerada y si se la asume con propiedad según lo que sus términos significan—.

¹⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Du Contract Social; ou, Principes du Droit Politique*, publicado en *Oeuvres Complètes*, t. III (*Du Contrat Social. Écrits Politiques*), París: de la Pléiade, 1964, 381-384.

¹⁷ *Ibidem*, L. III, passim y especialmente cap. XV.

¹⁸ *Einführung in die Staatslehre*, Hamburgo: Rowohlt, 1975, 244 y ss.

III.3. El aristotelismo clásico (Tomás de Aquino); y algunas observaciones sistemáticas

La doctrina de Sto. Tomás se hace cargo de todos los principios y exigencias de la noción de mando social y político, dejando en claro la objetiva y real bipolaridad de la relación de mando (a la que le es intrínseca la obediencia).¹⁹ Y sobre esta visión del Aquinate, fértil para una integral comprensión de la realidad del mando, queremos hacer ahora por nuestra parte algunas sintéticas precisiones.

i) El poder social y político es una función que consiste *per se primo* en la dirección de las conductas al bien común social. Y —sobre todo en el caso específico del poder *político*— secundariamente (*per se secundo*) también es de su competencia la organización y el ejercicio de la coacción física para la preservación de los bienes comunitarios. En efecto, debe señalarse sin ambages a la facultad tuitiva y punitiva (entendida como el *derecho* al ejercicio de la fuerza y la *obligación* de ese ejercicio) como una de las propiedades del poder político, tal como este poder se da en un mundo signado por la defectibilidad espiritual del hombre.

ii) El acto de mando, en quien ejerce el mando, entra en la categoría *acción*. Su objeto terminativo es el precepto, el cual, por su parte, posee dos modos de existencia: en sí mismo y en su participación en el espíritu del subordinado. De allí que sea lícito decir que el acto de mando se consuma —*terminative*— en la moción de la conducta del subordinado, producida por la obligación del anoticiamiento imperativo. A su vez entre el precepto y la conducta por él normada hay una relación en parte real y en parte de razón (relación mixta), del tipo de las *secundum commensurationem esse et veritatis*. Esta clase de relación se da tanto respecto de la función que le corresponde *per prius* cuanto respecto de la que le corresponde *per posterius* (i.e., la previsión o el ejercicio de la coacción), salvo en el caso de que ésta última sea directamente ejercida por el mismo superior.

¹⁹ Se hallarán elementos para una teoría tomista del mando y la obediencia social y político en: *In II Sententiarum*, d. 44, q. 1 y q. 2., passim.; *Summa Theologiae*, I-II, q. 17; q. 90, a. 1; q. 96, a. 4 y 5; II-II, q. 63, 102, 104 y 105, *Comentario a la Epístola a Tito*, III.

iii) Ahora bien, el mando funda una clase de relaciones mixtas con una especificidad propia. Esto es: el precepto, respecto de la conducta por él normada, *no se halla en idéntica situación a la del objeto cognoscible respecto del cognoscente*. Por un lado *el precepto*, esencialmente, implica su necesaria participación en la razón y en la voluntad del subordinado (Aristóteles, de hecho, ha planteado una profunda doctrina del mando basada en la participación: no hay *peitharjía* sin *méthexis*²⁰). Por otro lado, el *fin del imperante* es mover las conductas, medir la praxis. Tal mensuración imperativa se opera a través y por mediación del precepto. Por último, el precepto resulta de conocimiento *obligatorio para el subordinado*. Así pues, se constata una intrínseca necesidad de convergencia entre los que serían sujeto, fundamento y término de la relación de mando, que distingue la mensuración preceptiva de la mensuración meramente cognoscitiva ejercida por un objeto cualquiera sobre el conocimiento teórico.

iv) *En la misma línea, cabe sostener que la relación en que consiste el mando tiene como fundamento a los predicamentos acción y pasión*. En efecto, dice Sto. Tomás en *De Veritate* (q. 17, a. 3), hay analogía de proporcionalidad entre el tocar físico que produce la moción física y el tocar imperativo, que produce la obligación a partir del conocimiento del precepto del superior.

v) Finalmente, una observación conclusiva sobre la unidad compleja de la estructura del mando y la obediencia. Al desarrollar su extraordinaria doctrina de los actos humanos, el Aquinate afirma que imperio y acto imperado son *simpliciter* uno, pero *secundum quid* múltiples. Es decir que entre la orden y su ejecución hay dos momentos que se distinguen, pero compuestos en una unidad. En el caso específico de la relación de mando y obediencia social, hay una acción que produce el precepto, la cual se compone con la recepción (participación) de ese precepto por el subordinado. Éste está ante todo movido por la voluntad de integración en el grupo social y —resolutivamente— por la voluntad de consecución del fin por el cual existe el grupo social. Asimismo, el subordinado conoce la razón de medio necesario

²⁰ *Ética Nicomaquea* (ed. ROSS, Oxford: O. U. P., 1991), 1102 b 13 y ss.. Sobre este tema nos hemos explayado en *La racionalidad de la ley*, Buenos Aires: Ábaco de R. Depalma, 1995, cap. I.

(i. e., obligatorio) que ostenta la obediencia al titular de la potestad social para la consecución de tal fin. Tenemos entonces dos voluntades, la del superior y la del subordinado, que se encuentran y componen en la obediencia al precepto de mando. Así, el precepto es, para el superior, objeto terminativo de su conducta de mando —pero asumido integralmente: es decir, en su necesaria irradiación sobre el grupo—; y para el subordinado el precepto es modelo o ejemplar de su conducta de obediencia social. En síntesis, se da una unidad compleja pero orgánica en la relación de mando y obediencia, que invalida la posibilidad de explicar la existencia de tal relación si se desestima el concurso necesario del acuerdo voluntario por parte del subordinado.

IV. La tesis y el problema: La potestad política, como función, recae en titulares particulares que la ejercen

Nos las habemos aquí con una cuestión intrínsecamente vinculada con la anterior. Replanteando el postulado de Rousseau, el constitucionalismo liberal pretende que la titularidad de la potestad de mando en la comunidad política tiene como sujeto al pueblo o a la nación. Pero autores calificados, desde diversas perspectivas teóricas y desde diversos planos de análisis, refutan esa idea como un mito, o una ficción. Por su parte varios aristotélicos contemporáneos han demostrado que la pretensión de la titularidad colectiva es, efectivamente, insostenible como verdad sobre la realidad política objetiva. Y, asimismo, han insistido en el gran principio del Estagirita directamente implicado en esta cuestión: no hay formas de régimen de derecho natural.

IV.1. El constitucionalismo liberal

El constitucionalismo liberal se funda en la tesis de la soberanía del pueblo (o de la nación). Para esclarecer dialógicamente el debatido tema de la titularidad del poder político nosotros asumimos esa pretensión del sistema, sin parar mientes en las evidentes aporías que el mismo sistema presenta a la hora de explicar cómo se manifiesta semejante soberanía colectiva (como ya habíamos advertido en el propio Rousseau). En efecto, para Emmanuel Siéyès la representación de la nación aparece como una necesidad, toda vez que el número de sus

miembros y la extensión en la que habitan torna imposible el ejercicio de la voluntad común. Pero al designar a quienes desempeñarán las funciones constituyentes y constituidas la nación *no aliena su título* o derecho al mando sobre sí misma, sino que sólo *comisiona su ejercicio*.²¹ Ahora bien, aunque los representantes sean llamados “mandatarios (*mandataires*)”²² —término utilizado habitualmente por Siéyès para referirse a quienes ejercen el poder público²³— esto no significa que obedezcan a un mandato imperativo. Por el contrario, los representantes de la nación, cada uno en su plano, son libres.²⁴ Y, en el caso de los constituyentes, su libertad es absoluta y vincula a la nación, la cual decide a través de ellos. En suma, los representantes poseen el ejercicio de la voluntad común²⁵; es decir, el ejercicio del poder político en todas sus manifestaciones. Por ello Siéyès rechaza, tajante y enérgico, la idea de que la voluntad de la nación pueda ser diferente de la voluntad de sus representantes: resultaría “extremadamente peligrosa” la confusión de no reconocer que la nación sólo habla a través de sus representantes.²⁶ Tal sería para el autor, entonces, la “soberanía de la nación” (o “del pueblo”, términos sinónimos para Siéyès²⁷). No nos detenemos, pues, en las dificultades intrínsecas del planteo del sistema constitucionalista; sólo asumimos la pretensión de atribuir la titularidad del poder a la totalidad de los ciudadanos con el fin de esclarecer la cuestión que nos ocupa. Aunque, reiteramos, su esclarecimiento comience ya a columbrarse en las obscuridades y paradojas teóricas que apare-

²¹ *Qu'est-ce que le tiers État*, en *Écrits Politiques*, ed. R. ZAPPERI, Bruselas: Archives Contemporaines, 1994, 159.

²² *Ibidem*, 161. En el mismo sentido cf. *Préliminaire de la Constitution*, “Observations”, (en *Écrits politiques...*, 191) y *Reconnaissance et exposition raisonnée des droit de l'homme et du citoyen...*, 192, 196-197. Recuérdese que la ortografía francesa varió al entrar el siglo XIX.

²³ Así, p. ej., *Essai sur les privilèges...*, 105, 106.

²⁴ Es proverbial la imprecisión terminológica de Siéyès a la hora de denominar a los titulares reales del poder político; ella fue señalada, por ejemplo, por R. CARRÉ DE MALBERG (cf. *Contribution à la théorie générale de l'État*, París: C.N.R.S., 1960, t. II, 533).

²⁵ *Qu'est-ce que...*, 160.

²⁶ *Dire sur le veto royal...*, 238.

²⁷ *Préliminaire de la Constitution...*, 199.

cen en la obra del propio canónico propugnador liberal de la titularidad colectiva.

IV.2. El derecho político contemporáneo

La tesis de soberanía del pueblo cuenta entre sus principales críticos a Josef Isensee, uno de los más relevantes teóricos del Estado de nuestros días. Isensee trata esta cuestión en el contexto del tema del poder constituyente originario en su libro *Das Volk als Grund der Verfassung*.²⁸ Tomamos a este autor como un ejemplo doctrinal representativo de una línea crítica de la tesis de la titularidad colectiva del poder; línea crítica que se manifiesta en Alemania desde principios del siglo XX y cuyo arco científico abarca desde la filosofía del derecho hasta la ciencia política, pasando por la teoría del Estado y de la constitución.²⁹

IV.3. El aristotelismo (la escolástica contemporánea: Theodor Meyer y Louis Billot); y algunas observaciones sistemáticas

Los escolásticos aristotélicos contemporáneos que confrontan directamente con la tesis de soberanía del pueblo exponen una serie de argumentos rigurosos, convergentes y bien fundados para rebatir la idea de titularidad colectiva de la suprema potestad pública. Ahora bien, vale la pena remarcar que el desacuerdo de estos autores realistas supone e implica la afirmación de una tesis de larga y prístina solera aristotélica, cual es la de que *las formas de gobierno son de derecho positivo*, es decir, dependen en su legitimidad de la concretísima circunstancia, de la tradición y del talante del pueblo. Luego no hay formas de gobierno de derecho natural. De allí que no quepa postular como principio una soberanía cuya titularidad recayese en cabeza de todos

²⁸ Opladen: Nordrheinische Wissenschaftliche Akademie 1995.

²⁹ Cf., por todos, H. Kelsen, *Allgemeine Staatslehre*, Viena: J. Springer, 1925; Klaus von Beyme, *Die verfassunggebende Gewalt des Volkes*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1968; Dolf Sternberger, *Nicht alle Staatsgewalt geht vom Volke aus*, Stuttgart: Kohlhammer, 1971. Y no podemos olvidar en esta mención, por supuesto, al decano de los constitucionalistas argentino, G. BIDART CAMPOS (cf. *El mito del pueblo como sujeto de gobierno, de soberanía y de representación*, Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1960).

los miembros del cuerpo político, porque tal “soberanía” equivaldría a erigir una forma de democracia como la forma del Estado por derecho natural.³⁰ Es interesante señalar que que ya Bellarmino, dentro de una extensa tradición que no comienza con él —y que perdurará hasta bien entrado el siglo XIX—, había planteado los principios que llevaban a admitir una forma de democracia de derecho natural (que Suárez llamará de “derecho natural *concedente*”³¹). Dios, decía, el gran teólogo, ha dado el poder a la comunidad; pero no se lo ha dado a ninguno de sus miembros en particular; luego —y aquí se sigue la conclusión falaz— se lo ha dado a todos.³² Y decimos falaz porque, si bien es cierto que Dios y la naturaleza no prescriben ni señalan un titular determinado, sino la necesidad del poder en la comunidad para la consecución del fin de ésta; de allí no se sigue que todos sus miembros sean sus titulares. *Dios, se concluiría válidamente en sede teológica, le ha dado el poder al todo (práctico de orden) que es la comunidad, pero no a todos sus miembros.* Creemos que la confusión de Bellarmino esconde presupuestos nominalistas (formalmente: atomísticos), que le hicieron identificar en este argumento el *todo* social con *todos* sus miembros.

Ahora bien, respecto de la posición rebatida por los escolásticos estudiados, precisamente tomada, a saber la del sujeto colectivo del poder político —posición fundada en una titularidad sin el ejercicio de la potestad, y que es la propia del sistema constitucionalista hoy vigente—, haremos por nuestra parte ahora una breve puntualización de naturaleza sistemática.

El derecho (o, en su fundamento, la titularidad) de una potestad pública (y, *a fortiori*, del poder político supremo) equivale a la facultad para el ejercicio de una función, ya que tal investidura comporta, como una nota intrínseca, la realización de ciertos actos tendientes a la

³⁰ Th. MEYER, *Institutiones Iuris Naturalis, seu Philosophiae Moralis Universae secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Friburgo de Brisgovia: Herder, 1900, t. II, 334 y ss.; L. BILLOT, *De Ecclesia Christi*, Roma: Universidad Gregoriana, 1927, cap. III, cuestión XII, pgf 1, titulado “De originibus et formis principatus politici”. Se utiliza la traducción de G. SOAJE RAMOS y M. FERREYRA, “Sobre el origen y las formas del poder político”, *Ethos*, n° 4/5 (1976-1977), 287-310.

³¹ *Defensio fidei*, III, II, 14.

³² R. BELLARMINO, *De laicis, sive saecularibus*, L. III, cap. VI (*Opera Omnia*, París: Fèvre, 1870, t. III).

consecución de ciertos fines u objetivos sociales. En efecto, mientras que la posibilidad del goce de un derecho civil (contratar, *stare ad jus*, etc.) no entraña necesariamente el obrar del titular mismo, por el contrario el mando consiste, en esencia, en una acción del poseedor (titular) del derecho sobre la voluntad o las cosas de otro u otros. Por otra parte, hay necesidad deóntica en el ejercicio de la potestad (por ejemplo, el juez *debe* dictar sentencia). Así pues, tanto la intrinsecidad cuanto la obligatoriedad de la acción en el derecho de mando contribuyen a poner aun más de manifiesto la vinculación esencial entre la *titularidad* y el *ejercicio* en el seno de una potestad.³³ La conclusión es férrea: *si se es titular del mando —y “por derecho natural”, como lo quiere el sistema democrático—constitucionalista—, luego esa función es inalienable, y deberá ejercerse por sí o, en su defecto, mediante alguna forma de mandato imperativo.*³⁴ *Por ende, si (como lo quiere el sistema en cuestión) hay imposibilidad —e ilicitud*³⁵ *— de ejercicio es porque la potestad no tiene como sujeto al supuesto titular.* Esto equivale a afirmar que el mando político no tiene por titular a la colectividad sobre la cual se irradia el imperio, sino a quienes efectiva y personalmente ejercen la potestad. No son titulares del poder político quienes obedecen, ni el conjunto de quienes mandan más quienes obedecen, sino sólo *quienes ejercen* el poder político.

Repárese en que lo afirmado aquí vale también para el poder constituyente originario, sobre todo si se lo entiende a la manera del constitucionalismo racionalista clásico y de su modelo normativo propio, i.e. la constitución jurídica escrita, producida por constituyentes *ad hoc*. En efecto, en tal caso —como en cualquier proceso de esa naturaleza— el poder constituyente es ejercido, *de facto* y *de jure*, por unos pocos miembros de la comunidad.

³³ Cf. S. R. CASTAÑO, *Principios políticos para una teoría de la constitución*, Buenos Aires: Ábaco de R. Depalma, 2006, 120 y ss.

³⁴ Tal la inobjetable posición de ROUSSEAU en este punto (cf. *Du Contract Social...*, 368).

³⁵ Cf. E. SIÉYÈS, *Dire sur le veto royal...*, 238 y ss.

V. La tesis y el problema: La potestad política constituye una propiedad (en el primer analogado del término “propiedad”) de la comunidad política; es decir, dada una comunidad política, la existencia de la potestad es necesaria e inderogable

La necesidad de fin, o deóntica, comporta que supuesto el fin se hace necesaria la puesta en práctica del medio a ese fin conmensurado. En este caso debe decirse que supuesta la realidad de la comunidad política (constitutivamente ordenada a su fin común) resulta necesaria —y con necesidad absoluta— la dirección de la potestad de régimen. Mientras exista la comunidad política jamás podrá faltar la consiguiente autoridad (suprema en su orden).

El anarquismo postula que la vida social organizada y autosuficiente para satisfacer los fines humanos podría prescindir de la potestad de régimen, la cual resulta asimismo anatematizada por el anarquismo como una emanación del mal moral. Pero un sociólogo eminente viene a recordar a partir de un ejemplo empírico que el poder social jamás se halla ausente de la realidad comunitaria —tesis que cuya veracidad se acentúa a medida que el grado de complejidad social es mayor—. En la misma línea, un autor aristotélico ha planteado la inderogable necesidad del poder político —necesidad valiosa, como la realidad social a la que conduce y como el fin común al que sirve—.

V.1. El anarquismo

El postulado anarquista —el de un mando social fluctuante, plural, difuso: en definitiva, el de una forma de orden social que excluyese las relaciones formales de subordinación y pivotease sobre las de coordinación—; ya había sido rebatido por Engels (ver *supra*, I) y su refutación asumida por Lenin, en línea con principios realistas, fácilmente asimilables —en este punto— con las posiciones propias de la inteligencia natural del hombre, como llamó Bergson a la filosofía clásica.³⁶

³⁶ H. BERGSON, *L' évolution créatrice*, París: Alcan, 1922, 323.

V.2. Dahrendorf

Asimismo reviste singular interés teórico la objeción que Ralph Dahrendorf hace a la tesis de que existen sociedades sin estructura de poder.³⁷ En efecto, el citado estudio del sociólogo alemán pone sobre el tapete hasta qué punto la estructura de poder depende de incodificables factores y se manifiesta de innumerables modos. En este caso concreto, salta a la vista —y resulta de peculiar interés— el señalamiento de cómo las sociedades *tradicionales* (en el sentido de que sus normas se hallan en la tradición y en la costumbre inveterada) no necesitan de un poder legiferante formal *ad hoc*, que produzca, como los legislativos occidentales postrevolucionarios, cientos de leyes al año. En vinculación con ello también aparece claro cómo el legislador originario es exaltado en los pueblos tradicionales, según ya lo había hecho Aristóteles y el mundo griego; y cómo en tal *Weltanschauung* tradicional las funciones casi excluyentes de la potestad serán la judicativa y la gubernativa. Ahora bien, más allá de tales consideraciones, la conclusión del sociólogo sobre la tesis ácrata es taxativa: la existencia de una sociedad sin siquiera facultades mínimas para sostener las normas y sin un poder jurisdiccional difícilmente pueda trascender el ámbito de las recreaciones poéticas.

V.3. El aristotelismo clásico (Vitoria)

Vitoria fundamentará desde los principios del aristotelismo esa inderogabilidad o inamisibilidad del poder político. La cual se funda en la categoría que inviste el poder político de *propio* o *propiedad* (en el sentido del predicable metafísico) de la comunidad política. En efecto, la autosuficiencia (*perfectio=autárkeia*) de la república implica el derecho de gobernarse y administrarse a sí misma.³⁸ Este derecho, que le asiste a partir de la obligación que la ha fundado, i.e., la de

³⁷ R. DAHRENDORF, “Amba und Amerikaner: Bemerkungen zur These der Universalität von Herrschaft”, en *Archives Européennes de Sociologie*, tome V, n° 1, 1964, 83-98.

³⁸ F. de VITORIA, *De potestate civili*, ed. L. ALONSO GETINO, Madrid, 1934, pgf. 5, 6, 7, 9 y 10.

perseguir el bien común, se traduce en la posesión de la potestad de régimen sin la cual no podría dirigirse a sí misma hacia su fin. El bastarse a sí misma significa bastarse en la tarea de conducirse al bien común y, por consiguiente, en establecer su propio orden de justicia.

Por ello el poder, respecto de la comunidad, constituye un propio en su primer analogado —en una analogía de atribución intrínseca—. Pues este propio —el poder político— se reciproca con aquello de lo que emana —la sociedad política— y le corresponde *omni, soli et semper*: la necesidad de la suprema potestad de régimen (política) es absoluta respecto de la realidad de la sociedad política en tanto tal.³⁹

VI. La tesis y el problema: la potestad política no puede ser ejercida sin el concurso obediencial de quienes obedecen, el cual concurre asimismo en la determinación del título de quienes mandan.

Se trata de otra tesis que supone lo establecido en 3. Dada su esencia relacional, no se erigirá ni perdurará el imperio político sin un mínimo de anuencia voluntaria de la comunidad (sea en su totalidad, sea en su parte preponderante). A partir de aquí se afirma para la po-

³⁹ El *proprio* constituye uno de los cinco “predicables” de la tradición clásica, y su noción fue introducida por Aristóteles y desarrollada por Porfirio. El Estagirita define al propio (“*idion*”), en sentido estricto, como “lo que, sin significar la esencia de la cosa, sin embargo le pertenece y puede predicarse recíprocamente con ella”; hecho lo cual agrega enseguida un elenco de modos imperfectos o análogos. La tradición posterior fijó la doctrina sobre el propio de acuerdo con ese marco. Hay, pues, además de un analogado principal de la noción, tres analogados secundarios: a saber, según que la nota en cuestión convenga exclusivamente a una especie, aunque no a todos los individuos de ella; según que convenga a todo individuo de una especie, pero también a otras especies (se trataría de un propio del género); y según que convenga a todos los individuos de una especie, pero no siempre. El propio en sentido estricto se predica ante todo de la substancia —en tanto portadora de una esencia— “in quale accidentaliter et necessario”; y conviene “omni, soli et semper (a todo —individuo—, a la sola —esencia— y siempre)” (*Tópica*, 102 a 18 y ss. y 128 b 16 y ss. —ed. ROSS, Oxford: O. U. P., 1991—). La nota de necesidad lo distingue del mero accidente común, que se da o no, en forma contingente: Pedro puede estar sentado o acostado. Al respecto, cf. las dilucidaciones de J. GREDT, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, Friburgo de Brisgovia: Herder, 1937, t. I, 126 y ss.; y de D. CARDOZO BIRITOS, *Lecciones de lógica material*, San Juan: U. N. S. J., 1963, 110 y ss.

testad política la propiedad de hallarse consensualmente establecida. Si la potestad en tanto tal es natural (como necesaria), por el contrario las formas de régimen vienen concretadas por un cúmulo de circunstancias empírico-históricas, entre las cuales el consenso comunitario, en cualquiera de sus múltiples manifestaciones —desde la aclamación hasta la aceptación tácita—, desempeña un papel determinante.

Una sugerente posición contrarrevolucionaria tratará de reducir a una mínima dimensión el concurso de la anuencia voluntaria en la vigencia (y la legitimidad) del poder político. Pero luego otro autor —éste, hegeliano y revolucionario— también de innegable agudeza intelectual, pondrá sobre el tapete la acción protagónica de la hegemonía cultural para el surgimiento y la perduración de los regímenes. Como cierre comparece un autor escolástico; quien, dentro de los límites deónticos que como aristotélico debe aceptar, extrema la función causal del consenso respecto del plano de la legitimidad misma del poder.

Los planteos de los tres autores convocados para dilucidar dialógicamente el complejo tema de nuestra última tesis, si bien se refieren materialmente a la función del consenso en relación con el poder político, discurren por planos no siempre coincidentes.

VI.1. De Maistre

La posición de Joseph de Maistre sobre la irrelevancia del concurso voluntario de los gobernados se plantea, en primer término, en el plano de la vigencia efectiva del poder sobre la sociedad (plano al que, si ello no comporta asimilar las conductas libres a los meros hechos, podría llamarse “fáctico”). Es así como de Maistre desliga la existencia y vigencia del poder político (“soberanía”) de la necesidad del concurso, acuerdo, anuencia o apoyo por parte de los gobernados. La voluntariedad queda de algún modo asociada a las ideas de Rousseau, en el sentido de la autonomía y el no-gobierno. Pero —además de esta posición sobre la realidad efectiva del poder político— el autor tacha asimismo como disvaliosa la pretensión (de los súbditos) de alterar el curso prefijado por la Historia y por las circunstancias. Con éstas últimas apreciaciones de Maistre se coloca ya en el plano de la validez y de la legitimidad; es decir, la puesta en tela de juicio del papel del

consenso no se limita al ámbito de la vigencia o existencia del poder, sino que incide sobre la concepción de la función legitimante del consenso respecto de los títulos de mando, y con parejo sesgo negativo.⁴⁰

Sin duda el papel del consenso se halla comprometido en ambos planos —el de la vigencia efectiva y el de la legitimidad— por el pensamiento de fondo del autor, que otorga rasgos cuasi demiúrgicos al poder soberano y a la Historia. Dos de sus tesis ilustrarán lo afirmado: “el pueblo aceptará siempre a sus señores, y nunca los elegirá”, afirma de Maistre en *Consideraciones sobre Francia* y reitera en el *Ensayo sobre el principio generador de las constituciones*.⁴¹ En la misma línea, en el *Ensayo...* hace más que establecer una analogía de proporcionalidad entre el desarrollo de los seres naturales (“una bellota”) y “el orden social”, y avanza hasta una identificación entre ambas dimensiones de lo real. Pues así como el hombre no hace los robles aunque los riegue —sostiene de Maistre—, así tampoco los pueblos hacen sus constituciones.⁴²

VI.2. Gramsci

En Gramsci (si es que cabe hablar —aunque sea impropriamente— de *legitimidad* en el marxismo) podría intentarse también distinguir entre un plano de la vigencia efectiva del poder y otro referido a la legitimidad del poder.

Para Gramsci, en la medida en que las relaciones de producción, pero ante todo en la medida en que la necesidad intrahistórica es asumida por la conciencia hegemónica de la sociedad civil, en tal medida la mutación de la forma social y política ya será no sólo meramente realizable sino necesaria —i-e., *legítima*, por lo menos a la manera marxista—. Dicho de otro modo, el sentido protagónico del consenso (hegemonía),

⁴⁰ Estas ideas del autor aparecen en *Estudio sobre la soberanía* (trad. castellana de R. H. RAFFAELLI y G. PIEMONTE, Buenos Aires: Dictio, 1978), *Ensayo sobre el principio generador de las constituciones* y *Consideraciones sobre Francia* (ambas en la trad. catellana de G. PIEMONTE, en *Consideraciones sobre Francia y otros escritos*, Buenos Aires: Dictio, 1980).

⁴¹ Cf. Las páginas 112 y 239, respectivamente, de cada una de las obras; allí también se llama al tiempo “primer ministro de Dios en el departamento de este mundo”.

⁴² J. de MAISTRE, *Ensayo sobre el principio generador de las constituciones...*, 222-223.

en este autor, discurre en el plano de la realidad efectiva: no se sostiene un poder, cualquiera sea, sin alguna forma de consenso. Pero, asimismo, el devenir de la Historia, para un hegeliano, tiene inviscerado un sentido inmanente con el cual se cumple el proceso dialéctico y necesario del todo. Por ello cabría sostener que para Gramsci la revolución socialista y la dictadura del proletariado, así como la escatológica reabsorción del Estado en la sociedad civil (como procesos de poder), son legítimos en la medida en que consuman la Historia.⁴³

VI. 3. El aristotelismo clásico (Suárez)

Suárez, nuestro representante aristotélico, señala al consenso como factor substantivo de legitimidad respecto de los títulos del gobernante. A su vez, el énfasis en el título acapara la atención del Eximio a la hora de tratar acerca de la legitimidad de origen, y pone como en un cono de sombra otras dimensiones de ésta. De allí que se deba afirmar que, según Suárez, en buena medida, es en las diversas manifestaciones del consenso donde se resuelve el fundamento de la legitimidad de origen. Por otra parte, también cabe observar que el papel protagónico que el Eximio concede al consenso como fundamento de legitimidad se extiende a la necesidad del consenso como puntal de todo régimen político vigente, independientemente de su legitimidad.

La adopción por Suárez de la teoría de la traslación —según la cual el pueblo, titular originario de la potestad, traslada esa titularidad a los gobernantes— va en el mismo sentido de su acento en el consenso como fundamento de la legitimidad de origen.⁴⁴ En efecto, para el Eximio los títulos de la potestad política se originan en los acuerdos voluntarios de los hombres. Pues derivan o de elección; o de la suce-

⁴³ Para espigar estas ideas en GRAMSCI vide *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, trad. I. FLAMBAUM, Buenos Aires: Nueva Visión, 1997, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, trad. J. ARICÓ, Buenos Aires: Nueva Visión, 1997 y *Los intelectuales y la organización de la cultura*, trad. R. SCJARRETTA, Buenos Aires: Nueva Visión, 1997.

⁴⁴ A diferencia de la designación del Pontífice, “potestas autem civilis ex natura rei est in ipsa communitate et per illum in hunc vel illum principem translata est, voluntate ipsius communitatis, eam (ut sic dicam) tanquam rem suam alteri donantis”, sostiene el Eximio en *Defensio fidei* III, III, 13.

sión (del elegido en primer término); o de una justa guerra emprendida por quien ya gobierna con títulos legítimos y recibe debida obediencia de sus nuevos súbditos; o del consenso de la comunidad ganado con el tiempo por un usurpador o sus sucesores.⁴⁵

Si zanjáramos la explicación del protagonismo legitimante del consenso en Suárez aduciendo su adhesión a la teoría traslacionista, podría decirse que la razón por la cual el príncipe tiene el derecho de imperio estriba en que el pueblo se lo ha donado (o sea, el consenso representaría materialmente la voluntad contractual del donante). Pero nosotros creemos que la adhesión por Suárez de la teoría de la traslación no basta para explicar el sesgo voluntarista de su teoría de la legitimidad de origen. Ahora bien, y sin entrar aquí a demostrarlo en detalle, también creemos que el “consensualismo” suarista, aunque manifiesto, se halla (*en su filosofía política fundamental, no en su antropología*) acotado y enmarcado por el orden de los principios fundamentales del aristotelismo clásico.⁴⁶

Con todo, sea cual fuere el compromiso en que el voluntarismo antropológico de Suárez pone a su filosofía política, por nuestra parte —y como posición sistemática—, *sostenemos que es posible reconocer carácter causal al consenso en la determinación de los títulos del poder sin por ello recaer en la insostenible teoría traslacionista*. Para fundamentar sobre todo ese último principio, haremos a continuación algunas breves indicaciones que apuntan a la realidad en sí misma, aunque suponiendo y discutiendo los planteos de los autores estudiados. Estas indicaciones se referirán *in recto* a la nota del consenso en el plano de la legitimidad, pero atenderán también a la cuestión de la titularidad de la potestad, abordada en la tesis IV —cuestión con la que, sin embargo, no se identifican—.

⁴⁵ *Defensio fidei*, III, V, 11 y 12; III, VIII, 1; *De legibus*, III, VII, 3.

⁴⁶ Para todo el tema de la legitimidad en Suárez, con el trasfondo de sus posiciones antropológicas voluntaristas, remitimos a S. R. CASTAÑO, *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez*, Pamplona: EUNSA, 2011, cap. IV.

VI.4. Algunas consideraciones sistemáticas sobre las tesis IV y VI

No puede dejar de afirmarse la necesidad de algún grado de anuencia voluntaria para la vigencia de las relaciones de mando y obediencia (lo cual se sigue de la estructura bipolar del mando, de la que ya se ha hablado). Esta conclusión, más allá de la exégesis de los autores, puede afirmarse con pretensión de verdad objetiva sobre el orden social: sin algún grado de anuencia obediencial, por lo menos de una parte de la sociedad, no hay mando efectivo. Pero, asimismo, cuando se transita de ese plano (“fáctico”, *sit venia verbo*) al de la justicia del poder, se constata que la anuencia también aparece jugando un papel significativo, bajo la forma y con el nombre de consenso, en la legitimidad de origen —como hemos visto en Suárez—.

Tanto Theodor Meyer cuanto Louis Billot (cf. *supra*, IV.3) niegan la traslación de la titularidad del poder del pueblo al gobernante. Ahora bien, Meyer niega carácter universalmente causal —en la línea de la eficiencia— a la *designación* en la determinación de los títulos de la potestad.⁴⁷ Louis Billot, por su parte, no adhería a tal temperamento, y asignaba a la designación la categoría de causa próxima de la constitución, como también de los títulos mismos de los gobernantes. Pero, asimismo, Billot sostenía que la constitución —como factor legitimante— precedía al poder; y que si no se quería imaginar a la constitución como concreta y particularmente preformada por el derecho natural, entonces debía admitirse un poder de la comunidad para determinar el orden concreto de la convivencia, orden que precedería —y legitimaría en su origen— al poder político. Tal *poder constituyente*, identificado por Billot principalmente con el consenso tácito, tendría como sujeto a la comunidad.⁴⁸

Nos las habemos, pues, con un desacuerdo entre estos agudos y rigurosos escolásticos, cuya revisión y dilucidación resultará fértil para una recta inteligencia de la cuestión de la comunidad como sujeto de alguna especie de poder y del consenso como factor de legitimidad de origen. En efecto, se discute: a) si la designación, como anuencia, apo-

⁴⁷ Th. MEYER, *Institutiones iuris naturalis*, t. II, 376-385 y 389-399.

⁴⁸ L. BILLOT, *Sobre el origen y las formas del poder político...*, 298-300.

yo, o concurso voluntario —sea cual fuere el modo en que se verifique—, tiene o no carácter causal *per se* en la configuración de los títulos del derecho de mando; b) si la constitución jurídico-positiva precede al poder en todos los casos; c) si la obediencia colectiva es una forma de poder (*praecisive*: de mando), aunque más no fuere constituyente, es decir, referido a la determinación de la norma constitucional. Por nuestra parte, a partir de lo expuesto plantearemos dos posiciones con pretensión *sistemática* (i.e., de validez objetiva) sobre los temas discutidos, guiándonos por los principios de la tradición aristotélica.

VI.4.1. Consenso y legitimidad de origen

Se pregunta: ¿el consenso es la causa de la legitimidad de origen, y en él radica el principio secundario de legitimidad política? Creemos se debe responder negativamente. Por una parte, los principios de rectitud del orden práctico son el fin y la norma. Luego, si el fin es fundamento del primer principio de legitimidad, el principio secundario deberá fundarse en una norma conmensurada al fin; esto es, en una norma jurídica fundamental ordenada al fin político. Por otra parte, la causa del título jurídico es siempre una norma, sea natural, sea en parte natural y en parte positiva. *Luego, el título para el mando político deberá ser causado por una norma jurídica de investidura, que no podrá sino tener naturaleza constitucional.* No otra ha sido la tesis de Aristóteles: la constitución (*politéia*) es principio de legitimidad secundario, subordinado a la ordenación al bien común.⁴⁹

Ahora bien, puede decirse que la constitución es causa de la titularidad en la medida en que: 1) designa una familia cuyos miembros accederán a la suprema potestad por algún mecanismo sucesorio; o 2) impera un modo de régimen que exige la determinación individual de los titulares del poder (sea periódica, sea vitalicia). En efecto, cuando en un régimen monárquico-hereditario el pueblo acepta a un sucesor legítimo, allí el consenso del pueblo en tanto tal no es la causa del título del príncipe heredero, porque la designación constitucional recaía en una línea dinástica, que consagraba ya virtualmente los títulos del novel gobernante. Pero, ¿qué ocurre cuando el pueblo elige particu-

⁴⁹ Cf. *Política*, 1282 b 10-13 (ed. ROSS, Oxford: O. U. P., 1992).

larmente a sus gobernantes, en un régimen de tipo monárquico-electivo, o democrático? Debe decirse entonces que no es la elección periódica en tanto tal la que confiere el título; sino la constitución de acuerdo con la cual se elige. El elegido no debe pues su título a la voluntad del pueblo, sino a la ejemplaridad de la constitución, que prescribe una específica selección según peculiares mecanismos por el cuerpo electoral, convertido así en órgano legalmente facultado para la determinación de los titulares del poder. El “pueblo” (no *in toto*, sino una parte de él), como conjunto de ciudadanos activos a los que se les reconoce el derecho a voto, opera según una competencia constitucionalmente normada, tal como lo hace en el referéndum o el plebiscito. La norma fundamental legitima un modo de acceso al poder y las condiciones de su ejercicio, a la vez que prescribe el mecanismo de la concreta designación de las personas de los titulares. Y, salvo el caso de la tiranía de ejercicio, la condición resolutoria de la validez del título sólo podría deberse a la suspensión o derogación de la constitución misma.

VI.4.2. El consenso como causa del orden constitucional

La segunda posición sistemática versa sobre el papel causal del consenso de los gobernados en la determinación de la constitución. El planteo esbozado hasta aquí partía de la base de la preexistencia de la constitución, que prescribe el modo de acceso al poder. Ahora bien, ¿qué ocurre en el caso de los regímenes revolucionarios, que por principio anteceden a los nuevos ordenamientos constitucionales (ya que serán obra del nuevo régimen)?

Podría proponerse la siguiente precisión. Las diversas e intransferibles circunstancias particulares de la comunidad condicionan y disponen la materia social para el advenimiento de la forma jurídico-constitucional. *Pero ésta es causada, en tanto concreta norma jurídica efectiva, por la acción del poder vigente, aunque quede supuesta la aceptación de los gobernados.* Es la potestad efectiva de la comunidad, en la persona de sus mismos titulares o a través de equipos especializados, la que determina el estatuto del poder, contando con el concurso del consenso de los gobernados, que inmediata o paulatinamente, por acuerdo explícito o tácito, acepta el nuevo orden de cosas, orden que

es portador de una ley de la investidura y de un modo de distribución de competencias y de ejercicio del poder. En estos casos y en otros análogos la aceptación va incoando, bajo la dirección y con el refrendamiento del poder establecido, la vigencia de un nuevo estatuto de la subordinación. El consenso del pueblo, desde esta perspectiva, cumpliría un papel causal, sí, pero como causa parcial y subordinada, en la determinación de la constitución. Se trataría de una *causa eficiente próxima* —*bajo la acción del poder como causa eficiente principal*— de la norma constitucional.

Y repárese en que en el caso de los orígenes históricos de una comunidad política se daría una situación análoga a la de la introducción de un régimen revolucionario, según la acabamos de plantear.

Ahora bien, esta eficiencia de alguna manera compleja en la determinación del ordenamiento jurídico-positivo fundamental no define por sí misma, como no puede hacerlo nunca la mera eficiencia, el valor de la constitución. En efecto, no será ni el poder ni el consenso a ese poder —aun tratándose de un poder incontrastable, y acatado con entusiasmo por los subordinados en masa— sino el bien común político y la tradición comunitaria los que medirán en última instancia la legitimidad de la constitución misma. Pues la constitución jurídico-positiva (como norma producida en el seno de la comunidad) ancla su legitimidad de origen en su causa formal extrínseca o ejemplar (la tradición) y su legitimidad de ejercicio en la conmensuración al bien común político (su causa final).

VI.4.3. Conclusiones sobre consenso, legitimidad de origen y constitución

Por lo sintéticamente expuesto, creemos debe sostenerse, con Billot y contra Meyer, que el acto de designación —constitucionalmente normado— tiene carácter causal respecto de la determinación de los títulos de la potestad. Pues aunque la designación no sea causa de la *vis obligandi* misma de la potestad, sí en cambio es causa de que la potestad resida en éste y no en otro titular. Luego, el consenso comunitario desempeña mediata y subordinadamente una función causal en la determinación de esos títulos, sea *bajo el imperio de la constitución*, como en los regímenes electivos, en que los ciudadanos actúan como órgano

de selección de los titulares de poder político; sea *a través de la constitución*, cuando la comunidad organizada concurre con el poder vigente en la instauración y sostenimiento de una forma constitucional que designa a un individuo (monocracia) o a una determinada sucesión familiar (monarquía hereditaria) como los titulares de la potestad de régimen.

Por otra parte, la tradición política preexiste al titular del poder que adviene; pero —y aquí nos apartamos en cierto modo de Billot— no siempre la constitución jurídico-positiva precede a tal titular; ello no ocurre, por ejemplo, en los regímenes revolucionarios. En este último caso la constitución *es obra principalmente del mismo poder que se entroniza, contando con la anuencia de los subordinados (respectivamente, causas eficientes principal y próxima)*. Esta última afirmación permite salvar la dificultad de atribuir —como por lo menos implícitamente lo hace Billot— la titularidad de un poder político (como lo es el poder constituyente) a la comunidad. Esa atribución se fundaba en el hecho de que la comunidad presta su anuencia a unos usos y a un régimen determinado, pero se extralimitaba, sostenemos, al categorizar como *poder* (i. e., mando) al *curso obediencial*.

VII. Colofón: concepto y principales propiedades de la potestad política

En conclusión, se afirma que para la tradición aristotélica clásica la autoridad política constituye una función de naturaleza bipolar consistente en la dirección racional (dotada de facultades coactivas) hacia el bien común político, necesaria e inderogable, presupuesta la existencia de una comunidad política, ejercida por titulares particulares en la determinación de cuyos títulos de mando concurre el consenso de quienes obedecen; facultad directiva, asimismo, investida de supremacía normativa sobre todo otro poder (mundanal) en el ámbito de la comunidad política.

Sergio Raúl Castaño
CONICET (Argentina)
sergiocastano@arnet.com.ar

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (1991a). *Ética Nicomaquea*. Ed. ROSS, Oxford: O. U. P.
- (1991b). *Tópica*. Ed. ROSS, Oxford, O. U. P.
- (1992). *Política*. Ed. ROSS, Oxford: O. U. P.
- BELLARMINO, R. (1870). *De laicis, sive saecularibus*. En *Opera Omnia*, tomo III, París: ed. Fèvre.
- BERGSON, H. (1922). *L' évolution créatrice*, París: Alcan.
- BEYME, K. von (1968) *Die verfassunggebende Gewalt des Volkes*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- BIDART CAMPOS, G. (1960). *El mito del pueblo como sujeto de gobierno, de soberanía y de representación*, Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- BILLOT, L. (1927). *De Ecclesia Christi*, Roma: Universidad Gregoriana. Trad. de G. SOAJE RAMOS y M. FERREYRA, Sobre el origen y las formas del poder político. *Ethos*, 1976-1977, 4/5, 287-310.
- BODIN, J. (1986). *Les six livres de la République*, París: ed. Fayard.
- CARDOZO BIRITOS, D. (1963). *Lecciones de lógica material*, San Juan: U.N.S.J.
- CARRÉ DE MALBERG, R. (1960). *Contribution à la théorie générale de l'État*, París: C.N.R.S.
- CASTAÑO, S. R. Individualismo y Estado mundial. Esbozo de las premisas del modelo kantiano. *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, LXXVIII, 3.
- (1995). *La racionalidad de la ley*, Buenos Aires: Ábaco de R. Depalma.
- (2000a) *Principios políticos para una teoría de la constitución*, Buenos Aires: Ábaco de R. Depalma.
- (2000b). *Orden político y globalización*, Buenos Aires: Ábaco de R. Depalma.
- (2003). *El Estado como realidad permante*, Buenos Aires: La Ley.
- (2005a). Notas sobre la noción de mando político en Aristóteles. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 91, Heft 2.
- (2005b). La politicidad natural como clave de interpretación de la historia de la filosofía política. En S. R. CASTAÑO – E. SOTO KLOSS, *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Santiago de Chile: Academia de Derecho – Universidad Sto. Tomás
- (2008). *Los principios políticos de Sto. Tomás en entredicho. Una confrontación con Aquinas, de John Finnis*, Bariloche: IFIDE; 2ª ed. Universidad Católica de La Plata, en prensa.

—(2011). *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez*, Pamplona: EUNSA.

DAHRENDORF, R. (1964). *Amba und Amerikaner: Bemerkungen zur These der Universalität von Herrschaft*. *Archives Européennes de Sociologie*, V, 1.

ENGELS, F. (1978). *Von der Autorität*. En *Marx-Engels Werke*, t. 18, Berlín: ed. Dietz.

GRAMSCI, A. (1997a). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Trad. de I. FLAMBAUM, Buenos Aires: Nueva Visión.

—(1997b). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Trad. de J. ARICÓ, Buenos Aires: Nueva Visión.

—(1997). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Trad. de R. SCIARRETTA, Buenos Aires: Nueva Visión.

GREDT, J. (1937). *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, Friburgo de Brisgovia: Herder.

ISENSEE, J. (1995). *Das Volk als Grund der Verfassung*, Opladen: Nordrheinische Wissenschaftliche Akademie.

KELSEN, H. (1925). *Allgemeine Staatslehre*, Viena: J. Springer.

KRIELE, M. (1975). *Einführung in die Staatslehre*, Hamburg: Rowohlt, 1975.

MAISTRE, J. de (1978). *Estudio sobre la soberanía*. Trad. de R. H. RAFFAELLI y G. PIEMONTE, Buenos Aires: Dictio.

—(1980a). *Ensayo sobre el principio generador de las constituciones*. Trad. de G. PIEMONTE, en *Consideraciones sobre Francia y otros escritos*, Buenos Aires: Dictio.

—(1980b). *Consideraciones sobre Francia*. Trad. de G. PIEMONTE, en *Consideraciones sobre Francia y otros escritos*, Buenos Aires: Dictio.

MARX, K. -ENGELS, F. (1953). *Manifest der kommunistischen Partei*, en *Die Frühschriften*, Stuttgart: Alfred Kröner.

MEYER, TH. (1900). *Institutiones Iuris Naturalis, seu Philosophiae Moralis Universae secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Friburgo de Brisgovia: Herder.

ROUSSEAU, J.-J. (1964). *Du Contract Social; ou, Principes du Droit Politique*. En *Oeuvres Complètes*, París: de la Pléiade.

SIÉYÈS, E. (1994a). *Qu'est-ce que le tiers État*, en *Écrits Politiques*, ed. R. ZAPPERI, Bruselas: Archives Contemporaines.

—(1994b). *Préliminaire de la Constitution, "Observations"*, en *Écrits Politiques*, ed. R. ZAPPERI, Bruselas: Archives Contemporaines.

SIMON, Y. (1980). *A general Theory of Authority*, Indiana: University of Notre Dame.

SUÁREZ, F. (1954). *De Bello*. Ed. de L. PEREÑA como *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, Madrid: C.S.I.C,

SUÁREZ, F. (1965). *Defensio fidei*, ed. L. PEREÑA y E. ELORDUY, Madrid, CSIC.

—(1975). *De legibus*, ed. L. PEREÑA y V. ABRIL, Madrid: CSIC.

STERNBERGER, D. (1971). *Nicht alle Staatsgewalt geht vom Volke aus*, Stuttgart: Kohlhammer.

VITORIA, F. de (1934). *De potestate civili*. Ed. L. ALONSO GETINO, Madrid.

WEBER, M. (1956). *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: J. C. B. Mohr.