

## *Capítulo sexto*

### AUTORIDAD POLÍTICA Y CONSENSO COMUNITARIO

Culminamos nuestra investigación sobre las notas fundamentales del poder político respondiendo desde una posición aristotélica señera, cual es la de Suárez, a la controvertida cuestión de la naturaleza y función del consenso en la realidad del poder.

#### I. LAS IDEAS DE DE MAISTRE

La nota voluntaria de la obediencia; o, para decirlo de otro modo, el acuerdo o concordia en la aceptación de un determinado régimen y de unos determinados titulares de los poderes públicos; o, derechamente, la propiedad consensual de la autoridad política, ha sido rara vez puesta en tela de juicio de modo expreso. Con todo, no por ello se advierte siempre hasta qué punto la esencia bipolar de la relación de mando —constitutivamente integrada por el polo obediencial— otorga como necesaria consecuencia un papel protagónico al acuerdo (elícito) de quienes se sujetan al imperio de quien manda y a la forma que este imperio reviste.

Un ejemplo doctrinal que manifiesta, precisamente, el opacamiento de la relevancia de los factores voluntarios del polo obediencial en la realidad del mando político lo hallamos en Joseph de Maistre, célebre publicista y polemista contrarrevolucionario. En su obra, si bien no aparece negada formal y explícitamente la voluntariedad de la obediencia, la hallamos no obstante preterida de hecho por las circunstancias históricas y —rasgo que en él apenas despunta, pero que se acentuará en tradicionalistas posteriores, como von Haller— también por el ascendiente irresistible del poder vigente.

#### 1. *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 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 de los dos 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 Maistre ostenta rasgos en los que es dable advertir la presencia de elementos típicamente *modernos* (en sentido doctrinal, y no cronológico), como aquél que podría ser llamado *kratofilia*.

Aquí nos ceñiremos al análisis de algunas de las obras del autor en que más centralmente trata acerca del poder político: se trata de *Étude sur la souveraineté*, escrito entre 1794 y 1796, pero que recién vió la luz en 1870; de *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, publicada en 1814, y de *Considérations sur la France*, aparecida en 1796.<sup>494</sup> 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.

## 2. La crítica al racionalismo

El *Estudio sobre la soberanía* es un escrito formalmente polémico; es así como algunos temas centrales de la realidad política, COMO 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. La cuestión del poder (origen, propiedades, distribución, etcétera) 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 que 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

<sup>494</sup> De la primera obra utilizamos la versión castellana de R. H. Raffaelli y G. Piemonte, Bs. As., 1978; de las dos últimas, la versión castellana de G. Piemonte, en *Consideraciones sobre Francia* (y otros escritos), Buenos Aires, 1980.

por las que esté atravesando. Lo mejor en ciertos casos puede ser lo peor en otros.<sup>495</sup> 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 intransferibles que legitiman su gobierno.<sup>496</sup>

### 3. *La soberanía y su papel axial en la realidad comunitaria*

En la misma obra, 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 necesariamente 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 soberanía.<sup>497</sup> Y, continúa, puede hablarse de soberanía en la medida en que alguno(s) ejercen un poder represivo sobre otros. De nuevo cabe cuestionarse ¿se trata de la distinción entre los dos polos que necesariamente supone el fenómeno del mando y la obediencia? A juzgar por las páginas siguientes, la intención de Maistre parece ir más allá. 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.

Podemos, por nuestra parte, hacer desde ya algunas observaciones provisionarias a estas últimas líneas. De Maistre se halla preocupado por refutar, es verdad, el planteamiento de la llamada “democracia de identidad” rous-

<sup>495</sup> *Estudio sobre la soberanía, cit.*, pp. 23 y 24. El autor reconoce en este paso, explícitamente, la influencia de Montesquieu.

<sup>496</sup> *Ibidem*, pp. 151 y 152.

<sup>497</sup> *Ibidem*, pp. 19 y 20.

seauniana por irreal y contradictorio. Ahora bien, la crítica al abstractismo y al individualismo se hace desde una perspectiva que tiende a erigir al poder en constitutivo formal de la sociedad, y a asignarle naturaleza demiúrgica. Esquemáticamente, tales rasgos podrían reducirse a lo siguiente: *a*) cierta equivalencia entre autonomía (como contraria a heteronomía) y voluntariedad, con lo cual el carácter voluntario de la obediencia se ve desdibujado; en la misma línea *b*) mayor participación representa menor gobierno;<sup>498</sup> ello, porque como ya se dijo, *c*) la soberanía se identifica (o, por lo menos, se vincula intrínsecamente) con un poder coactivo exterior a los gobernados.<sup>499</sup>

#### 4. La “Constitución natural”. Rasgos demiúrgicos del poder y de la historia

También en el *Ensayo sobre el principio generador de las Constituciones*, el blanco constante de las críticas de Maistre consistirá, 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, como un puro ejercicio de la razón. Reitera, al comienzo de la obra, una serie de axiomas por él mismo enunciados veinte años atrás, en *Consideraciones sobre Francia*. Allí se dice que la Constitución no surge de una deliberación, sino de la declaración de los derechos preexistentes. Los derechos del soberano (el monarca) y de la aristocracia no tienen fecha ni autor, esto es, hunden su origen en la noche de la Historia; los del pueblo casi siempre radican en concesiones del rey, quien, al otorgarlas, había obrado bajo cierta necesidad, impelido por una situación que así lo exigía. En uno u otro caso, la providencia divina ha reducido la acción libre de los hombres a la condición de instrumentos de las circunstancias que los envuelven. Cuando la providencia ha decretado la formación de una Constitución política

<sup>498</sup> Viene aquí a cuento un juicio de Rudolf Smend, quien vincula sutilmente al pensamiento reaccionario —del que de Maistre es ilustre representante— y al liberalismo: “la concepción del Estado como un ‘aparato’ cuya teleología inmanente induce al individuo de un modo heterónomo (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 *Elhos*, 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. de J. Ma. Beneyto, Madrid, 1985, p. 45).

<sup>499</sup> *Estudio sobre la soberanía*, pp. 134-136.

aparece un hombre predestinado, al que el pueblo obedece sin hesitar. Ese legislador recolecta las costumbres preexistentes y, moldeándolas de acuerdo con el talante de la comunidad, configura las instituciones. Así, una legítima proclamación de derechos no puede sino consistir en la explicitación de derechos preexistentes en su Constitución natural, y siempre habrá en la Constitución un núcleo fundamental que no puede ponerse por escrito, so pena de destruir el Estado. En consecuencia de todo ello, concluye de Maistre, una asamblea deliberante jamás podrá dar una verdadera Constitución a un pueblo.<sup>500</sup>

La Constitución, dice De Maistre en *Estudio sobre la soberanía*, “en sentido filosófico, no es, pues, más que el modo de existencia política atribuida a una nación por una potencia más alta que ella”.<sup>501</sup> 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 los tiempos y, en último término, en la providencia de Dios. El orden así cuajado y decantado resulta lo mejor para esa sociedad.<sup>502</sup>

##### 5. *La preterición de la voluntariedad en la praxis política*

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 una suerte de sino casi sobrehumano que signa el desarrollo político de los pueblos. Este sino no campea sólo en el orden constitucional, en el cual el —excesivo— acento en los elementos históricos condicionantes tiene *prima facie* una

<sup>500</sup> *Consideraciones...*, cit., pp. 69-73.

<sup>501</sup> *Estudio sobre la soberanía*, cit., p. 54. Esta pregnante expresión será hecha cuasi tópica por Carl Schmitt para referirse al poder constituyente (cfr. *Verfassungslehre*, Berlin, 1993, p. 75).

<sup>502</sup> *Estudio sobre la soberanía*, cit., pp. 42-43.

mayor razonabilidad; sino que se hace extensivo al propio ámbito del gobierno y de sus titulares. Dice, en efecto, 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.<sup>503</sup>

El sentido de tal metáfora parece colisionar con una afirmación del autor estampada al comienzo del *Estudio*. Allí se funda la soberanía en el consentimiento, “ya que si el pueblo acordara súbitamente no obedecer, la soberanía desaparecería”.<sup>504</sup> Por ello es necesario, dice De Maistre, distinguir lo que hay de divino (providencial) y lo que hay de humano (voluntario) en el establecimiento y, sobre todo, en la conservación de la soberanía. Pero, como podemos ver, el reconocimiento por De Maistre del papel de la voluntad humana a la base del mando político no se manifiesta uniformemente en todo el conjunto de sus respectivas afirmaciones. Antes bien, aquella declaración de principios queda contradicha por las tesis de las obras que espigamos. Si el acuerdo de los gobernados tiene en ellas alguna tácita participación en la existencia de la autoridad (“soberanía”), no pasa de una cuasi necesaria aprobación de lo que las circunstancias históricas señalan.

Así, por ejemplo, se dice que el pueblo no elige el gobierno, sino que tiene el que le conviene, y allí mismo se agregaba que, cuando para su desgracia pretende cambiarlo, termina equivocándose sobre sus intereses y bregando justamente por aquello que menos le conviene.<sup>505</sup> El hombre sólo es un instrumento de los designios divinos; por ello la masa, nacida para obedecer, no estipula jamás las condiciones de su obediencia.<sup>506</sup> En consecuencia, “el consentimiento de los pueblos no interviene para nada en la formación de los gobiernos”.<sup>507</sup> La deliberación no genera gobierno alguno, dado que así como el hombre no se ha vuelto sociable por deliberar acerca de ello, así tampoco se ha vuelto apto para tal o cual gobierno por el hecho de haberlo elegido. De Maistre alude en este trecho al peso que los hábitos inveterados y la idiosincrasia suponen en los pueblos. Ahora bien, nótese cómo los hábitos colectivos (hábitos al fin, malgrado su dimensión transgeneracional) son equiparados a las determinaciones esenciales arraigadas en la naturaleza humana, como

<sup>503</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>504</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>505</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>506</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>507</sup> *Ibidem*, p. 151.

la mismísima sociabilidad. De tal suerte, la circunstancia histórica de cada pueblo opera a la manera de una determinación específica, que el hombre sólo podría transgredir para su mal, como sería el caso de quien viola una norma fundada en la naturaleza humana. En sentido casi estricto, los pueblos son, literalmente, “instrumentos” de la providencia ínsita en las circunstancias, cuyo arcano sólo es dable al hombre presumir —y acatar—. <sup>508</sup>

Damos aquí con un punto esencial de toda doctrina política y jurídica, un auténtico y decisivo eje, en tanto la política y el derecho son, por definición, realidades prácticas (de *praxis*, conducta —voluntaria—). ¿Resulta desdibujada, en este polemista sutil y agudísimo, la esencia de la *praxis*, en tanto realidad que, al constituirse gracias al obrar humano, depende intrínsecamente de la voluntad? Tal parece, por momentos, la posición De Maistre, quien es aun más explícito y formal en el *Ensayo sobre el principio generador de las constituciones*. Allí hace más que establecer una analogía de proporcionalidad entre el desarrollo de los seres naturales (“una bellota”) y “el orden social”. En realidad, se trata de una identificación entre ambas dimensiones de lo real. Pues así como el hombre no hace los robles aunque los riegue —sostiene—, así tampoco los pueblos hacen sus Constituciones.<sup>509</sup> Conveniría vincular esta idea, seguramente, con lo que se planteó anteriormente; entonces se vio hasta qué punto la noción de voluntariedad, en De Maistre, aparece ligada a la de autonomía y pacto horizontal (relaciones de coordinación), en tanto que el mando resulta asimilado a una heteronomía cuasi extrínseca, que compromete o absorbe la voluntariedad de la obediencia.

No querríamos dejar de mencionar que la fuente primera (en el sentido de la importancia y en sentido temporal) de una concepción del mando político —bajo el nombre de “soberanía”— que desvincule la subordinación del ciudadano de la voluntariedad debe ser buscada en la trascendente obra de Jean Bodin. El autor, al tratar acerca de la relación entre poder y ley, afirma que es en torno de ésta, caracterizada como mandato, donde se dirime la función esencial de la soberanía. En efecto, constituye la “primera marca” de la soberanía el promulgar y derogar leyes civiles sin mediar el consentimiento de los súbditos.<sup>510</sup> El establecimiento de la ley, de resorte específico del soberano, tiene el carácter de una imposición, en general contra el parecer de los súbditos.<sup>511</sup>

<sup>508</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>509</sup> *Ensayo sobre el principio generador de las Constituciones*, *cit.*, pp. 222 y 223.

<sup>510</sup> Para este punto, *cf.*: Bodin, *Les six livres de la république*, L. I, cap. VIII, *passim*.

<sup>511</sup> *Cfr. supra*, P. II, cap. II.

La intervención humana activa en los designios providenciales —cuando aparece— se manifiesta, fundamentalmente, a través de la acción de próceres excepcionales (gobernantes, por supuesto), quienes “se elevan como obeliscos sobre la ruta del tiempo”, y marcan el derrotero a las sociedades. Pero lo hacen sin torcer con su voluntad los designios de la providencia, expresados en las circunstancias históricas.<sup>512</sup>

Así pues, en De Maistre los factores (*de jure*, e incluso casi siempre *de facto*) indisponibles para el hombre comprenden los propios hábitos colectivos, en los que no habrían intervenido una serie inveterada de acuerdos tácitos, sino que más bien habrían sido el resultado del trazo indeleble de la voluntad divina. Por su parte, la tradición así entendida hace las veces de un sino irresistible, que el hombre sólo excepcionalmente podría desconocer —y esto, además, de modo culpable y con consecuencias desastrosas para sí mismo—.

#### 6. *A modo de conclusión sobre el autor*

A tenor de todo lo espigado —y tratando de obviar ciertas obscuridades conceptuales—, creemos que en De Maistre hay algo más que la defensa de la legitimidad histórica y de la tradición constitutiva de los pueblos. La voluntad humana, en efecto, aparece como un factor inoperante en el contexto de una praxis política identificada con la acción del poder. En tales coordenadas, la voluntad no interviene, salvo para provocar el desorden revolucionario, o para el acatamiento a designios históricos elevados a la categoría de mandatos de Dios: “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*.<sup>513</sup>

<sup>512</sup> De Maistre, *Estudio sobre la soberanía*, pp. 36 y 37. Antes, en la 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”.

<sup>513</sup> De Maistre, *op. cit.*, pp. 112-239, respectivamente; allí se llama al tiempo “primer ministro de Dios en el departamento de este mundo”.



## II. LA AFIRMACIÓN DEL CONSENSO COMO FUNDAMENTO DEL PODER POLÍTICO: EL SENTIDO DE LA NOCIÓN DE HEGEMONÍA CULTURAL EN ANTONIO GRAMSCI

### 1. *Los presupuestos*

#### A. *La sociedad civil en Gramsci*

En un esclarecedor trabajo sobre la originalidad de Antonio Gramsci como pensador marxista,<sup>514</sup> Norberto Bobbio establece dos ejes principales sobre los cuales discurre la innovación doctrinal gramsciana. Ambos giran en torno de la noción de sociedad civil.

Marx había caracterizado a la sociedad civil como “el complejo de las relaciones materiales entre los individuos en el seno de un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas” (*La ideología alemana*). Ahora bien, ese complejo total de relaciones de producción pertenece, en Marx, al momento de la estructura, es decir, al momento subyacente y determinante de los elementos políticos, jurídicos, artísticos, religiosos, ideológicos en suma, que se integran en el momento de superestructura. En cambio (y he aquí la primera innovación), Gramsci ubica a la sociedad civil en la superestructura; ésta alberga, entonces —además de la sociedad política o Estado—, al conjunto de los “organismos privados” que constituyen el núcleo de las relaciones ideológico-culturales la sociedad civil de Gramsci. Así pues, cuando el filósofo italiano revalorice el papel de la sociedad civil ya no estará poniendo sobre el tapete el carácter determinante de las relaciones de producción, sino la presencia protagónica de la *Weltanschauung* colectiva en el devenir histórico. Esto significa que el papel determinante —al haber variado la sede y la naturaleza de la siempre protagónica sociedad civil— ya no lo desempeñará el momento estructural, sino el superestructural. Resume Bobbio:

El momento *ético-político*, en cuanto momento de la *libertad* entendida como conciencia de la *necesidad* (o sea de las condiciones materiales) domina el momento *económico*, mediante el reconocimiento de que el *sujeto activo* de la historia hace de la *objetividad*, reconocimiento que permite resolver las *condiciones materiales* en instrumento de acción...<sup>515</sup>

<sup>514</sup> “Gramsci y la concepción de la sociedad civil”, en *Gramsci y las ciencias sociales*, trad. de J. Aricó, C. Manzoni e I. Flambaum, México, 1977.

<sup>515</sup> *Ibidem*, p. 82 (énfasis original).

Pero aquí damos con la segunda innovación importante. En Gramsci, las instituciones políticas y jurídicas, el “Estado” como aparato de control y coacción, ya no aparece como determinante de los modos de pensamiento (arte, filosofía, religión: en suma, la “ideología”). Antes bien, las ideologías resultan las fuerzas motoras y creadoras de la Historia. Así pues, la sociedad civil ha tornado activo al momento pasivo (la superestructura), y se ha convertido en positiva frente al elemento negativo (el Estado como aparato represivo).

Es en este contexto donde cobra sentido la relevancia que adquirirá en Gramsci la noción de hegemonía cultural.<sup>516</sup>

### B. *Gattungswesen (ser genérico) marxista y libertad gramsciana*

Al analizar el *dictum* de Feuerbach “el hombre es lo que come”, Gramsci plantea la cuestión de la naturaleza humana.<sup>517</sup> Para él esto se vincula con la posibilidad de crear una ciencia o filosofía del hombre que parta de una abstracción donde se encierre todo lo “humano”. Ahora bien, ese concepto unitario, afirma Gramsci, no puede constituir un “punto de partida” que encierre un conjunto de notas esenciales, determinadas, universales. Esa idea no sería sino un “residuo teológico y metafísico”, en tanto suposición de un núcleo específico inalterable. Tal naturaleza no existe como algo ontológicamente dado, ni desde el punto de vista biológico ni desde el espiritual. Por el contrario, el hombre es el conjunto de las relaciones sociales y esas relaciones se expresan a través de grupos diversos, que establecen una unidad de carácter dialéctico. En la misma línea, cabría también decir que el hombre es la Historia. En cualquier caso, no se halla lo humano en cada individuo, sino en el devenir del género humano, dice Gramsci. La utopía de una igualdad de naturaleza que se reconduce a la condición de hijos de Dios es una aspiración sentimental, que oculta la realidad del proceso dialéctico que se cumple en la Historia. En ese proceso toda igualdad —por ejemplo, la de la “naturaleza humana”— vale sólo en tanto se tiene conciencia de ella. Más adelante Gramsci explicará en qué consiste ese “valer”: las condiciones objetivas que la Historia provee para transformar el

<sup>516</sup> “Lo que faltaba [en el marxismo] era la noción misma de las modificaciones y del vuelco de las relaciones del poder en la sociedad”, dice Palmiro Togliatti en “Gramsci y el leninismo”, p. 19, en *Gramsci y el marxismo*, trad. de V. Minardi, Buenos Aires, 1965.

<sup>517</sup> *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, trad. de I. Flambaum, Buenos Aires, 1997, pp. 36-38.

mundo requieren todavía que el hombre las conozca y se sirva de ellas; es decir, quiera servirse de ellas. Así pues, el hombre es un “bloque histórico”, compuesto de elementos individuales y subjetivos y de elementos de masa y objetivos. Y es, asimismo, libertad concreta.<sup>518</sup>

Como en el caso de la naturaleza humana, también la igualdad entre filosofía y política, además entre pensamiento y acción cobran realidad en la filosofía de la praxis (“la única ‘filosofía’ es la historia en acción”). Por ello, concluye Gramsci, cabe celebrar la realización de la hegemonía leninista como un gran acontecimiento metafísico.

### C. Idealismo y filosofía de la praxis

¿Tiene la filosofía de la praxis —en sentido profundo y fundamental— otros presupuestos idealistas, además de la “superación” ontológica del ser particular, que ya hemos señalado anteriormente (*cf.* cap. I, P. I)? Creemos que debe darse una respuesta afirmativa, basada en el carácter constructivista del marxismo en general (*cf.* *Tesis sobre Feuerbach*) y del marxismo gramsciano en particular. Al respecto, es ilustrativa la posición de Gramsci acerca del “problema de la objetividad de lo real”, objetividad afirmada de modo concorde por “el catolicismo y el aristotelismo”. Gramsci, sintomáticamente, crítica al *Ensayo popular de sociología*, de Nicolai Bujarin, por haber sostenido la permanencia y objetividad de la materia de una manera que recordaba a la “metafísica aristotélica”.<sup>519</sup> En esa crítica, Gramsci coloca a la filosofía de la praxis como una forma de subjetivismo entroncada con el idealismo de Hegel (“la forma más completa y genial de esta concepción”). El subjetivismo, que sirvió para poner en tela de juicio la trascendencia y el sentido común realista, encuentra su culminación en el historicismo de las superestructuras, es decir, en la filosofía de la praxis gramsciana.<sup>520</sup>

Ahora bien, tal carácter idealista, en nuestro autor, viene unido a un significativo reconocimiento del valor del consenso, lo cual es marca distintiva

<sup>518</sup> *Ibidem*, pp. 41 y 42.

<sup>519</sup> “El historicismo total y la idea de que la praxis colectiva es la única realidad absoluta, determinante de si una cuestión o respuesta es o no significativa, es una negación del materialismo, pues es una negación de cualquier tipo de metafísica”, (Kolakowski, Leszek, *Las corrientes principales del marxismo*, trad. de J. Vigil Rubio, Madrid, 1983, t. III, p. 234)

<sup>520</sup> *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, pp. 125 y ss. Sobre las implicaciones políticas de esta posición gnoseológico-metafísica, *cf.* Cappucci, Flavio, *Antonio Gramsci: Cuadernos de la cárcel*, Madrid, 1978, pp. 168 y ss.

del pensamiento de Gramsci. Pues por un lado, no hay conexión intrínseca entre idealismo y consenso social; en efecto, el idealismo podría manifestarse a través de la afirmación del necesitarismo metafísico, o del exclusivo o cuasi exclusivo protagonismo de la acción de minorías. Por otro, la fuente inmediata de Gramsci, el leninismo, había privilegiado precisamente estos últimos factores, a saber, la acción violenta del partido como vanguardia de una clase redentora apenas conciente aún de su misión.

## 2. *Hegemonía y consenso*

### A. *La composición de la superestructura*

Para comprender el papel de la noción de hegemonía, como consenso cultural (en sentido amplio), debemos previamente delinear la composición de la superestructura y el carácter de sus elementos constitutivos.

Gramsci llama “bloque histórico” al conjunto de estructura y superestructura.<sup>521</sup> No debe llamar la atención que una singular situación histórico-social reciba el mismo nombre que hemos visto usar para denominar al hombre, ya que los presupuestos idealistas que Gramsci —recibidos de Hegel a través de Marx—<sup>522</sup> explican que la categorización ontológica del individuo venga a coincidir, en definitiva, con la de la sociedad (históricamente configurada).

La superestructura podría identificarse con el Estado, si se toma este término en su acepción lata. En sentido propio, el “Estado” (así concebido, absorbiendo en su realidad la entera superestructura) se compone de dos momentos: la sociedad civil y la sociedad política. Esta última, en línea con el marxismo tradicional, se identifica con el aparato de coerción; es el Estado en sentido estricto. La sociedad civil, por su parte, constituye el “aparato privado” que ostenta la propiedad de la hegemonía. En realidad, Gramsci llama derechamente “hegemonía” a la sociedad civil. Esto significa que cuando se menciona al Estado en sentido amplio se alude a un aparato coercitivo apoyado por el consenso hegemónico del (o los) grupo de formadores de la cultura del pueblo (en la Italia de Gramsci, la sociedad civil era todavía, principalmente, la Iglesia católica). En síntesis, no habría gobierno

<sup>521</sup> *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, p. 46.

<sup>522</sup> Concedido que, como dice el propio Hegel, el idealismo consiste en postular la idealidad —como no realidad— de lo particular: sólo en el todo —superador de lo individual abstracto— encontramos la realidad concreta (sobre la “*Idealität des Besonderen*” cfr. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, pgf. 321-4).

ni control coactivo organizado estable sin un sustento hegemónico (como principios informadores de la cultura del pueblo) en el plano de la sociedad civil. Gramsci es formal en la necesidad de distinguir —por lo menos en lo que toca a su entorno histórico— entre sociedad política y sociedad civil. El Estado no se identifica con la primera.<sup>523</sup>

Precisamente, al definir el Estado (aquí también, en sentido amplio), Gramsci se refiere al “complejo de las actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio, sino también logra obtener el consenso activo de los gobernados”.<sup>524</sup> Nótese hasta qué punto el momento representado por el dominio, como efectiva vigencia de un orden coactivo respaldado en la fuerza, supone intrínsecamente la presencia del consenso por parte de la sociedad civil. En efecto, de entre los grupos particulares que integran a esta última, uno o más de uno prevalece, ya relativa, ya absolutamente, y constituye, de tal manera, el “aparato hegemónico” que subordina culturalmente al resto de la población. Tal hegemonía es, dice Gramsci, la “base del Estado, entendido estrictamente como aparato gubernativo-coercitivo”.<sup>525</sup>

El Estado como “Estado gendarme” —la hipótesis liberal—,<sup>526</sup> con la función única de velar por el orden público y el cumplimiento de la ley, no existió jamás, sentencia Gramsci. En tal régimen la *dirección* (aquí aparece un término clave en Gramsci)<sup>527</sup> del desarrollo histórico está en manos de las fuerzas privadas de la sociedad civil. Ésta es también el Estado; *rectius*: “es el Estado mismo”.<sup>528</sup>

### B. *La hegemonía de la sociedad civil*

Para plantear las respectivas propiedades (como funciones específicas) de los dos planos del momento superestructural cedemos la palabra a nuestro autor:

<sup>523</sup> Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, trad. de J. Aricó, Buenos Aires, 1997, pp. 156-158.

<sup>524</sup> *Ibidem*, pp. 95 y 96.

<sup>525</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>526</sup> Aceptada por el marxismo, si tomamos en cuenta su identificación entre Estado y coacción organizada.

<sup>527</sup> Gramsci propone para el estudio del partido moderno dos temas fundamentales, el de la formación de la ‘voluntad colectiva’ (que es el tema de la dirección política) y el de la ‘reforma intelectual y moral’ (de la dirección cultural)”, explica Bobbio (art. cit., p. 88).

<sup>528</sup> *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, cit., p. 157.

... el que se puede llamar de la ‘sociedad civil’, que está formado por el conjunto de los organismos vulgarmente llamados ‘privados’, y el de la ‘sociedad política o Estado’, y que corresponden a la función de ‘hegemonía’ que el grupo dominante ejerce en toda sociedad y a la de ‘dominio directo’ o de comando que se expresa en el Estado y en gobierno ‘jurídico’.<sup>529</sup>

Dentro de este esquema, los intelectuales son los empleados (*sic*) de la clase dominante para el desempeño de ambas funciones. Ahora bien, la categoría de intelectual es transhistórica; en el mundo moderno ella se ha ampliado extraordinariamente, pero siempre ha existido, sobre todo si la entiende como la clase conformadora, conservadora y difusora de una *Weltanschauung* colectiva. Por otra parte, la función y la forma en que es detentada posee los más variados perfiles: en la Italia de tiempos de Gramsci, por ejemplo, “desde el punto de vista hegemónico” las tres figuras más importantes eran —en este orden— el Papa, Croce y Gentile.<sup>530</sup>

Esa puntualización es importante para determinar el valor permanente que Gramsci asigna al fundamento consensual del poder. Como acaba de verse, el grupo dominante ejerce “*en toda sociedad*” una función hegemónica (en sentido cultural). El aspecto epocalmente circunscripto corresponde a la separación entre sociedad civil (el aparato privado) y sociedad política —propia del estadio liberal—,<sup>531</sup> mas no a la hegemonía en tanto que se mantiene como un elemento necesario en la concepción gramsciana de la política.<sup>532</sup> Luego, la posición gramsciana en lo referente al consenso —en tanto fundamento de todo poder político— no depende de la adecuación

<sup>529</sup> Gramsci, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, trad. de R. Sciarretta, Buenos Aires, 1997, p. 16.

<sup>530</sup> *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, pp. 258-259.

<sup>531</sup> *Los intelectuales y la organización de la cultura*, p. 173. “[...] entre sociedades atrasadas y sociedades evolucionadas [el] criterio discrecional está dado siempre por la existencia de una sociedad civil desarrollada”, afirma Giuseppe Tamburrano en “Gramsci y la hegemonía del proletariado” (en *Gramsci y el marxismo*, trad. de V. Minardi, Bs. As., 1965). “En Occidente, —Tamburrano cita textualmente al propio Gramsci— el Estado era solamente una trinchera avanzada, detrás de la cual estaba toda una poderosa cadena de fortalezas y casamatas [*v.gr.*, la sociedad civil]” (art. citado).

<sup>532</sup> “[C]uando se habla de sociedad burguesa o feudal, no se entiende sólo un modo de producción capitalista o feudal mantenido coactivamente por las leyes, por los jueces o por la fuerza militar; se entiende también un cierto modo de vivir y de pensar, una *Weltanschauung*, una concepción del mundo difundida en la sociedad...” (Giuseppe Tamburrano, art. citado).

táctica a las condiciones de la Europa occidental, sino que constituye una tesis de valor central y permanente.<sup>533</sup>

### C. *Hegemonía y conquista del poder político*

Gramsci se esfuerza en reconducir su traslado del eje decisorio (de la estructura económica a la superestructura) a la propia doctrina de Marx. Sostiene Gramsci que en el bloque histórico las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma, y la una no puede existir sin la otra. Pero además Marx concebía que una persuasión popular posee la misma energía que una fuerza material. Para Gramsci esa afirmación resulta muy significativa, y debe ser recordada.<sup>534</sup> En efecto, allí se halla el respaldo magisterial que Gramsci busca para su tesis sobre el carácter determinante de la creencia social en la configuración del bloque histórico.

Precisamente, la superestructura refleja el complejo de las relaciones sociales de producción, dirá Gramsci con el conjunto de su escuela. Ahora bien, la subversión de la praxis sólo es posible cuando se conforma un grupo social que resulte ideológicamente homogéneo “en un 100%”. En términos hegelianos, que el propio Gramsci utiliza, es entonces cuando lo racional puede volverse real, es decir, cuando la toma de conciencia ideológica —y la consiguiente acción revolucionaria capitaneada por el partido— se halla en condiciones de transformar las relaciones de producción, y la totalidad del bloque histórico.<sup>535</sup>

Gramsci llama “catarsis” al paso del momento económico (“egoístico-pasional”) al momento ético-político, en tanto elaboración ideológica de la estructura en la conciencia de los hombres. Se trata del paso de lo objetivo a lo subjetivo, en el cual lo exterior que subyuga al hombre se convierte en

<sup>533</sup> “Una clase dirigente realiza su propia dirección de maneras diferentes, no sólo de acuerdo a la diversidad de las situaciones históricas, sino también a las diferentes esferas de la vida social”, dice Palmiro Togliatti en “Gramsci y el leninismo”, p. 33, en *Gramsci y el marxismo*, cit.

<sup>534</sup> *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, p. 57.

<sup>535</sup> *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, pp. 46 y 47. “... el concepto gramsciano es que la clase obrera, antes todavía de la conquista material del poder, debe ejercitar su hegemonía dirigente a través de la hegemonía político-cultural”, dice Serafino Cambareri (“Il concetto di hegemonia nel pensiero di A. Gramsci” en *Studi Gramsciani*, Roma, 1958). E, insistiendo en la riqueza de la tesis de Gramsci y su originalidad respecto de la doctrina de Lenin, agrega este autor: “un grupo social puede, incluso debe ser dirigente antes de la conquista del poder; y ésta es una de las condiciones principales para la conquista misma del poder”.

medio para su libertad. En efecto, esas condiciones objetivas conceden un instrumento para nuevas iniciativas: la necesidad deviene libertad. La catarsis, dirá Gramsci, es, pues, punto de partida de toda la filosofía de la praxis.<sup>536</sup>

Pero el hecho de que las condiciones objetivas permitan la transformación del bloque histórico no depende de la acción arbitraria de un individuo o de un grupo que impulsen una ideología, sino que debe manifestarse en el consenso de las masas: “La adhesión o no adhesión de masas a una ideología es el modo como se verifica la crítica real de la racionalidad e historicidad de los modos de pensar”.<sup>537</sup>

D. *La dirección de la cultura como tarea fundamental del Estado marxista.  
La búsqueda permanente del consenso hegemónico*

Pero la dirección cultural no es exclusiva de los grupos preponderantes en el plano de la sociedad civil. Aquí las diferencias con Lenin, quien encomendaba la tarea de uniformización cultural y consenso al Estado proletario, se reducen ostensiblemente, dando *en este punto* la razón a los autores que —sea por convicción, sea por táctica política— han respaldado las ideas de Gramsci en las del jefe de la revolución de octubre.<sup>538</sup>

En efecto, el Estado-clase (dictadura de proletariado) supone un Estado “*veilleur de nuit*” que intervenga coactivamente para crear la sociedad regulada (sin clases), hasta que paulatinamente se opere su reabsorción en la sociedad orgánica (comunista).<sup>539</sup> El proletariado, en tanto único grupo social que se propone la desaparición del Estado y la suya propia como clase, puede y debe crear un “Estado ético”, un organismo social unitario técnico-moral —y aquí Gramsci no trepida ante el término “moral” (como cambio de la configuración social), justamente por tratarse del fin legítimo,

<sup>536</sup> *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, cit., p. 47.

<sup>537</sup> *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, p. 23. Esto no quita (véase al respecto la crítica de Mondolfo, citada *infra*) que el elemento decisivo lo sean las minorías conductoras, los ideólogos y jefes del partido, “los capitanes”, como los llama Gramsci —siempre afecto a la terminología castrense—, sin los cuales no hay ejército, y con los cuales aparece un ejército allí donde antes no lo había (*Cf. Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, cit., pp. 32-34).

<sup>538</sup> Así, Togliatti, Palmiro, “Gramsci y el leninismo”, p. 15, en *Gramsci y el marxismo*, trad. de V. Minardi, Buenos Aires, 1965.

<sup>539</sup> *Notas sobre Maquiavelo...*, cit., p. 159. Gramsci, con todo, no explica el modo en que la coacción ejercida por el Partido en el poder vaya dejando espacio a la autorregulación social. Tal ha sido la crítica de Rodolfo Mondolfo en “En torno a Gramsci y a la filosofía de la praxis”, *Marx y marxismo*, México, 1969, especialmente p. 234.



el comunismo—. <sup>540</sup> Ahora bien, tal estadio no se alcanzará sin el concurso de la acción hegemónico-cultural del Estado proletario.

Así pues, a la tarea de conformar un talante determinado no es ajena la misión del Estado (en su acepción estricta). Todo Estado tiende a crear un cierto tipo de civilización y de ciudadano, por ello difunde ciertas costumbres y persigue otras. Lo hace por medio del derecho. Precisamente —y sin que ello implique imaginar para el derecho una función moralizadora (aquí, en el sentido de rectificación de la voluntad), ni menos aún trascendente—, el Estado proletario no debe abandonar a la superestructura a su suerte; antes al contrario, debe urgir, incitar, solicitar y castigar según un plan coactivamente respaldado, que cree un determinado modo de vida. Y la represión jurídica destinada a conformar un nuevo tipo de cultura debe castigar de una manera original: “haciendo intervenir a la ‘opinión pública’ como sancionadora”, remata nuestro autor. <sup>541</sup>

### III. EL CONSENSO COMO CONSTITUTIVO DE LA LEGITIMIDAD EN SUÁREZ

#### 1. *El marco de los principios aristotélicos*

##### A. *Politicidad natural y “natural resultancia” de la potestad de jurisdicción*

En la obra del doctor eximio, por un lado, la comunidad política es *natural* —en el sentido de dar satisfacción a todas las exigencias del hombre en el plano mundanal—; <sup>542</sup> por otro, no puede faltarle lo necesario para su existencia y conservación, como, ante todo, la potestad política. <sup>543</sup> Es lo que se expondrá sumariamente a continuación, reiterando algunos de los conceptos del cap. II de la Parte II.

<sup>540</sup> *Notas sobre Maquiavelo...*, *cit.*, p. 154. Señalamos esquemáticamente ese proceso de reabsorción del Estado en la sociedad regulada para indicar el carácter formalmente marxista del pensamiento gramsciano, malgrado las contribuciones que hemos venido mencionando. “... en el pensamiento marxista la crítica del Estado asume un lugar esencial... Gramsci, también en este sentido, es rigurosamente coherente con el enfoque de Marx y Lenin”, afirma al respecto Umberto Cerroni en “La separación entre sociedad y Estado”, p. 101 y 102, en *Gramsci y el marxismo*, trad. de V. Minardi, Buenos Aires, 1965.

<sup>541</sup> *Notas sobre Maquiavelo...*, *cit.*, pp. 105 y 106.

<sup>542</sup> *De legibus*, III, I, 3 —se utiliza la edición de Luciano Pereña *et al.*, Madrid, 1975 y ss—.

<sup>543</sup> *Ibidem*, III, I, 12

Suárez acude a Tomás de Aquino, quien en *De regimine principum* I, 1 había demostrado que todo cuerpo exige para su conservación la presencia de un principio que procure y entienda su bien común. Tal ocurre en los cuerpos orgánicos y en los cuerpos sociales, como consta por la experiencia. En efecto, los miembros singulares buscan sus fines particulares, a veces incluso contra el fin común. Además, muchas cosas que no incumben a los miembros particulares son, sin embargo, necesarias para el bien común. Por todo ello, debe existir en la comunidad perfecta una potestad pública a la que le compete como función propia y específica (*ex officio*) la dirección de las conductas al bien común.<sup>544</sup> En la misma línea de argumentación, Suárez, con cita atribuida a Aristóteles, afirma que quien concede la forma concede por ende todo lo ajeno a ella. Entonces, si la naturaleza del hombre se inclina a la vida en sociedad política, y ésta no puede conservarse sin la potestad, luego la potestad será de derecho natural.<sup>545</sup>

Ahora bien, tal exigencia del derecho natural no constituye un postulado *a priori*, sino que se impone de modo inapelable en la realidad empírica. Suárez, con apoyo en Cayetano, Covarrubias, Vitoria y Soto, sostiene que si los hombres consienten en agruparse en comunidad política, no está en su mano, por el contrario, el rechazar el acatamiento a alguna forma de potestad de jurisdicción (política), dado que la causa eficiente propia y adecuada del poder político *en tanto* no reside en la voluntad del hombre sino en el orden natural de las inclinaciones —que tiene a Dios por autor—. <sup>546</sup> El hombre puede consentir —o no— en congregarse o en permanecer en un cuerpo político determinado, cuerpo que cabe llamar “místico” (por contraposición a “físico”) y debe ser considerado como uno moralmente. Mas el hombre no puede, por el contrario, desconocer la necesidad de que tal cuerpo tenga una cabeza.<sup>547</sup> Esta cabeza, como denomina metafóricamente Suárez a la potestad política, pertenece a la comunidad autárquica *ex natura rei*, ya que no existiría tal comunidad sin gobierno político.<sup>548</sup> En efecto, la

<sup>544</sup> *Ibidem*, III, I, 5.

<sup>545</sup> *Defensio fidei*, III, I, 7. Los editores sindican a Tertuliano (*Ad Scapulam II*) como autor de la sentencia “*qui dat formam, dat ea quae consequuntur ad ipsam*” —se utiliza la ed. de ese libro III por Luciano Pereña y Eleuterio Elorduy con el título de *Principatus politicus*, Madrid, 1965—.

<sup>546</sup> *De legibus*, III, III, 2.

<sup>547</sup> “*Indiget uno capite*”, aclara Suárez, no significa necesidad de la forma monárquica de gobierno, sino necesidad de una autoridad única, es decir, que constituya última instancia de apelación y decisión (*Defensio fidei*, III, I, 5).

<sup>548</sup> Cabe afirmar que la necesidad de la existencia de la potestad en la comunidad política no admite siquiera excepciones empíricas. Pues dada una comunidad política

unidad misma de la comunidad en tanto ente (*i. e.*, su unidad trascendental) depende en gran medida, apunta Suárez, de la función de ordenación solidaria de las conductas al bien común, que le confiere, precisamente, la potestad política. Por ello, los hombres integrados políticamente “no podrían impedir” esa potestad.<sup>549</sup>

De acuerdo con todo lo expuesto, cabe afirmar que, en formalidad metafísica, la potestad constituye una propiedad de la comunidad política (como lo expresa el mismo Suárez).<sup>550</sup> La *natural resultancia* del poder se opera como consecuencia de la institución de la comunidad política.<sup>551</sup> De allí la necesaria conclusión referida a la genérica obligación de obediencia que le cabe a todo miembro de una comunidad política: la sujeción a la potestad pública es conforme con la razón natural y conveniente para la conservación de la naturaleza humana.<sup>552</sup>

### B. *El valor del poder político y su esencial legitimidad*

A partir de tales premisas se siguen necesariamente las tesis de Suárez sobre la valiosidad de la potestad política: el poder temporal del magistrado civil es justo y condicente con la naturaleza humana;<sup>553</sup> el principado político es justo y legítimo;<sup>554</sup> la potestad es algo en sí mismo bueno (*est simpliciter res bona*) y digno de gran estimación.<sup>555</sup>

Espiguemos entonces las principales indicaciones que provee la obra del eximio acerca de los principios de legitimidad de la potestad política.

—que se conserve como la clase de ente que es— no podrá faltarle jamás el ejercicio de una potestad de régimen. Tal hipótesis, afirma Suárez en este paso, “repugna a la razón natural” (por resultar intrínsecamente contradictoria).

<sup>549</sup> *De legibus*, III, II, 4.

<sup>550</sup> *Ibidem*, III, III, 7: “[...] *haec potestas sit veluti proprietatis naturalis perfectae communitatis hominum, ut talis est*”.

<sup>551</sup> *Defensio fidei*, III, II, 5. Como se ha dicho *supra* (P. II, capítulo II), va de suyo que la prelación ontológica de la sociedad se entiende no como una antelación temporal que permitiera en todos los casos la existencia en acto de una sociedad política, a la que posteriormente le sobrevendría la institución del poder de régimen. Si bien no sería imposible la constitución de una comunidad que enseguida deliberase sobre cómo se conduciría a sí misma, con todo tal caso sería (o ha sido) excepcional. El poder se da junto con la sociedad, y su ejercicio contribuye causalmente a la existencia de ésta.

<sup>552</sup> *Defensio fidei*, III, I, 8.

<sup>553</sup> *De legibus*, III, I, 1.

<sup>554</sup> *Defensio fidei*, III, I, 1.

<sup>555</sup> *De legibus*, III, III, 4.

## 2. Las formas de tiranía como formas de ilegitimidad del poder

Habiendo ya mencionado los fundamentos, papel y función de la *potestas jurisdictionis* podemos en este lugar abordar sin más trámite los lineamientos de la doctrina suarista sobre la tiranía, como medio para introducirnos, *contrario*, en el tema que directamente nos compete.

### A. La presencia del nombre “*legitimus*”

En Suárez ya encontramos, a la par de la vigencia de los principios fundamentales de Aristóteles y de Tomás de Aquino sobre la naturaleza y el sentido de la vida política, la terminología moderna en lo referente a las formas de tiranía —como formas de ilegitimidad— e, inclusive, hallamos el propio término *legitimus* (significando lo conteste con la ley natural) aplicado al poder político.<sup>556</sup> En efecto, el término *legitimus*, para referirse a la potestad recta, comparece ya en la obra del eximio, y con cierta profusión, junto a términos como *iustus*. Pero también conviene señalar que no es Suárez el primero en utilizarlo. Antes bien, *legitimus* ya se había impuesto en el acervo doctrinal de la segunda escolástica. Ejemplo de ello lo proveen, entre otros, Francisco de Vitoria (1483-1546)<sup>557</sup> y el gran canonista y moralista Martín de Azpilcueta (1493-1586), el doctor Navarro.<sup>558</sup>

<sup>556</sup> Respecto de esta cuestión terminológica, repárese en que entre Santo Tomás y Suárez los estudios políticos —tanto en sede teológica cuanto filosófica y jurídica— habían alcanzado proverbial lozanía. Por tal razón no solamente se había cimentado un haz de diversas perspectivas sobre lo político, sino que asimismo las corrientes doctrinales se habían diversificado, y el repertorio terminológico ajustado y aguzado. Para una introducción en las doctrinas políticas tardomedievales *cf.* Miethke, Jürgen, *Las ideas políticas de la edad media*, trad. de F. Bertelloni, Buenos Aires, 1993, pp. 99 y ss.; Ullmann, Walter, *Historia del pensamiento político en la edad media*, trad. R. Vilaró, Barcelona, 1983, pp. 177 y ss. En cuanto a la cuestión de las denominaciones técnicas, debe señalarse que la gran figura en el tema que nos atañe es Bartolo de Sassoferrato (1313-1356), célebre canonista que dio carta de ciudadanía definitiva a las locuciones *tyrannus absque titulo* y *tyrannus de exercitio* en su tratado *Sobre la tiranía*. Sobre Bartolo *cf.* Neville Figgis, John, *El derecho divino de los reyes*, trad. de C. O’ Gorman, México, 1942, pp. 259 y ss.

<sup>557</sup> “*Monarchiam, sive regiam potestatem non solum iustam esse, et legitimam...*” (*De potestate civili*, 8).

<sup>558</sup> “*Deinde [potestas mere laica] per electionem divinam, vel humanam, sive successionem vel alios modos legitimos in Reges, Regulos, vel Respublicas, vel alios modos translata...*” (*De iudiciis, Notabile tertium*, núm. 41, en *Commentaria et tractatus*, t. II, Lyon, 1589; citado por L. Pereña, *Principatus politicus*, pp. 24 y 25).

## B. *Las formas de tiranía*

Suárez se atiene a la doctrina tradicional y para su tiempo ya cuasica-nónica: hay dos formas de tiranía, la de origen y la de ejercicio. En efecto, puede ocurrir de dos maneras que el príncipe sea tirano. Existe el tirano *quoad dominium et potestatem* y el tirano *quoad regimen*. Ante el primero, sostiene Suárez recurriendo al apoyo de Cayetano y Santo Tomás, cualquier miembro de la comunidad posee el derecho de vengarse a sí mismo y a la república, toda vez que tal tirano resulta un injusto agresor de la comunidad en su conjunto y de cada uno de sus miembros. Luego, a todos les compete el derecho a la defensa contra el agresor. Respecto de la segunda clase de tiranía el eximio rechaza la posición del heresiarca Juan Hus, quien afirmaba la licitud de la rebelión activa también frente a la tiranía de régimen. Por el contrario, dice Suárez, no es lícito a las miembros de la comunidad —en tanto personas privadas— iniciar la guerra (*movere bellum aggressivum*) contra el gobernante injusto, sino que sólo están facultados para defenderse de los atropellos que pudieran ser víctimas. En caso contrario se incurriría en sedición, ya que si el príncipe comete actos inicuos, no deja por ello de ser verdadero príncipe.<sup>559</sup> Ahora bien, la república como un todo sí podría lícitamente rebelarse contra el tirano de régimen; la razón para Suárez estriba en que la comunidad política es superior a su gobernante y le concedió (*dedit*) la potestad para que la rigiera política y no tiránicamente.<sup>560</sup> Si hiciera esto último de modo ostensible podría ser depuesto de su función por la misma república. En los casos indicados, y bajo todos esos supuestos, no cabe suponer la existencia de sedición.<sup>561</sup>

Idéntica distinción entre ambos géneros de tiranía ofrece *Defensio fidei*. En uno de ellos el gobernante ocupa el poder por la fuerza, de modo injusto y sin poseer el título correspondiente. No se trata, pues, de un verdadero rey o señor, sino de quien ocupa su lugar y actúa como a su sombra. En el otro el príncipe es verdadero señor —pues posee justo título para el mando— pero gobierna con miras a su interés particular; o aflige a sus súbditos expolián-

<sup>559</sup> La *seditio* había sido caracterizada al comienzo de *De bello* como la guerra entre la república y su príncipe (legítimo), o entre los ciudadanos y la república (*cf. Prae-ludium*, p. 67, se utiliza la ed. de Luciano Pereña en *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, Madrid, 1954).

<sup>560</sup> En este punto aparece con nitidez la doctrina de la traslación del poder (*cf. infra*). Pareja presentación del tema de la resistencia se encuentra en *Defensio fidei*, III, III, 3.

<sup>561</sup> *Cfr. De bello*, sectio octava: *Utrum seditio sit intrinsece mala (op. cit., pp. 234-240)*.

dolos, asesinandolos y pervirtiéndolos; o ejerce cualquier otra acción, que es pública y frecuentemente atente contra el bien común. Ejemplos de lo cual son Nerón y, entre los cristianos, los príncipes que inducen al pueblo a la apostasía o al cisma.<sup>562</sup> El eximio también menciona un interesante caso de tiranía de ejercicio: aquél del gobernante que, avalado incluso por una justa causa, emprende una guerra exterior desastrosa para su propia patria.<sup>563</sup>

La discusión subsiguiente acerca de si a alguien en la comunidad, a quién y con qué títulos le compete el derecho de resistencia permite a Suárez mayores precisiones terminológicas y conceptuales sobre ambas formas de tiranía. Ante todo cabe resaltar que nuestro autor llama “tirano [en sentido] propiísimo (*propriissimum*)” no a quien vulnera el bien común traicionando su misión (*in regimine*), sino al usurpador (*in titulo et usurpatione*).<sup>564</sup> La calificación no es doctrinalmente irrelevante. Como ya había dicho en *De bello*, el usurpador puede ser resistido —incluso hasta dándole muerte— por cualquier miembro de la comunidad, como *privata, et non publica persona*. Luego, al resistirlo —e incluso al matarlo— el ciudadano particular no está ejerciendo en sentido estricto una conducta vindicativa, pues la comunidad en su conjunto se halla en estado de guerra latente o actual contra quien la ha agredido. La acción no sería, entonces, de vindicta, sino defensiva.<sup>565</sup> Si el pueblo no puede recurrir a un superior, porque es la potestad de la república misma la que ha sido usurpada —y no un cargo o función subordinada a la *summa potestas*— entonces, dice también el eximio con cita de Santo Tomás, el tirano puede lícitamente ser eliminado por cualquier miembro de la comunidad a título de persona privada. Semejante extremo, ilícito en el caso de un verdadero príncipe que obra con injusticia, se funda en el hecho de que el *tyrannus quoad titulum* no es “rey o príncipe, sino enemigo de la república”. Contra ese

<sup>562</sup> *Defensio fidei*, L. VI, cap. IV, núm. 1 (*R. P. Francisci Suarez Opera Omnia*, París, Vivès, 1859, t. XXIV, ed. a C. Berton, p. 675).

<sup>563</sup> *De bello*, sectio quarta, núm. 8.

<sup>564</sup> *Defensio fidei*, L. VI, cap. IV, núm. 3 (*Opera Omnia*, ed. Vivès, t. XXIV, pp. 675-676).

<sup>565</sup> *Ibidem*, L. VI, cap. IV, núm. 13 (*Opera Omnia*, ed. Vivès, t. XXIV, p. 679). La doctrina de *De bello* no ha cambiado, pero sí se han afinados (o explicitado mejor) los principios a partir de los cuales se arriba a la solución del problema. En *De bello* (obra de 1584) Suárez dice “*quilibet potest se ac Rempublicam a tyrannide vindicare*”. En *Defensio fidei* (de 1613) se explica que no hay tal vindicta, sino sólo defensa, ejercida inclusive por un particular que no obra facultado explícitamente por toda la comunidad (pues “*ipsa [respublica] semper gerit cum illo actuale seu virtuale bellum, non vindicativum, ut sic dicam, sed defensivum*”). Énfasis añadido.

tirano no se comete crimen de lesa majestad porque en él no reside ninguna verdadera majestad, concluye Suárez en forma conteste con la tradición.<sup>566</sup>

### 3. *Los principios de legitimidad*

#### A. *La legitimidad per se de la potestad*

Como ya se ha dicho, en Suárez comparece el término *legítima*, para referirse a la potestad de jurisdicción recta, o justa. Resulta por demás interesante constatar cómo el sentido de la legitimidad responde al origen del término con el que se le nombra, pero a la realidad integral en que se origina el nombre de esta particular forma de rectitud. Nos explicamos: “Legitimidad” significa “conformidad con la ley”; ahora bien, si la ley positiva es ley, también lo es la ley natural, y en un sentido fundante y anterior al de la ley positiva. Suárez, inscrito en la gran tradición iusnaturalista platónico-aristotélica, se atiene fielmente a esta concepción. Por ello Suárez llama *justum legitimum* al objeto de la justicia general según Aristóteles, en tanto es conforme a la ley —a la ley positiva, pero objetivamente recta por apuntar al bien común—. Y “*justum legitimum*” (y no “*justum legale*”) es, asimismo, la expresión que usa Suárez para referirse a la ley positiva.<sup>567</sup> Pero si *legitimus* abarca en su significación lo legal positivo, también comprende lo legal natural.

De tal manera, la potestad política, en sí misma considerada, como propiedad que adviene a la república a partir de su naturaleza, es legítima precisamente por el hecho de que consuena con el derecho natural.<sup>568</sup> Tal es la tesis de Suárez, avalada por el conocimiento inductivo que provee la experiencia histórica y por la convicción que confieren los argumentos de Aristóteles, Santo Tomás y San Juan Crisóstomo.<sup>569</sup> El fundamento natural sobre el que la potestad política asienta su necesidad y su valiosidad no se ve suprimido ni “superado” (para decirlo hegelianamente) por el superior plano de la gracia, agrega el teólogo. Por ello hay legítima autoridad del príncipe

<sup>566</sup> *Ibidem*, L. VI, cap. IV, núm. 7 (*Opera Omnia*, ed. Vivès, t. XXIV, p. 677). En *De legibus*, III, X, núm. 7, 8 y 9 Suárez hace una suerte de casuística del *debitum obedientiae* y de la licitud y de la obligación de desobediencia ante el tirano *in usurpatione*, el cual “carece de verdadera potestad” y por tanto “no es rey sino tirano”.

<sup>567</sup> *De legibus*, III, XII, 7 y 13.

<sup>568</sup> *Defensio fidei* III, I, 7: “*cum hic principatus iustus et legitimus sit, non potest non esse consentaneus iuri naturali*”.

<sup>569</sup> *De legibus*, III, I, 2 y 3.

infiel sobre los súbditos cristianos, y la conversión de miembros del pueblo a la fe católica no los exime de la debida obediencia a la *jurisdictio* temporal de un gobierno no cristiano. Los titulares de éste poseen verdadero derecho al mando, fundado en la ley natural. En este caso el argumento de razón también lo provee Tomás de Aquino (*S. Th.*, II-IIae., q. 10, a.10).<sup>570</sup>

Es verdad que a menudo los Estados fueron fundados por medio de la fuerza y usurpados por la tiranía. Pero tales defectos no deben ser imputados a la potestad en sí misma, pues son extraños a su naturaleza, afirma Suárez. Los tiranos o los que reinan cometiendo injusticia, aunque sean verdaderos reyes, así como los indignos e ineptos que ambicionan el poder político, todos ellos —*qua* gobernantes injustos— no gobiernan según Dios, avanza el teólogo; es decir, el defecto mismo no pertenece a la *ratio* de potestad política en tanto tal.<sup>571</sup> Por su parte, existe una relación intrínseca entre la facultad de establecer auténticas leyes y el imperio político. Éste, para no ser considerado tiránico, incluye necesariamente la *jurisdictio*. En otros términos, la fuerza coactiva de la potestad constituye un necesario respaldo a la vigencia de la ley; pero, asimismo, el imperio —entendido aquí como poder físico— es legítimo en la medida en que se legitima en el orden normativo (justo). Supuestas tales notas y condiciones, Suárez denomina “*legitimum imperium*” a la “*suprema potestas gubernandi rempublicam*”.<sup>572</sup>

Mas si la potestad política, en sí misma considerada, es de derecho natural, el título de quienes la ejerzan no lo es, como así tampoco es de derecho divino. Por el contrario, los títulos para el uso de la *potestas jurisdictionis* son de derecho positivo. En efecto, como ya se ha dicho, por “natural resultancia” el poder se halla en la comunidad una vez que ésta se ha constituido. Pero como el derecho natural no señala al titular de la potestad, esa tarea será de resorte de la comunidad y de sus circunstancias, que determinarán la necesidad de la *potestas jurisdictionis* a una forma (constitucional) y a unos titulares concretos.<sup>573</sup>

<sup>570</sup> *Defensio fidei*, III, IV, 5; *cf.* en el mismo sentido III, IV, 7, donde el título fundado en el derecho sucesorio se categoriza como “*de iure gentium a naturale derivatum, quod fides non tollit*”. También se ilustra el principio *gratia non tollit naturam* en III, IV, 19-21.

<sup>571</sup> *De legibus*, III, I, 11.

<sup>572</sup> *Ibidem*, III, I, 10. De allí que sea el príncipe supremo, quien no tiene superior en lo temporal, o la república que no ha transferido su poder al monarca —en otros términos: la *potestas jurisdictionis* de la comunidad *sibi sufficiens*— los que tienen por derecho natural la legítima potestad para declarar la guerra (*cf.* *De bello*, secciones prima et secunda).

<sup>573</sup> *Defensio fidei* III, VIII, 1.



### B. *La legitimidad de ejercicio*

Vamos a concluir nuestra somera revista del tema de los principios de legitimidad en Suárez haciendo algún hincapié en la legitimidad de origen, para lo cual expondremos las grandes líneas de la concepción suarista sobre los títulos jurídicos que otorgan el derecho al mando político. Ello nos permitirá introducirnos en el tema de la relación entre consenso y legitimidad.

En lo concerniente a la legitimidad de ejercicio, la exposición de las formas de tiranía como formas de ilegitimidad muestra *a contrario* cómo la posición del eximio respecto de ella se encuadra dentro de la tradición del aristotelismo. En efecto, el fin del gobierno y de las leyes es el bien común político, tal como lo han afirmado Aristóteles y Santo Tomás, sostiene Suárez.<sup>574</sup> Y la transgresión a ese principio constituye la ilegitimidad *quoad regimen*.

Pasemos ahora al tema de los títulos del poder político.

### C. *Los justos títulos del poder*

Ya se ha dicho que el principado político es justo y legítimo. Ahora bien, lo es en tanto se haya constituido “del modo debido”, agrega Suárez. Y continúa: “Digo ‘constituida del modo debido’ para excluir la potestad usurpada por la tiranía, porque de ella consta que es violencia inicua, no verdadera y justa potestad”.<sup>575</sup> Así pues, el tema del título y como su consecuencia el principio de legitimidad de origen adquieren en el eximio una relevancia mayor.

Según la teoría de la traslación de Suárez, a la que hemos aludido *supra*, la comunidad no sólo designa a quien ha de ejercer el gobierno sino que, asimismo, le traslada la potestad que en ella reside originalmente (*designatio* y *collatio*, actos distintos por los que la república instituye el imperio).<sup>576</sup>

<sup>574</sup> *De legibus*, III, XI, 7 y 8; *Defensio fidei* III, I, 5.

<sup>575</sup> *Defensio fidei* III, I, 3.

<sup>576</sup> A diferencia de la designación del Pontífice, “*potestas autem civilis ex natura rei est in ipsa communitate et per illam 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. En Suárez, el principio de que toda forma de gobierno y de que el derecho de todo gobernante sea de derecho positivo —común a toda la escuela aristotélica hasta nuestros días— se conjuga con la teoría de la traslación. En rigor de verdad —y en contra de la teoría traslacionista— debe decirse que la comunidad designa al gobernante temporal análogamente a como el sacro colegio designa al pontífice, con la diferencia fundamental de que en el cónclave no se delibera acerca de la forma constitucional (que no puede sino ser monárquica) sino acerca de quién será el titular de la potestad

La institución de la potestad puede operarse por la vía del consenso (*consensus*) tácito e inveterado de una comunidad que acepta el régimen según una forma y unos titulares determinados (caso de la monarquía nacida paulatinamente desde el mando patriarcal).<sup>577</sup> También la comunidad puede elegir al príncipe. Ésta es para Suárez, cabe resaltarlo, la manera más racional y conveniente de institución del principado, porque en ella se cumple de modo perfecto la voluntariedad en la institución del gobierno por la república. Dentro de esta especie de títulos habría que incluir aquél fundado en la sucesión hereditaria, en el cual el fundador de la dinastía recibe el poder inmediatamente de la república, mientras que sus sucesores lo poseen mediata y radicalmente a partir de esa primera institución.<sup>578</sup>

Sin embargo, puede ocurrir que una república caiga involuntariamente bajo la potestad de un príncipe que la sujeta como consecuencia de una guerra. A su vez, la guerra puede ser justa (una contienda sucesoria, por ejemplo), o —el caso más frecuente según Suárez— injusta. En este último caso el gobernante no ha adquirido títulos para ejercer en justicia el mando; luego, no tiene verdadera potestad. Con todo, con el correr del tiempo el pueblo puede consentir en la obediencia, o los sucesores reinar de buena fe, y entonces el gobierno adquirir título legítimo. Cesa entonces la tiranía y comienza el verdadero poder político.<sup>579</sup> Así pues, los títulos originados en la guerra son justos por verdadero derecho de conquista o se hacen justos por el consenso de la república ocupada “a través de un legítimo (*legitimum*) tiempo”. Aparece con ello un título fundado en la prescripción.<sup>580</sup>

Repárese en que, sea como fuere, es siempre la voluntad humana la que confiere los títulos del mando político. En el caso de la sucesión hereditaria, el poder no fue sólo dado a la persona, sino a su descendencia; es decir, que la translación del poder alcanza a la persona del titular actual y a todos aquellos futuros titulares que hayan de sucederlo según una determinada

papal. Respecto de la inviabilidad objetiva de la atribución de la titularidad del poder político al pueblo nos permitimos remitir a Castaño, Sergio R., *Principios políticos para una teoría de la constitución*, Buenos Aires, 2006, cap. IV.

<sup>577</sup> Sobre esta forma de instauración del régimen *cf.* Rommen, Heinrich, *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, trad. de V. García Yebra, Buenos Aires-Madrid, 1951, pp. 328 y ss.

<sup>578</sup> *Defensio fidei* III, II, 12-19; *cf.* también III, IV, 15; *De legibus*, III, IV, 3.

<sup>579</sup> *Defensio fidei* III, II, 20. Tal es el ejemplo paradigmático que provee el Imperio Romano, “porque aunque haya comenzado en gran parte por la tiranía posteriormente sin embargo se consolidó por el consenso de los pueblos y por legítima sucesión o elección aceptada por los súbditos” (*cf.* *De legibus*, III, VII, 6).

<sup>580</sup> *Defensio fidei*, III, V, 7 y 12.

forma (constitucional): primogenitura absoluta, sucesión en cabeza de los varones (como en el caso de la ley sálica francesa), etcétera. En el caso de la guerra injusta o de la usurpación en general, la comunidad libremente puede consentir con el tiempo en el mando de los sucesores del usurpador. De tal suerte, el imperio de tales sucesores, con un título fundado en la prescripción, no se hallaría fuera del marco del principio suarista de la legitimación a través del consenso. El caso de la guerra justa ofrece alguna dificultad para su resolución en el (libre) consenso de la comunidad. En efecto, una república independiente puede caer bajo el imperio de un príncipe que emprende contra ella una guerra justa. Aquí el título lo confiere la justicia de la guerra, y la república vencida puede sufrir la anexión como pena de un delito. La culpa la hace pasible del castigo de la pérdida de su libertad. Por tal razón el príncipe adquiere verdadero derecho y dominio sobre los vencidos, con un título transferido por una suerte de cuasicontrato, que es efecto del justo castigo. La justa pena impone a la comunidad vencida la obligación de la obediencia. Luego, el consenso no se hallará ausente de la legitimidad del título del príncipe, aunque no se tratará de un consenso espontáneo, sino debido, por parte de la comunidad.<sup>581</sup>

*D. El consenso comunitario a la base de los títulos  
y de la legitimidad de origen. Síntesis*

Enfoquemos ahora la específica cuestión del lugar del consenso como fundamento de legitimidad en Suárez.

Sin un justo título nadie se halla facultado para gobernar (entendiendo la proposición en el sentido jurídico preciso de que nadie puede lícitamente mandar a la comunidad sin una razón de merecimiento que funde su derecho y la correlativa obligación de obediencia de los súbditos). Por otra parte, los títulos o vienen de Dios —a través del derecho divino positivo o a través del derecho natural— o vienen de los hombres. Ahora bien, el título exigido para el imperio político de cada comunidad autosuficiente particular no es objeto de una revelación divina; tampoco lo indica el derecho natural, el cual sólo impera la reunión de los hombres en comunidades perfectas con facultad de regirse a sí mismas. Luego, los títulos de la potestad política se originarán en los acuerdos voluntarios de los hombres. Pues o derivan de elección, o de sucesión (del elegido en primer término), o de una justa guerra emprendida por quien ya gobierna con títulos legítimos y recibe debida

<sup>581</sup> *De legibus*, III, IV, 4 y *Defensio fidei* III, II, 20; sobre este punto *cf.* Galán y Gutiérrez, Eustaquio, *Ius Naturae*, Madrid, 1961, t. II, pp. 485 y 492.

obediencia de sus nuevos súbditos, o de un usurpador o sus sucesores, que ganan con el tiempo el consenso de la comunidad.<sup>582</sup>

No sin razón un gran filósofo e historiador del derecho como Luis Recaséns Siches ha sostenido que la potestad política, en Suárez, se funda en un “contrato de señorío”;<sup>583</sup> es decir que, sin desmedro de la necesidad natural del poder, los títulos de quienes ejercen la potestad se basan en una suerte de acuerdo o pacto entre el gobernante y los gobernados (la comunidad).<sup>584</sup>

#### 4. *Los límites del consenso. Obligatoriedad del bien común e irrevocabilidad de la transmisión del poder*

##### A. *La teoría secundoescolástica de la traslación*

Ya Cayetano, por nombrar a uno de los primeros grandes representantes de la segunda escolástica, había dado por válida la posibilidad de conceptualizar a la sociedad política con exclusión de la potestad de régimen. Tal sociedad política, completa en sí misma con prescindencia de toda estructura de mando “sobreañadido” (“*secluso omni superaddito dominio*”), aparece implícitamente dotada de la facultad de ejercer por sí y sobre sí el poder directivo.<sup>585</sup> Poco más tarde Roberto Bellarmino afirmarí que por ser el poder natural, y no corresponderle a nadie en especial, luego había sido atribuido por Dios a toda la comunidad.<sup>586</sup> De donde se sigue, avanza Suárez aceptando la argumentación, que la democracia es de derecho natural negativo o concedente, es decir, rige mientras los hombres no dispongan otra forma de gobierno. Y pone el ejemplo de la posesión común de los bienes, fruto de la donación divina, a partir de la cual, por derecho de gentes, los hombres introdujeron la propiedad privada.<sup>587</sup> Cabe interpretar que la categoría de la democracia de *derecho natural concedente* de Suárez consistiría en una suerte de modelo teórico para negar el derecho divino de los reyes y legitimar el poder

<sup>582</sup> *Defensio fidei*, III, V, 11 y 12; III, VIII, 1; *De legibus*, III, VII, 3.

<sup>583</sup> Cfr. Luis Recaséns Siches, *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*, México, 1947, pp. 180 y ss.

<sup>584</sup> *Defensio fidei*, III, II, 11.

<sup>585</sup> *Apologia de auctoritate papae*, núm. 450, Roma, Pollet, 1936.

<sup>586</sup> “... nam haec potestas est de jure divino. At jus divinum nulli homini particulari dedit hanc potestatem: ergo dedit multitudini” (*De laicis, sive secularibus*, L. III, cap. VI, en *Opera Omnia*, París, 1870, t. III).

<sup>587</sup> *Defensio fidei*, III, II, 14.

político en su faz subjetiva, o de la titularidad, en contra de la pretensión de la soberanía de derecho divino propugnada por Jacobo I.<sup>588</sup>

Por otra parte, para Suárez la tesis según la cual “por derecho natural el poder existe en el conjunto (*in collectione*)”<sup>589</sup> puede venir a significar que “los hombres individualmente (*singuli homines*) tengan parcialmente la virtud de conformar o hacer efectiva esta potestad”.<sup>590</sup> El despunte esporádico de tales expresiones de sesgo individualista se vincula tal vez con la tesis —no compartida por Bellarmino— sobre la posibilidad de que la comunidad retuviera el poder sin transferirlo.<sup>591</sup> Con todo, y dado que esta alternativa resultaría de hecho “dificilísima, porque habría infinita confusión y morosidad”,<sup>592</sup> la titularidad del poder se transferirá al gobernante a través de alguna forma de acuerdo voluntario. En cualquier caso, es un principio que el poder se transmite del pueblo al gobernante.<sup>593</sup>

Se plantea entonces la cuestión ¿hasta dónde influye la teoría de la traslación en la doctrina de Suárez sobre la legitimidad de origen y sobre la resolución de los títulos de mando en el consenso?

### B. *Los límites del consenso*

La teoría de la traslación aparece, de suyo, como objetable, y ha sido impugnada brillantemente, dentro del campo de la escolástica, por Louis Billot,<sup>594</sup> cuyos argumentos fueron retomados, entre otros, por Julio Meinvielle<sup>595</sup> y Jean Dabin.<sup>596</sup> Ahora bien, ella no es esencial al principio de que las formas y los títulos dependen de circunstancias históricas y acuerdos consensuales, cualesquiera sea el modo en que ellos se den. Es decir, el prin-

<sup>588</sup> Cfr. Castaño, Sergio R., “Notas sobre el sujeto del poder político”, en *Philosophica*, núm. 18 (1995), pp. 83-92.

<sup>589</sup> Cfr. asimismo *De legibus*, III, II, 3 y 4.

<sup>590</sup> *Disputatio VII de legibus*, edición de Luciano Pereña *et al.* como apéndice al t. V de su edición de *De legibus*, citado.

<sup>591</sup> *De legibus*, III, 4, 12; *Defensio fidei*, III, II, 9.

<sup>592</sup> *Disp. VII de legibus*, citada.

<sup>593</sup> *De legibus*, III, IV, 4.

<sup>594</sup> Cfr. “De originibus et formis principatus politici”, trad. Guido Soaje Ramos y Manuel Ferreyra, en *Ethos*, vol. 4-5, Buenos Aires, 1976-77.

Cfr. “*De or.*”

<sup>595</sup> *Concepción católica de la política*, Buenos Aires, 1932 (en la edición de *Obras*, Buenos Aires, 1974, p. 72).

<sup>596</sup> *Doctrine générale de l'État*, París, 1939 (cfr. cap. IV, P. II).

cipio del concreto gobierno de cada comunidad se funda —en tanto concreto gobierno— en el derecho positivo (para decirlo en términos jurídicos) no es subsidiario de la teoría de la traslación, según la cual la *suprema potestas* radica en el pueblo, hasta que éste la transfiera. En la misma línea, y ya en referencia al derecho de resistencia, creemos que el núcleo de la fundamentación de la licitud de la rebelión y deposición del tirano tampoco es formalmente subsidiaria de la idea de que el poder tiene como primer titular al pueblo. Antes bien, la resistencia contra la opresión, en los términos en que la plantea el eximio, puede ser sostenida con independencia de tal idea.

La razón para estampar la última afirmación reside en el fundamento objetivo que Suárez señala tanto a la traslación en sí misma cuanto a las modalidades en que ella se opera. En efecto, la potestad pontificia, conferida por derecho divino, no puede ser modificada por el consenso de la Iglesia ni por la voluntad del mismo pontífice. Pero, por el contrario, la potestad temporal puede instituirse con mayor o menor alcance, y ser limitada o mutar con el curso del tiempo en tanto todo ello resulte conducente al bien común.<sup>597</sup> Es decir que el fin y la medida de la traslación de la potestad, así como el de las diversas concreciones constitucionales en que ella cristalice, están fundados en las necesidades objetivas del bien para cuya consecución se nuclea la comunidad política por derecho natural.

En la misma línea, si consideramos el caso de la tiranía, constatamos cómo el principio en que se resuelve la licitud de la rebelión de la comunidad no se funda en el rompimiento de un acuerdo subjetivo entre partes que hubiesen acordado contractualmente una serie de recíprocas obligaciones. Por el contrario, la república —“superior al rey”, dice Suárez— transfirió a éste el poder para que gobernase “política, y no tiránicamente” (*ut politice et non tyrannice regeret*), trecho interpretado sin infidelidad nocional por el traductor como “para que gobernase según las exigencias del bien común, no tiránicamente”.<sup>598</sup>

Por lo demás, es pertinente remarcar que la teoría de la traslación de Suárez tampoco implica la volatilidad en la posesión de los derechos de imperio por el gobernante. Una vez trasladada, y no mediando un caso craso de tiranía de ejercicio, la *collatio* es irrevocable y el príncipe no depende del

<sup>597</sup> *Defensio fidei*, III, III, 13.

<sup>598</sup> *De bello*, sectio octava, núm. 2 (pp. 239-241 de *Teoría de la guerra*, de Luciano Pereña, citado). Sobre el bien común como principio político en Suárez *cf.* Heinrich Rommen, *La teoría del Estado...*, *cit.*, pp. 381-384.

pueblo en el (recto) ejercicio de su poder.<sup>599</sup> Por otra parte, es cierto que el gobernante ejerce la potestad política según el modo y las condiciones de la donación por la cual la comunidad se la ha trasladado,<sup>600</sup> de suerte que el pueblo puede retener parte de la potestad total.<sup>601</sup> No obstante, el Eximio se mostró renuente a utilizar la fórmula de potestad *in actu* (para el príncipe) e *in habitu* (para el pueblo), usual entre los escolásticos de su tiempo, toda vez que tal fórmula daba pábulo a la presunción de una donación ficticia del poder.<sup>602</sup>

En síntesis, debe decirse que en Suárez el consenso es constitutivo de la legitimidad de origen del gobernante. Ahora bien, por un lado, no se trata necesariamente de un consenso actual, sino que las más de las veces opera bajo la forma de la aceptación inveterada de una forma histórica. Por otro lado, los titulares del poder, que acceden a él según esa forma (constitucional) histórica, poseen títulos irrevocables en tanto no medie una grave transgresión al principio primario de legitimidad. Precisamente (y por último) debe repararse en que el consenso es, para Suárez, el modo en que los hombres concretan un precepto *inderogable* de derecho natural (la necesidad del poder político) en orden a la consecución de un fin *obligatorio* (el bien común político).

### C. *El sentido voluntarista de la noción de consensus*

Con todo, también es dable redargüir que la noción misma de *consensus*, en Suárez, se halla formalmente comprometida por el voluntarismo; con lo cual el protagonismo cuasi monopolístico del *consensus* en el ámbito de la legitimidad de origen no dejaría de trasuntar una concepción también voluntarista de la legitimidad política.<sup>603</sup>

<sup>599</sup> *Defensio fidei*, III, III, 1 y 5. “Una vez hecha la donación no puede limitar de nuevo la potestad que ha puesto en manos del gobernante... ni puede tampoco el pueblo, basándose en su potestad, abrogar las leyes justas del gobernante”, explica Ignacio Gómez Robledo fundándose en *Defensio fidei* III, III, 4 (*cf.* *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México, 1948, pp. 180 y 181).

<sup>600</sup> *Defensio fidei*, III, II, 18

<sup>601</sup> “... *si populus transtulit potestatem in regem, reservando eam sibi pro aliquibus causis et negotiis, in eis licite poterit illa uti, et ius suum conservare*”. (*Ibidem*, III, III, 3).

<sup>602</sup> Gómez Robledo, *op. cit.*, pp. 182 y 183.

<sup>603</sup> Para todo este punto *cf.* Castaño, Sergio R., *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez*, Pamplona, 2011, cap. IV, II b.

En efecto —y sin posibilidad de detenernos ahora en ello—, debe señalarse que la noción antropológica de *consensus* en Suárez —y, en general, su doctrina de los actos humanos— constituye un interesante ejemplo de ciertas tendencias relevantes en la filosofía moderna, que divorcian a la razón de la voluntad, y que, a partir de su recíproca desconexión, exaltan y acenúan el papel y el alcance de ambas facultades.

El eximio desconoce la doctrina del acto humano elaborada por Tomás de Aquino, en la cual la invisceración recíproca de *intellectus*, *ratio* y *voluntas* aparecía reflejada con proverbial armonía. Es significativa al respecto la degradación que en Suárez sufre el imperio —reducido a mera “*locutio non necessaria*”—,<sup>604</sup> siendo que el *praecipere* había sido sindicado por el Aquinate como el principal acto de la razón práctica.<sup>605</sup> En la versión que ofrece Suárez de los actos humanos se constata la presencia de una razón que ya no es formalmente práctica, pues no impera, sino que sólo juzga (razona); y de una voluntad que quiere libremente, sin la presencia informadora de la verdad. Tal versión constituye una verdadera cifra de la intrínseca vinculación entre racionalismo y voluntarismo.<sup>606</sup>

El *consensus*, acto de la voluntad, se halla para Suárez referido a los medios y al bien útil que conducen al fin, y no se distingue de la *electio*.<sup>607</sup> En Tomás de Aquino, el *consensus* era un movimiento de la voluntad —previo a la elección— aplicado a las alternativas sobre las que se delibera, por el cual el apetito se complace, consubstanciándose, con los caminos propuestos por la razón.<sup>608</sup> Por el contrario, en el *consensus* suarista la voluntad aparece encerrada en sí misma; se trata de un acto apetitivo que se realiza “después de una acabada deliberación e investigación” de la razón, que ha propuesto y juzgado por sí misma la conveniencia de los términos en juego. Así, al no haber imbricación noético-volitiva, la voluntad que elicit el *consensus* será plenamente libre de asentir o no al precedente juicio de la razón.<sup>609</sup>

<sup>604</sup> *De voluntario et involuntario*, disputatio VIII, (*Opera Omnia* —ed. Vivès—, París, 1856, t. IV, A. André ed., pp. 268-271).

<sup>605</sup> *Summa Theologiae*, II-IIae., 47, 8.

<sup>606</sup> *Cfr.* Lebacqz, Joseph, *Libre arbitre et jugement*, Desclée, París, 1960, esp. pp. 43 y ss.

<sup>607</sup> *De voluntario et involuntario*, disputatio VIII, sectio I, núm. 3, 5 y 6 (*Opera Omnia* —ed. Vivès—, París, 1856, t. IV, pp. 256-7).

<sup>608</sup> *Summa Theologiae*, I-IIae, 15.

<sup>609</sup> *De voluntario et involuntario*, disputatio VIII, sectio II, núm. 2 (*Opera Omnia* —ed. Vivès—, t. IV, pp. 257-8).



A partir de lo brevemente indicado en este punto, pareciera lícito concluir que entre los fundamentos antropológicos de Suárez y la tradición filosófico-política de que era heredero anidaba una tácita aunque no por ello menos potencialmente conflictiva tensión.

5. *La cuestión suscitada por la impostación de la causalidad de la voluntad. Suárez como iusnaturalista aristotélico clásico*

Puede decirse que la idea madre del principio de legitimidad de origen en el aristotelismo consiste en reconocer la fundamentación de los títulos del poder político en el plano histórico-existencial en el que transcurre la vida de los hombres concretos en su circunstancia peculiar e intransferible. Este principio, a su vez, es solidario con la tesis de que no existen formas jurídico-políticas que *a priori* y universalmente resulten legítimas con independencia de su ordenación al bien común y que, en tanto fuentes *a se* de legitimidad, pudieran justificar cualquier decisión política. La Constitución, en tanto peraltado principio de valor y rectitud jurídica y política, supone la tradición comunitaria como causa formal extrínseca, el arbitrio de los hombres reunidos en comunidad —el inveterado, pero también el actual— como su causa eficiente próxima y el bien común político como su causa final.

En Francisco Suárez, como se ha visto, aparece reafirmado el núcleo de los principios clásicos, —y esto resulta inocultable— bajo una nítida impostación del papel causal de la voluntad, con la forma de un *consensus* en el que se resuelve la fundamentación inmediata de todo título de poder. Este *pondus* suarista se halla atenuado y enmarcado por el orden aristotélico; cabe afirmar, por ello, que tal *pondus* ofrece una versión —discutible, aunque valiosa— de la doctrina aristotélico-escolástica sobre la legitimidad de origen en la que el consenso juega un papel clave.