

*Capítulo primero*

LA FUNCIÓN ESPECÍFICA Y PRIMARIA  
DEL PODER POLÍTICO

EL PODER COMO COACCIÓN

I. MAX WEBER. LA SOCIOLOGÍA DE LA DOMINACIÓN

A la hora de abordar una investigación sobre el poder político, el método aristotélico nos proveerá de una valiosa indicación para asomarnos a la realidad de las relaciones de subordinación sociales —ámbito común tanto a la esfera del poder cuanto a la del derecho—. Se trata de inquirir cuál ha sido “la opinión de los sabios” respecto de la cuestión en la que deseamos introducirnos.<sup>81</sup> Así pues, se comenzará con elegir un autor cuya doctrina encierre la suficiente riqueza intrínseca y vigencia epocal como para iniciar la discusión (dialéctica) que nos oriente en la detección de los principios que informan la contextura específica del poder social y político. Ahora bien, si de investigar la manifestación social del poder se trata, la obra de Max Weber —príncipe de los sociólogos del siglo XX— constituye un punto de partida que cumple acabadamente con los requisitos exigibles en la línea de lo dicho.

La teoría social de Max Weber, en particular su sociología política, ha sido vista por algunos de sus más reconocidos intérpretes como una teoría de la dominación: “cabe calificarla de un trazo: se trata de una sociología de la dominación (*Herrschaftssoziologie*)”, sentencia Julien Freund.<sup>82</sup> Un repaso de los “conceptos sociológicos fundamentales (*soziologische Grundbegriffe*)”, con que co-

<sup>81</sup> La valoración metódica que Aristóteles de la opinión de los sabios, a la hora de dirimir cuestiones axiales del orden práctico, aparece, por ejemplo, en *Ética Nicomaquea*, 1095 a 20-25; *Ética Eudemia*, 1214 b 27 y ss. Con ello, el Estagirita demuestra, a la vez, un sesgo tradicional (en el sentido de continuidad con los predecesores) y una impronta fuertemente realista y empírica (en el sentido de “salvar los fenómenos —en este caso, las opiniones vigentes más relevantes—”). Sobre este tópico *cf.* Berti, Enrico, “Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele”, en *Studi sull’etica di Aristotele*, al cuidado de A. Alberti, Nápoles, 1990.

<sup>82</sup> Ed. cast. de A. Gil Novalés, Barcelona, 1967, p. 195.

mienza su *Economía y sociedad*,<sup>83</sup> puede confirmar tal aserto y, además, plantear los cauces principales por los que discurre la perspectiva de Weber —perspectiva que, como no dejaremos de resaltar, permea buena parte de las corrientes contemporáneas que tematizan la sociedad y el poder—. Tales conceptos fundamentales proporcionan, a juicio de Max Bendix, el cañamazo categorial básico que subyace al conjunto de la obra de Weber.<sup>84</sup>

## 1. *Los grupos sociales*

### A. *Noción de asociación (Verband)*

Comencemos por lo que cabría llamar la unidad social básica. Si concedemos la formalidad de “lo social”, en concreto, a una formación humana conformada por una pluralidad de personas unidas en el obrar, entonces debemos identificar tal unidad básica con lo que Weber llama “asociación” (*Verband*).<sup>85</sup> Concepto cuya explicación implicará la consideración de otras nociones aludidas anteriormente por el mismo autor.

La definición de Weber reza como sigue:

Debe llamarse asociación a una relación social (*soziale Beziehung*) limitada o cerrada hacia fuera, cuando el mantenimiento de su ordenamiento está garantizado, a tal propósito, por la conducta de determinados hombres: de un dirigente (*Leiters*) y, eventualmente, de un cuadro administrativo (*Verwaltungsstabes*) que, llegado el caso, poseen igualmente, de modo normal, el poder representativo.

Inmediatamente, Weber se refiere a la conducción y a la acción de la asociación. La posesión (*Innehabung*) o la participación en el obrar del cuadro administrativo (el “poder de régimen”) pueden ser apropiados (*appropriert*) o atribuidos de algún modo por la asociación a determinadas personas. Por su parte, la acción de la asociación es la acción legítima del cuadro administrativo mismo, referida al ordenamiento, en mérito a su poder de régimen o poder representativo, o a la acción de los miembros de la asociación conducida por aquél a través de ordenaciones.

A continuación reaparecen las categorías de “comunidad” (*Gemeinschaft*) y “sociedad” (*Gesellschaft*), acuñadas por Ferdinand Tönnies y legadas a las

<sup>83</sup> Utilizamos la edición alemana de J. C. B. Mohr, Tübingen, 1956, 2 ts.

<sup>84</sup> *Cf.* Max Weber, trad. de M. A. Oyuela, Buenos Aires, 1979, pp. 273 y 278.

<sup>85</sup> *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 26 y 27.

ciencias sociales del siglo XX.<sup>86</sup> Para Weber no es relevante que se trate de uno u otro tipo de proceso asociativo. Dice, en efecto, que ello no establece diferencias conceptuales. Lo que sí confiere al obrar (*Handeln*) de la asociación una nota específica de determinación es la presencia de un dirigente. Conviene detenernos en este punto.

La asociación consiste en un obrar no meramente orientado por un ordenamiento, sino en uno establecido sobre la compulsión (*Erzwingung*). Por ello, toda asociación cuenta con dirigentes: padre de familia, consejo directivo, príncipe, presidente del Estado, jefe de la iglesia, cuya función radica, precisamente, en dirigir su acción a la realización del ordenamiento asociativo. Pero cuando no aparecen tales dirigentes, como en una relación erótica o en un clan (*Sippe*) sin jefe, tenemos una mera relación social. En efecto, no toda relación social cerrada<sup>87</sup> es una asociación. La doctrina de Weber resulta, pues, clara: el grupo social (como lo es, por ejemplo, la familia, y también lo será la comunidad política) erige su especificidad en la acción coactiva de un dirigente, acompañado, eventualmente, por un cuadro administrativo. La existencia de la asociación se funda en la probabilidad (*Chance*) de hallar una acción de personas dadas, que se proponga la realización del ordenamiento del grupo. O, lo que es lo mismo, que haya personas “puestas” (*eingestellt*) para, llegado el caso, imponer o resguardar el ordenamiento vigente. El fundamento por el cual la dirigencia ocupa su puesto es conceptualmente indiferente: puede ser tradicional, afectivo, tradicional con arreglo a valores o instrumental-finalista. Pero —insiste Weber— si falta la probabilidad de tal acción por parte de un cuadro de personas, o de una persona individual, entonces sólo tenemos una relación social, y no una asociación. A la existencia de ésta no es óbice que, con el transcurso del tiempo, se sucedan otras personas que tengan a su cargo la acción ordenadora-coactiva.

Con todo, el obrar en la asociación se extiende a otras personas y a otros ámbitos. Además de la acción del cuadro administrativo, se encuentra aquélla de los miembros de la asociación, en tanto orientada por el ordenamiento y, por ende, dirigida por el cuadro administrativo: se trata de la “acción referida a la asociación” (*Verbandsbezogenen Handeln*). El sentido de tales acciones consiste, afirma Weber, en la garantía de la realización del ordenamiento del grupo. Ahora bien, sólo puede ser incluida en esta categoría la

<sup>86</sup> Habían sido introducidas antes, en el párrafo. 9.

<sup>87</sup> Las relaciones sociales son “cerradas” o “abiertas”, según que la participación en la acción social se halle o no negada por el ordenamiento a todo aquel que la pretenda (*cf.* pgf. 10).

acción del cuadro mismo y la de los miembros, pero ésta última en tanto plenamente dirigida y planeada por el cuadro. Así, por ejemplo, para todos los miembros es acción referida a (de) la asociación; una guerra declarada por el Estado; una contribución decidida por el consejo directivo de una sociedad; un contrato, cerrado por el dirigente, pero cuya validez alcanza a los miembros y a ellos también se les imputa.

Por otra parte, el ordenamiento vigente contiene normas según las cuales, en otros ámbitos (*Dingen*), debe orientarse la acción de los miembros. Así, en la asociación estatal, el sector de la economía privada no se rige por la compulsión de la vigencia del ordenamiento asociativo, sino por intereses individuales plasmados en el derecho civil (*bürgerlichen recht*). A estas acciones Weber las llama “reguladas por la asociación” (*verbandsgeregeltes*).

A continuación, Weber se ocupa del sujeto y de la sede de la conducción del grupo, utilizando las categorías de autonomía y heteronomía, y de autocefalia y heterocefalia. La autonomía consiste en que el ordenamiento de la asociación no es establecido por una instancia exterior a ella (como en la heteronomía), sino por los miembros del grupo merced a su propia cualidad de tales. La autocefalia comporta que los dirigentes de la asociación no vienen impuestos (como en la heterocefalia) desde fuera del grupo.<sup>88</sup>

### B. *El ordenamiento de la asociación*

La concepción weberiana concerniente a los ordenamientos sociales mismos, trasunta una coherente impostación del factor subordinación.

Los ordenamientos pueden surgir por libre acuerdo o por imposición (*Okroyierung*) y sometimiento (*Fügsamkeit*). Precisamente, un poder de gobierno puede, además, tener la legítima pretensión de otorgar un ordenamiento nuevo a la asociación. En esa línea, Weber llama “Constitución” (*Verfassung*) de una asociación a la efectiva (*tatsächliche*) probabilidad de sometimiento frente al poder de otorgamiento que posee el régimen existente. Tal imposición constitucional no se da sin ciertos presupuestos, entre los cuales nuestro autor menciona la atención y el acuerdo respecto de grupos y fracciones.

Para la sociología, dice Weber, sólo cuenta el efectivo estado de cosas (*tatsächliche Sachverhalt*).<sup>89</sup> De allí que incluso las constituciones formalmente “libres” deban ser consideradas, en realidad, como impuestas. Este último término se aplica a aquellos ordenamientos no surgidos a partir de un

<sup>88</sup> Weber acota una serie de ejemplos, referidos en general al ámbito político, *op. cit.*, p. 26.

<sup>89</sup> Weber, *op. cit.*, p. 27.

acuerdo libre. Pero hasta las Constituciones consensuadas por la mayoría son impuestas, dado que suponen el sometimiento de la minoría. Se puede ver la traza lassalliana de esta concepción. Así lo reconoce Weber: “El concepto aquí usado es también el utilizado por Lassalle”. No se trata, pues, de la Constitución escrita, ni siquiera de la jurídica. La cuestión sociológica es cuándo, respecto de qué objetos y en qué límites o bajo qué condiciones, los miembros de la asociación se someten al dirigente, y éste, por su parte, puede contar con el apoyo del cuadro administrativo, si acaso debiera imponer al grupo una ordenación determinada.

En este lugar, Weber también introduce la categoría de la territorialidad. Una asociación se llama territorial cuando sus ordenaciones tienen, fundamentalmente, validez espacial. El tipo principal de ordenación impuesta de carácter territorial es el derecho penal, así como otras normas cuya aplicación depende del nacimiento, lugar del hecho, etcétera.

### C. *La empresa y el instituto*

Pasamos por alto la distinción que reitera Weber entre el ordenamiento del derecho público y el del derecho privado, sobre la base de la respectiva diferencia entre “orden administrativo (*Verwaltungsordnung*)” y “orden regulador (*Regulierungsordnung*)” (cfr. parágrafo 14), y vamos a las nociones de empresa e instituto, de franca relevancia para la realidad política tal como aparece en la perspectiva de nuestro autor.<sup>90</sup>

Se denomina “asociación de empresa” (*Betriebsverband*) a una asociación con cuadro administrativo de acción finalista continuada. Bajo el concepto de empresa —definida como la acción continuamente dirigida a la prosecución de ciertos fines— caen asuntos políticos y religiosos, en la medida en que revistan el rasgo de la continuidad finalista. Por su parte, un instituto

<sup>90</sup> Como veremos enseguida, el Estado (como *Estado moderno*) es un instituto, o empresa institucional; con lo cual las presentes definiciones cobran especial relevancia para el tema de la concepción weberiana del Estado. Stefan Breuer ha señalado el progresivo apartamiento teórico de Weber respecto de Tönnies, y su acercamiento a Jellinek; así como su gradual constitución de una sociología política diferenciada de la sociología de la dominación. En los “*Soziologische Grundbegriffe*”, sostiene Breuer, se advierten ambas influencias, concretamente, la vinculación del Estado (moderno) con el momento de la racionalización de la unidad comunitaria (Tönnies), y el carácter estatalmente definitorio de la existencia de un monopolio legítimo de la violencia (Jellinek). Así, según Breuer, “se llega del Estado al Estado moderno cuando aparece el rasgo del instituto político” (Cfr. Breuer, Stefan, *Bürokratie und Charisma. Zur politischen Soziologie Max Webers*, Darmstadt, 1994, cap. I, *passim*).

(*Anstalt*) es una asociación cuya ordenación, dentro de un ámbito de acción dado, es impuesta (*oktroziert*) a toda acción de determinadas características, con relativa efectividad. Ejemplo primario de instituto es el Estado, sus asociaciones heterocéfalas y, en la medida en que su ordenación se halle racionalmente estatuida, la iglesia. Precisamente, la ordenación del instituto posee, como nota propia, la de haber sido establecida de un modo racional. Además, la ordenación del instituto pretende valer para cualquier individuo en el que se den determinadas características (como el nacimiento, permanencia en un lugar, etcétera), y resulta indiferente si entró personalmente en la asociación o si colaboró en su ordenación. De allí el carácter de impuestas de tales ordenaciones. Y el instituto, remata Weber, puede ser, en especial, asociación territorial (*Gebietsverband*).

Establezcamos, entonces, una síntesis de todo este parágrafo 1: tanto el grupo social cuanto la ordenación se constituyen como tales a partir de la subordinación (coercible) a un dirigente, acompañado, eventualmente, por un cuadro administrativo.

## 2. La noción de autoridad social y algunas de sus implicaciones

### A. Poder y dominación

Poder (*Macht*), dice Weber, significa toda probabilidad (*Chance*) de imponer (*durchzusetzen*) la propia voluntad, dentro de una relación social, contra toda posible resistencia y sea donde fuere que esa probabilidad se apoye. Casi a renglón seguido, el propio autor afirma que el concepto de poder es “amorfo”. En efecto, dice él mismo, cualquier cualidad o constelación de intereses pensables puede originar una situación en la que uno o varios individuos impongan su voluntad sobre otro u otros.

Por el contrario, la *dominación* consiste en la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas. Se trata de un concepto más preciso, que gira en torno de la probabilidad de lograr la sujeción de ciertos individuos. El hecho de la dominación, aclara Weber, está ligado a la presencia de alguien mandando a otros de modo eficaz, pero no se halla incondicionadamente unido a la existencia de un cuadro administrativo dominando sobre una asociación (de dominación). Con todo, sí exige —en los casos normales— la existencia de, por lo menos, uno de ambos elementos: o de un cuadro administrativo o de una asociación de dominación. Ésta (*Herrschaftsverband*) consiste en un grupo cuyos miembros, en virtud de un ordenamiento vigente, se hallan sujetos a relaciones de dominación. En este lugar cabe plantearse si existen diferencias definitorias

entre la asociación en general (*Verband*) y lo que se aparece como una de sus especies, la *Herrschaftsverband*. Cuestión nada ociosa si de advertir la impronta característica de la sociología de Weber se trata: el acento puesto en las relaciones de subordinación. La respuesta, seguramente, debe ser negativa. La asociación misma, como la define Weber, es tal en la medida en que posee una estructura de la dominación.<sup>91</sup>

Al respecto, cabe señalar que, en otras partes de la misma obra, Weber pareciera asimilar (o, por lo menos, vincular semánticamente) el concepto de *poder* con el más pertinente y específico —desde el punto de vista de la realidad de los grupos sociales— de *dominación*. Al tratar sobre las formas de transición entre poder y dominación (capítulo IX —en la edición utilizada—), nuestro autor vuelve a insistir en la relevancia social de la dominación. Todas las esferas de la acción comunitaria se hallan profundamente influidas por las estructuras de dominación (pone como ejemplo la imposición de un dialecto como idioma oficial), a punto tal que son ellas las que transforman una acción comunitaria amorfa en una racional o, lisa y llanamente, las que forman la acción misma del grupo y la determinan hacia sus fines.<sup>92</sup> Es en este lugar, y a propósito de las formas de imposición de la voluntad en contextos económicos, donde Weber plantea una distinción más estricta entre poder y dominación, con miras a establecer una definición específica de esta última. Habría dominación en la facultad de todo acreedor respecto de un deudor no encausado (que debería distinguirse de la del juez ante el mismo deudor, al que conmina a pagar), en el ascendiente que ejerce un *arbiter elegantiarum* en el salón, en las relaciones del mercado, en la cátedra, etcétera. Así pues, tomado con extrema latitud, el término “dominación” carecería de valor científico, pues abarcaría formas harto diversas de relaciones de subordinación. En esa línea, cabe decir que existen dos polos opuestos de tipos de dominación: por un lado, aquélla que se ejerce gracias a una constelación de intereses, sobre todo en situaciones de monopolio, cuyo tipo más puro lo constituye el dominio en el mercado. Por otro, aquélla ejercida a merced de la autoridad (aquí Weber usa *Autorität*), la cual comprende el poder de régimen y el deber de obediencia, cuyo tipo más puro lo

<sup>91</sup> *W.u. G.*, pgf. 16. Téngase presente la caracterización que hace Weber de la asociación: “La existencia de una asociación depende por completo de la presencia de un dirigente y eventualmente de un cuadro administrativo. O sea dicho de un modo más exacto, de la existencia de la probabilidad de que pueda tener lugar una acción de personas dadas, cuyo sentido esté en el propósito de implantar el orden de la asociación”. Si falta la probabilidad de esta acción de un cuadro dado de personas (o de una persona individual dada), existe según nuestra terminología una ‘relación social’, pero no una ‘asociación’” (*cf. supra*, 12. 2).

<sup>92</sup> Weber, *op. cit.*, p. 541.

constituirían el poder (*Gewalt*) paterno, el del funcionario y el del príncipe. El primero se basa en la posesión de bienes, que ejerce influjo sobre el obrar de los dominados, los cuales persiguen su propio interés de modo —formalmente— “libre”. El segundo se basa en un deber de obediencia que se halla más allá de cualquier interés o motivo, dice Weber;<sup>93</sup> quien, a continuación, se aplica a mostrar mediante ejemplos que ambos tipos de dominación pueden transitar el uno hacia el otro, sobre todo el primero hacia el segundo. Esto se observa en el hecho de que toda forma típica de dominación merced a una constelación de intereses, en especial en situaciones monopólicas, puede gradualmente devenir en dominación autoritaria (por ejemplo, una gran empresa monopólica reglamentando la acción de minoristas y reduciéndolos a la condición de proveedores a comisión). Sea como fuere, para establecer fructíferas distinciones dentro del flujo del acontecer real, es imprescindible distinguir los tipos polares representados por el poder fáctico basado en el compromiso de intereses y aquél de un padre o monarca, que apela al deber de obediencia. Habrá “dominación” cuando una voluntad manifiesta (mandato) del o de los dominadores quiera influir y efectivamente influya en el obrar de otro u otros, y tal obrar se desarrolle como si los dominados hubieran tomado como máxima de su acción el contenido del mandato de los dominadores.<sup>94</sup>

Remárquese, en síntesis, el papel axial que juega el poder como causa de la vida social en Weber. Se trata de una realidad fluyente, que transita sin cortes abruptos entre la dimensión “amorfa” y la dominación estrictamente dicha. Para Weber, la vida social se halla universalmente transida por el poder. Éste, dice Stephen Kallberg, es en aquélla “omnipresente”, y agrega: “Como una fuerza que todo lo penetra en todos los grupos sociales, el poder se extiende como central fuerza causal a través de la entera sociología histórico-comparativa de Weber”.<sup>95</sup>

### B. *Dominación, política y Estado*

Avancemos en la caracterización de la política tal como aparece en los “Conceptos sociológicos fundamentales”, transcribiendo las decisivas definiciones weberianas de sociedad política y de Estado (moderno):

<sup>93</sup> No obstante, un poco más abajo se reconoce que la relación de dominación autoritaria, en particular en el ámbito político, no carece de motivación en el dominado. *Ibidem*, p. 543.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 544.

<sup>95</sup> *Einführung in die historisch-vergleichende Soziologie Max Webers*, trad. de Th. Schwietring, Wiesbaden, 2001, p. 110.

Debe llamarse asociación *política* a una asociación de dominación cuando y en la medida en que su existencia (*Bestand*) y la validez (*Geltung*) de sus ordenaciones dentro de un ámbito geográfico dado son garantizados de modo continuo por la utilización y la amenaza de la coacción (*Zwang*) física por parte de su cuadro administrativo; *Estado* debe llamarse a una *empresa institucional* (*Anstaltsbetrieb*) cuando y en la medida en que su cuadro administrativo pretende con éxito el monopolio legítimo de la coacción física para el cumplimiento de su ordenación.<sup>96</sup>

Lo sustentado en estas definiciones se halla en línea con lo afirmado sobre el constitutivo formal de los grupos sociales y sobre sus ordenamientos. Pero no por ello deja de ser necesario el poner al máximo relieve algunos aspectos fundamentales de la doctrina política weberiana.

En primer lugar, el poder aparece, de hecho, como el constitutivo formal de toda asociación. En abono de esta afirmación, conteste con lo expuesto en I, 1, resulta ejemplificador el párrafo de corte etnológico que Weber dedica —en el capítulo VIII de *Economía y sociedad*— al proceso de formación de las comunidades políticas. Tal proceso se desarrolla al hilo de la evolución del papel del “poder [violento] legítimo” (*legitime Gewaltsamkeit*) frente al resto de la comunidad. Dice allí Weber que la asociación política se constituye cuando el grupo de guerreros se reincorpora a la asociación permanente de la comunidad territorial; es decir que la politicidad de la asociación viene determinada por el ejercicio de la violencia (legítima) por algunos de sus miembros, *v. gr.*, el grupo consagrado a la guerra (*Kriegerschaft*).<sup>97</sup>

En segundo término, conviene agregar dos palabras sobre la distinción weberiana entre las nociones de asociación política y de Estado (retomando la cuestión esbozada a propósito del concepto de instituto). Como hemos visto, la asociación de dominación *política* hace descansar su carácter específico de tal en la aplicación de la fuerza coactiva por parte de quienes detentan el poder de dominación; es decir, la politicidad viene a identificarse con la coacción organizada. Ahora bien, en el Estado (moderno) tal organización se racionaliza; la dinámica centrípeta, típica de esta era, termina mellando la concepción orgánica plasmada en el orden medieval, y haciendo en buena medida tabla rasa con el pluralismo jurídico y la descentralización política del periodo anterior. De allí que el cuadro administrativo ya pueda ejercer “el monopolio legítimo de la coacción física”. No existen ni barones feudales ni fuentes plurales del derecho; ni siquiera a veces una acción in-

<sup>96</sup> Weber, *op. cit.*, , p. 29.

<sup>97</sup> *Ibidem*, t. II, p. 518.

dependiente del poder espiritual (en los Estados protestantes subsumido o identificado de manera formal, incluso, al poder secular).

Por último, debe señalarse que la concepción weberiana del Estado asume y seguramente convalida doctrinalmente el decurso de tal proceso de centralización y racionalización del poder en la modernidad. La conferencia sobre *Politik als Beruf* nos ayudará a precisar este punto. En ese texto (de 1919), casi un testamento del autor, que cierra y concluye su visión acerca de la política y del Estado, reaparecen las respectivas tesis de *Economía y sociedad*.<sup>98</sup> En efecto, en éste asienta su idea de que no hay tarea que alguna vez una asociación política no se haya propuesto, a la vez que tampoco hay una tarea que toda asociación se haya propuesto (véase *infra* III, a)). Luego, el Estado sólo es sociológicamente definible por su medio específico: la violencia (*Gewaltsamkeit*), y no por el contenido de su actividad.<sup>99</sup> Y hoy, agrega, es íntima la relación del Estado con la violencia, toda vez que en nuestro tiempo las asociaciones e individuos se hallan facultados para ejercerla sólo en la medida en que el Estado lo autorice. Pues el Estado es la comunidad humana que reclama (*beanspruchen*) con éxito dentro de un territorio determinado el monopolio de la violencia física legítima: el Estado es la única fuente del “derecho” (Weber usa comillas) a la violencia. Por ello, participar en política es aspirar al poder, y “político” es todo aquello relativo a la distribución, conservación o transferencia del poder.<sup>100</sup> Ahora bien, el poder, según se afirma con insistencia, se resuelve en la violencia legitimada, y la legitimación, a su vez, se identifica con la creencia en la legitimidad. Finalmente, es el propio Weber quien enuncia de modo inequívoco cuál sería la alternativa al imperio de la coacción física, cuando plantea que si sólo existieran formaciones humanas a las que les fuera desconocido el medio específico de la violencia, entonces no habría Estado, sino anarquía.<sup>101</sup>

<sup>98</sup> Utilizamos la edición incluida en *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen, Winkelman, 1958.

<sup>99</sup> En *Economía y sociedad* Weber hablaba de la imposibilidad de definirlo por su fin (*Zweck*) y no —como aquí— por el contenido de su actividad (*aus dem Inhalt dessen, was er tut*). La terminología de la primera obra deja más en claro la significación del planteo weberiano. No se trata de que, a partir de un superficial registro empírico, se constaten disímiles actividades y lugares a cargo de los órganos del Estado de las distintas comunidades, sino de que al estudioso de la realidad social no le aparece (porque no existe) un fin específico que resulte distintivo del grupo político *como tal*.

<sup>100</sup> “En suma, la actividad política consiste en el juego que intenta incesantemente formar, desarrollar, entorpecer, desplazar o trastocar las relaciones de dominación”, sintetiza Julien Freund, *op. cit.*, pp. 197 y 198.

<sup>101</sup> “Concentración y centralización, tanto de los fundamentos internos de legitimación”

Como era de esperarse, la resolución del concepto de autoridad política en el de un pretendido monopolio de la violencia consensuada no ha dejado de llamar la atención de los intérpretes, ni de suscitar críticas, cuestionamientos e impugnaciones. El relevante politólogo Carl J. Friedrich señala en Weber una confusión entre el problema de la autoridad y el de la legitimidad, la cual surge como consecuencia de un vago concepto de poder. Tal concepto, por su parte, encierra una sobrevaloración de una de las manifestaciones del poder político, *v. gr.* la de la coacción, sobre la cual, empero, ese poder no descansa. Friedrich indica dos causas de estos errores. Una es un defecto en el recurso a la experiencia (histórica y sociológica); la otra, es el paralelo empleo de presupuestos filosóficos no justificados.<sup>102</sup> Nosotros creemos que esta segunda razón es tal vez más de fondo inclusive que la primera. Weber, espíritu superior, era un formidable erudito; la limitación empírica que le achaca Friedrich sin duda no obedece a desconocimiento de la realidad social, sino a un estrechamiento del ángulo de observación y de los criterios de selección de los elementos sociológicamente relevantes, cuya causa habría que buscar en las posiciones de Weber acerca de los fundamentos del orden social, la naturaleza humana, el bien y la realidad en general (lo que cabe llamar sus posiciones *filosóficas*, que seguramente son determinantes). Otro de los más calificados intérpretes alemanes de Weber es Wolfgang J. Mommsen, el cual afirma que nuestro autor no justificó adecuadamente su reiterado principio de la primacía de la *Machtpolitik* frente al deber ético, primacía de la cual la expansión imperialista no es sino una posible concreción. Para Mommsen, el fundamento de la definición weberiana de comunidad política —centrada en la dominación coactiva— debe buscarse en la doctrina (moderna y absolutista) de la “razón de Estado”.<sup>103</sup>

idad cuanto de los medios exteriores [administrativos y coercitivos]; tal es el núcleo en torno del cual cristaliza el concepto de Estado de Weber”, afirma Breuer, *op. cit.*, p. 23.

<sup>102</sup> *Cfr.* la introducción de Friedrich a la discusión sobre el tema “Max Weber und die Machtpolitik”, durante la 15a. Jornadas de Sociología Alemana, aparecidas como *Max Weber und die Soziologie heute*, Tübingen, 1965. Esas jornadas se celebraron con ocasión del centenario del nacimiento de Weber (1964), y participaron, entre otros, Parsons, Horkheimer, Habermas, Aron, Adorno y Marcuse.

<sup>103</sup> *Cfr.* su intervención en la discusión de las 15a. Jornadas mencionadas, *Max Weber und die Soziologie heute*, *cit.* En el final comunicación, Mommsen hace una muy interesante puntualización acerca de cómo el liberalismo de Weber no resultó inconciliable con el imperialismo en política exterior y la preconización de la jefatura autoritaria en lo interior. Por nuestra parte —aunque sin poder explayarnos aquí sobre el tema—, digamos que el liberalismo no resulta intrínsecamente inconciliable con el autoritarismo, y por tanto que —por tratarse de la puesta en términos ideológicos del egoísmo

### C. Política, violencia y guerra

Todas las formas políticas son formas de la violencia (*Alle politischen Gebilde sind Gewaltgebilde*). Con esta proposición comienza el tratamiento weberiano de las relaciones interestatales.<sup>104</sup> Unas páginas antes, el propio autor había puesto de manifiesto con un claro ejemplo el sentido de la doctrina que venimos exponiendo. Al referirse al deber de responder con la vida por la continuidad de la asociación, Weber dice que también ese deber es común, entre otras, a organizaciones como la Camorra y, ante todo, a cualquier comunidad formada con el fin de apropiarse por la fuerza de bienes económicos ajenos. Ahora bien, agrega, la comunidad política se diferencia de tales comunidades —para la consideración sociológica— sólo por el hecho de su existencia continuada y notoria como un poder de disposición sobre un territorio o un espacio marítimo determinado. Es decir que la comunidad política se diferencia de una banda de malhechores sólo por la mayor continuidad de su dominación territorial.<sup>105</sup>

Semejante reducción de la nota específica de la politicidad a la fuerza —con metódica prescindencia de cuál sea la naturaleza del grupo y su fin— no es sólo planteada desde un punto de vista sistemático, sino que también permea su concepción histórico-etnológica. En efecto, al esbozar la génesis de las asociaciones políticas, Weber hace coincidir el comienzo de la existencia de la asociación política con el momento en que el grupo de los guerreros —detentadores de la fuerza—, conformado al costado y por encima del orden cotidiano, se incorpora al resto de la comunidad.<sup>106</sup>

Acabamos de referirnos a la componente bélica del planteamiento weberiano. Precisamente, son varios los autores que vinculan el espíritu de su teoría política con la naturaleza y las exigencias de la guerra. Recuérdese, en primer término, a Hanna Arendt en “Sobre la violencia”, cuando critica la confusión entre poder y violencia, la filósofa alemana menciona a Max Weber como figura consular de ese grave a la vez que arraigado deslizamiento conceptual. Y acota que la definición weberiana de poder es deudora de la noción de guerra de Claus von Clausewitz, a saber “acto de violencia para obligar al oponente a que haga lo que queremos que haga” (*De la guerra*, cap.

hobbesiano— resulta condicente con la subordinación imperialista de los pueblos más débiles.

<sup>104</sup> *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 520.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 515.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 518. Véase *supra*.

D).<sup>107</sup> Por su parte, para Stefan Breuer, el acentuamiento del papel de la lucha (en el sentido de “voluntad de poder”) como forma fundamental de las relaciones sociales es cada vez más evidente en Weber a partir de 1918. Este autor no se pronuncia acerca de la intrincada cuestión de si efectivamente se operó una influencia del darwinismo social y/o de Nietzsche; con todo, se inclina a creer que las experiencias de la Guerra Mundial condujeron a Weber a una sobrevaloración de la faz polémica de la política.<sup>108</sup> Finalmente, Volker Heins, en su pequeño y agudo libro sobre Weber, insiste en el papel de la guerra como clave y fundamento de no pocas nociones centrales de la teoría social e histórica del sociólogo alemán, como la de comunidad política. Para Weber, la guerra sería excepcional sólo en sentido empírico, mas no lógico (y ontológico), toda vez que, *malgrado* su carácter históricamente esporádico, ella constituye el auténtico motor de la génesis de grupos e instituciones. Hay aquí, constata Heins, una reducción de la política a las categorías de la guerra.<sup>109</sup>

La reducción de marras se halla en línea con otros presupuestos weberianos observados a lo largo de estas páginas. En este lugar no intentaremos su refutación, mas sí señalaremos que ella no puede ser inventariada acriticamente. Y “la carga de la prueba” le cabe a quien identifica o reduce la esencia de la vida social a uno de sus epifenómenos esporádicos —y tumorales, en tanto contradictorios con la naturaleza de lo social, la cual constituye una dimensión humana intrínsecamente comunicativa y no polémica—.

#### D. Corolarios: subordinación instrumental y demonización de la política

Señalaremos brevemente dos consecuencias doctrinales que se hacen presentes en Weber como, en general, en todos los autores y corrientes que identifican la política con la violencia organizada. Lo haremos a partir del texto mismo de Weber; en efecto, tanto la una como la otra se hallan en él explícitas.

Primer corolario. Al tratar acerca del proceso de racionalización jurídica y centralización del mando en el mundo moderno —que desembocará en el monopolio de la coacción por el Estado— Weber resalta el protagonismo que en tal proceso adquieren los grupos religiosos y los poderes económicos. Ambos tienen particular interés en la pacificación y la imposición de

<sup>107</sup> Cfr. Arendt, Hanna, “Sobre la violencia”, II; en *Crisis de la República*, trad. de G. Solana, Madrid, 1998.

<sup>108</sup> Breuer, *op. cit.*, pp. 22 y 23.

<sup>109</sup> Heins, Volker, *Max Weber, zur Einführung*, Hamburgo, 1990, pp. 54 y ss.

un orden estable. Pero son sobre todo los últimos, *v. gr.*, los interesados en extender y asegurar los límites del mercado, los que apoyarán decisivamente el proceso de centralización gracias al cual el Estado moderno “ha usurpado” (*usurpiert hat*) el monopolio de la violencia.<sup>110</sup> Este proceso histórico, que efectivamente es dable comprobar en el decurso de la recíproca afirmación de la economía capitalista y del Estado moderno, le sirve a Weber para obtener conclusiones de fondo, sistemáticas cabría decir, sobre el carácter instrumental de la vida política respecto de los intereses económicos. Más universalmente: respecto de fines e intereses ajenos a lo político mismo. En efecto, aunque en la modernidad no tuvieron preponderancia, las instituciones eclesiales —como se pretendió por algunas corrientes en la edad media (encuadradas en el llamado “agustinismo político”)— también podrían exigir la acción de la violencia organizada, en orden a preservar y custodiar los fines religiosos. Se trataría de una subordinación instrumental análoga a la postulable respecto de la economía.

Segundo corolario. Inquietante y sugestiva resulta una consideración de Weber referida a la política y la muerte. La acción de la comunidad política, por lo menos de modo normal, implica la coacción ejercida a través de la amenaza y el aniquilamiento de la vida y de la libertad física, tanto de los miembros cuanto de los extraños. La seriedad de la muerte le da a la vida política su *pathos* específico y sus fundamentos emotivos permanentes, afirma Weber. La comunidad política resulta, así, una comunidad unida principalmente a partir del recuerdo de las luchas a muerte. Esta presencia de la muerte constituye, aún más que la cultura, la lengua o el origen, lo que se llama conciencia de la nacionalidad (*Nationalitätsbewusstsein*).<sup>111</sup> Es decir que el vínculo espiritual integrador es el generado por el temor ante la —virtual o actual— coacción de los dominadores, así como el patrimonio erigido sobre el derramamiento de la sangre de los enemigos exteriores e interiores. En varios trabajos nuestros hemos “hablado de la demonización de la política”: creemos que éste es un ejemplo representativo de semejante posición, sucedánea de toda una visión del hombre y de lo social.

Ahora bien, el uso de la expresión “demonización de la Política” resulta muy pertinente en el caso de Weber. Es que, en efecto, ya no sólo es la idea, sino incluso los términos mismos los que se encuentran estampados en su obra. En *Politik als Beruf*, Weber afirma que el mundo está regido por demonios (*Dämonen*), y que quien interviene en política hace un pacto con fuerzas

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 519.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 515.

diabólicas (*diabolischen Mächten*).<sup>112</sup> El *dictum* weberiano no debe llamar a engaño; no se trata meramente de que el sociólogo alemán tome en consideración las dificultades de mantener vigentes los principios éticos en la vorágine de la acción política. Antes bien, aparece explícita en Weber una concepción metafísica (y teológica, por ende) signada por el irracionalismo y el pesimismo trágico. No se entiende, dice el autor en la misma página citada, cómo un Dios al que se caracteriza como todopoderoso y bondadoso ha podido crear al mismo tiempo este mundo tan irracional del sufrimiento inmerecido, la injusticia sin castigo y la incurable estupidez. La irracionalidad del mundo torna vana la pretensión de dirigir la *praxis* con principios de rectitud inmutables, que puedan señalar ciertos medios como *per se* injustos (como lo haría una por Weber llamada “ética de la convicción” [*Gesinnungsethik*]). En la vida política, por el contrario, es el cálculo de las consecuencias en función de un fin que se cree bueno el que santifica el medio —cualquiera fuere—. Y esto es válido no sólo para el ámbito de la acción política, sino para la totalidad del obrar humano, inmerso en la tragedia de la irracionalidad del mundo.<sup>113</sup> Así las cosas, cuando deba definir a la comunidad *política*, Weber la identificará con aquélla relación de dominación de unos hombres sobre otros sostenida por medio de la violencia legítima (dice: *vista como legítima*).<sup>114</sup>

<sup>112</sup> Cfr. *Politik als Beruf*, op. cit., p. 542.

<sup>113</sup> *Ibidem*, op. cit., pp. 533 y ss. Gregor Schöllgen cita un interesante texto de Weber (que puede hallarse en los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1947, p. 527) en que la idea de un mundo éticamente irracional aparece en directa dependencia de la concepción protestante de la corrupción creatural —debida al pecado— (*Max Webers Anliegen*, Darmstadt, 1985, pp. 96-97). Como es obvio, no podemos detenernos en la cuestión de la presencia de rasgos protestantes en la cosmovisión weberiana. Con todo, aducimos al respecto otro juicio calificado. Según un distinguido estudioso italiano de Weber, Pietro Rossi, si hubiera que identificar a los “héroes” del sociólogo alemán no habría que pensar en los personajes más celebrados en su tiempo por la historiografía nacional, como Federico el Grande o Bismarck, sino sobre todo en los miembros de las sectas calvinistas emigrados a América, con quienes compartía —agrega Rossi— la contextura ético-espiritual (“Max Weber und die Welt von heute. Eine diskussion mit Wilhelm Hennis, Wolfgang J. Mommsen und Pietro Rossi”, en *Max Weber. Ein Symposium*, Christian Gneuss –Jürgen Kocka, hg., Múnich, 1988).

<sup>114</sup> *Politik als Beruf*, op. cit., p. 495; es el sentido y casi los mismos términos de *Wirtschaft und Gesellschaft*, t. I, p. 29. Sobre el trasfondo relativista y subjetivista de estas posiciones de Weber, a que hemos aludido, nos dice Volker Heins: “Así pues, la sociología de la dominación, a diferencia de las teorías del Estado objetivistas, apunta a una subjetivización de las estructuras de dominación políticas. Así, por ejemplo, el Estado, en Weber, aparece por un lado, en mayor o menor medida como un aparato acorazado; por otro, como un complejo de relaciones humanas. La dominación es re-

Resolutivamente: Weber reduce la política a la dominación; pero ésta se identifica con la organización de la violencia (*Gewaltsamkeit*); ergo, la Política, en esencia, consiste en la organización de la violencia. No puede resultar extraño, entonces que, al determinar el objeto del saber político, cite con aprobación a Trotsky: “Todo Estado se funda en la violencia”.<sup>115</sup>

3. *Potestad, sociedad y fin común. La tesis de Weber, en sí misma y en sus consecuencias*

A. *La definición weberiana de la sociedad política por su medio específico*

En el párrafo 17, como adelantamos *supra*, Weber afirma que no es posible definir una asociación de dominación política —tampoco al Estado— por su fin (*Zweck*). Luego deberá serlo por el medio que sin serle exclusivo le es con todo específico: la violencia.

En efecto, dice, no ha habido fin que alguna *politische Verband* no haya perseguido; y, por otra parte, no ha habido ningún fin que haya sido perseguido por todas, desde la garantía de la seguridad personal hasta la jurisdicción (*von der persönlichen Sicherheitsgarantie bis zur Rechtsprechung*). El uso corriente del lenguaje no corresponde totalmente a esta idea. Por ello se habla de la “política de divisas” de un banco, o de la “política escolar” de un ayuntamiento. Pero, ya en forma más esencialmente característica, se distingue habitualmente el lado político de una situación, el funcionario político, las consecuencias políticas, etcétera, de los aspectos o personas o procesos económicos, culturales y religiosos. Con este último uso se alude a todo aquello referido a las relaciones de dominación (*Herrschaftsverhältnisse*) que se dan en el interior de la asociación política. Ésta es la encargada del sostenimiento, suspensión o cambio de dichas relaciones de sujeción, frente a personas y procesos que nada tienen que ver con su establecimiento. Tales usos lingüísticos detectan lo común a todas esas realidades en el elemento *dominación*, en la forma en que la ejercen los poderes del Estado, con exclusión de los

conducida a la legitimidad, y la legitimidad a la creencia en la legitimidad”, Heins, *cit.*, pp. 50 y 51. En la misma línea, las especialistas argentinas Marta Fernández y Marta Biagi apuntan: “Si retomamos los conceptos de Weber, parecería que hay un defecto de subjetivismo en su sociología, que, por sus raíces psicológicas, reduce lo social al ‘sentido que tiene la conducta para el actor’. Así fundamenta la autoridad legítima en la creencia en la legitimidad, convalidada por la norma legal, la tradición o el carisma”, *Los tipos weberianos de dominación a la luz de la lógica de Bochenski*, Buenos Aires, 1983, p. 33.

<sup>115</sup> Cfr. *Politik als Beruf*, p. 494.

fines perseguidos. Según Weber su propia definición (*cf. supra*) no hace sino resaltar con agudeza lo que el lenguaje corriente mienta: la violencia, actual o eventual, como lo específico de la política.<sup>116</sup>

La doctrina de la definición de la política por su medio (la violencia), tal como aparece en los “conceptos sociológicos fundamentales”, se mantiene también constante en el resto de la obra de Weber. Volvamos al capítulo VIII de *Economía y sociedad*. Resulta conceptualmente indiferente para la ciencia, se dice allí, la clase de fin a que se dirija la acción comunitaria; la asociación política puede consistir en un Estado pirata (*Raubstaat*), un Estado de bienestar, un Estado de derecho, etcétera. Pero lo que le otorga su nota específica de politicidad es la *condicio sine qua non* de que se ejerza dominación (ejercicio de la violencia) sobre hombres y territorio. Merced a su incontrastable medio de acción, la asociación política está capacitada para hacer suyo todo lo posible de una empresa comunitaria, y no hay fin en el mundo que en algún momento o en algún lugar no haya sido perseguido por una asociación política. Esta universalidad de objetivos, históricamente efectivos o posibles, incluye, claro está, la erección de la dominación misma, de su solidez y de su acrecentamiento, en fin de la asociación.<sup>117</sup>

### B. *El alcance radical del planteo weberiano*

Weber afirma en *Economía y sociedad* que la consolidación del poder de dominación mismo sobre un ámbito físico determinado a menudo llegaba a convertirse en el objeto de la acción de una asociación política.<sup>118</sup> Ahora bien, en *La Política como vocación* aparece una idéntica posición, pero expresada a la manera de una conclusión de la premisa que identifica la esencia de lo político con el ejercicio del poder. En efecto, allí se dice —tras reiterar que no hay fin que alguna asociación política no se haya propuesto, y que tampoco hay fin que haya sido perseguido por toda asociación como tal— que el “político” mienta aquellas realidades en donde se dirimen intereses relativos a la distribución, conservación o desplazamiento del poder. En otros términos, la politicidad se identifica específicamente con la búsqueda del poder. De tal suerte, el poder viene a constituir el objeto (diríamos casi un *fin inmediato*) de la acción política.<sup>119</sup> Así pues, nada obsta a que la *praxis* política, en la medida en que responda a su naturaleza de tal, resulte cen-

<sup>116</sup> *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 30.

<sup>117</sup> *Ibidem*, pp. 514-5.

<sup>118</sup> *Ibidem*, t. II, p. 515.

<sup>119</sup> *Politik als Beruf*, pp. 494-5.

trada en el eficiente control de los súbditos (en el ámbito interno), y en el engrandecimiento imperialista (en el externo). Tal sería el coherente corolario de la tesis de Weber. Nos hallaríamos, entonces, ante un jalón doctrinal decisivo de la llamada *Machtpolitik*.<sup>120</sup>

Lo últimamente afirmado amerita una reflexión que, si bien no se relaciona con la estructura lógica de las ideas mismas, con todo no deja de ser pertinente si de doctrinas sobre la *praxis* se trata. Éstas, en efecto, encierran esencialmente una cierta causación —en línea de la ejemplaridad— sobre las concretas conductas. Por ello, tal vez no resulte aventurado suponer que la influencia ejercida por académicos de la talla de Weber sobre la *praxis* política del siglo XX, signada por manifestaciones de violencia jamás vistas hasta entonces, no debe de haber sido insignificante. Más concretamente: en 1919 —víspera de sucesos atroces a lo largo de toda Europa, y del mundo—, era uno de los hombres más grandes de la Universidad alemana quien sostenía que la “vida buena” de Aristóteles no era sino el ejercicio organizado de la violencia, no normada por valor objetivo alguno.

### C. La entronización del poder como objeto primario del saber político

La comunidad política —dice Weber— no puede definirse por sus fines, sino por su medio. Eso no quita, reconoce nuestro autor, que la violencia (*Gewaltsamkeit*) no sea ni el único, ni el normal medio administrativo. Los dirigentes poseen otros medios posibles para dar cumplimiento a sus fines. Junto a la circunstancia (*Umstand*) de que la violencia es utilizada como garantía del orden, es marca de la asociación política el hecho de que ella pretende la dominación por parte de su cuadro administrativo, y la vigencia de su propia ordenación para un ámbito territorial determinado. Además, otros grupos, como el clan, la casa y quienes en la edad media estaban autorizados a portar armas han recurrido al uso sistemático de la fuerza. Pero, en cualquier caso, Weber insiste en que el empleo o la amenaza de

<sup>120</sup> Al respecto, *cf.* la ponencia de Raymond Aron sobre “Max Weber und die Machtpolitik”, aparecida en *Max Weber und die Soziologie heute*, *cit.* El sociólogo francés señala a Weber como un típico “*Machtpolitiker*”, en los dos sentidos, interno y externo, a que aludimos. En efecto, dice Aron interpretando el meollo del pensamiento weberiano, “toda política, sea política interna o externa, es en primer lugar lucha entre naciones, clases o individuos”. Aron también dedica al relativismo axiológico weberiano como un significativo fundamento de su *Machtpolitik* en el terreno internacional; y pone de manifiesto el nihilismo subyacente a la pretensión de identificar el máximo valor (“el Dios al que todo se sacrifica”) con el poder del Estado. Max Weber, para Aron, refleja a un tiempo la herencia de Maquiavelo y la contemporaneidad con Nietzsche.

la violencia constituye el medio específico y la *ultima ratio* de la asociación política. Luego —concluye lógicamente— allí donde se encuentre una asociación que utilice la violencia (de modo organizado y estructural, cabría agregar) y que posea la nota de la territorialidad, allí habrá una asociación política (*politische Verband*), ya se trate de comunidades vecinales, domésticas o gremiales.

En el libro *El Estado como realidad permanente*, se obtuvieron algunas conclusiones a propósito de la identificación weberiana entre lo político y el poder. Tal identificación se manifiesta, concretamente, en la resolución de lo político como realidad social (como comunidad política) en la organización de la violencia por parte del sector dominante. Por otra parte, y en dependencia de la misma premisa, se llega a la identificación esencial entre cualquier grupo social coactivamente estructurado (“asociación de dominación”) con una comunidad política. Queda, así, escamoteado el objeto *per prius* de la ciencia política: la comunidad política. Tal objeto pasa a ser cualquier grupo social territorialmente asentado, con la única condición —marca específica de la politicidad— que consta en que sus dominadores hayan organizado la aplicación de la violencia sobre los miembros del grupo.<sup>121</sup>

#### D. ¿Acaso no hay un fin político específico? Una crítica a Weber desde Weber

El fundamento que sustenta la tesis de Weber respecto de la identificación de lo político con el poder, y que mediatamente determina la concepción del poder como violencia organizada, consiste como se ha visto, en el principio de la inexistencia de fines políticos específicos. Pero tal presupuesto, clave para su doctrina sobre la Política y el poder, ¿debe ser aceptado sin más?

Weber afirma la inexistencia de un fin, cual sea, que una asociación política no se haya propuesto. En *El Estado...* ensayamos una ejemplificación que mostrara gráficamente la falencia de la tesis del gran sociólogo.<sup>122</sup> Se-

<sup>121</sup> Agregábamos en *El Estado como realidad permanente*: “Remárquese, de esta forma, cómo la especificidad de lo político se difumina. Y —esto también es digno de nota— en la misma línea en que A. F. Bentley abre, casi al mismo tiempo que Weber en Alemania, a la *Political Science* norteamericana. Tanto que, una u otra escuela se traslada la atención al estudio de los poderes concurrentes y de su dinámica [nota al pie sobre *The Process of Government* (1908)]”, Castaño, *op. cit.*, p. 91.

<sup>122</sup> La política de utilización del agua, decíamos, variará en un país desértico y en Holanda; mas, en ambos casos, lo que se halla en juego es idéntico, *v. gr.* una parte inderogable de todo fin político histórico o posible: la consecución de los medios im-

mejantes ejemplos podrían multiplicarse. Piénsese en un Estado despojado de parte de su territorio, que persigue una política exterior pacifista (ante rivales poderosos), y en otro que no rehuyese el enfrentamiento bélico, si la justicia y la probabilidad de éxito acompañaran la empresa: en ambos casos, el fin sería el mismo, la incolumidad y la supervivencia del Estado o, ante la necesidad de atender los servicios públicos esenciales para la vida comunitaria, podría imaginarse un Estado que emprendiese una política de privatizaciones, si contara con un entramado social (“sociedad civil”) —preferentemente nacional— capaz de hacerse cargo de importantes funciones de la vida comunitaria; o en otro que, ante un marasmo nacional o internacional, asumiera o reasumiera la gestión directa de esos servicios. Si las condiciones esbozadas en los dos ejemplos para hacer en principio razonable los temperamentos seguidos no se verificasen (guerra sin posibilidad de éxito; concesiones de servicios públicos a gigantescas empresas extranjeras), con todo, el fin continuaría —por lo menos, *de jure*— siendo el mismo: una parte inderogable del bien común político. Si se plantea la cuestión en sentido histórico-diacrónico, salta aún más a la vista este aspecto de la realidad: la política educativa no podía ser idéntica en la Grecia del siglo IV a. C., a lo que sería en la Europa del siglo VI, ni tampoco se entendería lo mismo por “política educativa” en el imperio incaico de lo que entendemos hoy en Occidente. No obstante, en ninguna comunidad política de la historia ha estado ausente la conciencia y la voluntad de que se poseyeran, acrecentaran y transmitieran ciertos conocimientos reputados imprescindibles para la vida colectiva. Y de análoga manera cabría ejemplificar respecto de la moral comunitaria (básicamente, las relaciones de justicia y amistad cívica) considerada necesaria y valiosa para la existencia y la pujanza de una sociedad política. Estamos frente a concreciones históricas incodificables de bienes humanos participables que jamás podrán faltar —en algún nivel, por lo menos— en sociedad política alguna.

En efecto, existe una constitutiva irreductibilidad de las circunstancias que deben enfrentar los hombres a cualquier esquema *a priori*, inmediatamente cognoscible o apodícticamente deducible. La historicidad, particularidad, mutabilidad e imprevisibilidad de los acontecimientos del mundo humano, afectados como están por una doble contingencia, *v. gr.*, la del mundo material y la de los procesos voluntarios libres, impone, para cada desafío de la existencia, individual o colectiva, una respuesta también particular —y contingente: sería tal vez pensable otra mejor, o igualmente bue-

prescindibles para la satisfacción de las necesidades materiales de los habitantes. *El Estado...*, *cit.*, pp. 89-91.

na—. Luego, los “fines” que el gran sociólogo pudo haber registrado con su enciclopédico saber a lo largo de la historia no son en realidad fines, sino medios, y su existencia constituye una necesidad a la vez del “mundo sublunar (contingente)” y de “las cosas humanas (libres)”, para decirlo con Aristóteles. *En efecto, no se trata de auténticas partes del fin político —ni menos aún de fines políticos diversos y contradictorios—, sino de fines próximos, o de medios ordenados a la consecución del fin político.* De un fin que (aunque no podamos detenernos a probarlo en este lugar) no está al alcance del gremio, la cofradía religiosa o la familia, para citar los ejemplos del propio Weber.

Si es verdad lo que acaba de señalarse, entonces sería posible que la nota definitoria del poder *político* debería ser buscada en la consecución de un *fin comunitario* que reclama su existencia y su acción, y no en el ejercicio organizado y/o monopólico de la violencia. A los efectos de sopesar el valor de esta hipótesis y de enjuiciar críticamente la identificación específica del poder político con la violencia, abordemos la cuestión desde una doctrina de similares presupuestos a los de Weber, y a la que él mismo había citado en apoyo de su tesis: el marxismo.

## II. EL MARXISMO

### 1. *Proemio. El sentido de nuestra utilización de la doctrina marxista*

Un autorizado intérprete del pensamiento marxista nos dice que, en sentido lato, el conjunto de dicha teoría es “política”, en la medida en que se ocupa de los principios de la configuración de la vida social, de los métodos para la investigación de la leyes de la evolución social y estatal y de la interdependencia entre economía, estructura de clases y poder político.<sup>123</sup> Por su parte, otro especialista en la doctrina afirma con gracejo que si por “doctrina política” se entiende una teoría acerca de la naturaleza y la óptima eficiencia del Estado, el derecho y el gobierno, entonces no existe doctrina política marxista alguna. En efecto, continúa, Estado, derecho y gobiernos son para el marxismo una suerte de enfermedad transitoria de la sociedad, aneja a su división en clases, y, tras la victoria final del comunismo, serán reemplazados por “la administración de los cosas y la conducción de los procesos de producción” (Engels).<sup>124</sup>

<sup>123</sup> Fetscher, Iring, *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten*, Múnich, 1967, p. 531.

<sup>124</sup> Niemeyer, Gerhardt, “Politische Grundlehren des Kommunismus”, Bochenski-Gerhardt Niemeyer, Josef, *Handbuch des Weltkommunismus*, Freiburg-München, 1958, pp. 75 y 76.

Ambas afirmaciones no son contradictorias, sino complementarias. Pues, por un lado, el marxismo es una filosofía de la *praxis*,<sup>125</sup> y como ya sabemos, la *praxis* (se le reconozca explícitamente o no) culmina en el plano político. Pero, por otro, el marxismo propone como meta del devenir histórico la superación del Estado, el poder político y el derecho en la sociedad comunista,<sup>126</sup> estadio último del progreso social, pero estadio revestido —malgrado el necesitarismo de la cosmovisión marxista— de connotaciones moralmente positivas.

Sea esto último como fuere, la razón por la cual nos interesa dirigir la mirada al marxismo radica en que se trata de una ideología en cuyo contexto la existencia y la naturaleza del poder *político* sufren una de las máximas descalificaciones doctrinales que hayan recibido. Recuérdese, a tal efecto, el *dictum* de Marx y Engels, que vincula estrechamente las manifestaciones históricas del poder con el ejercicio de la violencia ordenada al provecho de algunos en detrimento de otros: “El poder político en sentido estricto es el poder (*Gewalt*) organizado de una clase para la opresión (*Unterdrückung*) de otra”.<sup>127</sup> Por todo ello, si llegáramos a determinar que aún los clásicos marxistas, puestos ante la realidad del orden social, no han podido dejar de reconocer la necesidad perfectiva (*i. e.*, causada por un bien común) del poder comunitario, entonces habríamos encontrado un excelente argumento extrínseco para reafirmar la necesidad del poder respecto de la vida social y del cumplimiento de sus fines (es decir, la posición aristotélica). Ahora bien, la necesidad de dirección para el cumplimiento de fines sociales anclados en exigencias positivas de la naturaleza humana aparece reconocida por los propios marxistas. Luego, será pertinente constatar de qué manera el marxismo, partiendo de presupuestos similares a los de Weber, logró, al contrario de éste, columbrar una visión más integral acerca de la realidad de la autoridad.

Espiguemos, pues, las tesis referidas a la comunidad y al poder políticos en el contexto de la ideología marxista-leninista.

<sup>125</sup> Al respecto, *cf.* las *Tesis sobre Feuerbach*, sin duda esenciales para una comprensión profunda del marxismo.

<sup>126</sup> Ésta puede ser reconocida como la posición “marxiano-engelsiana”, es decir, fundacional u ortodoxa; y, como veremos, es la aceptada y desarrollada por Lenin. Pero no todos los marxistas se han adherido a ella (*cf.* Fetscher, *op. cit.*, parte dedicada a “Política”, *passim*).

<sup>127</sup> “*Manifest der kommunistischen Partei*”, en Marx, Karl, *Die Frühschriften*, Stuttgart, 1955, p. 548.

## 2. Política y Estado en el primer Marx

### A. La universalidad destructiva (negativa) del proletariado

La condición preliminar de toda crítica, dice Marx en *Para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* —uno de sus primeras obras, integrada en los *Anales Franco-alemanes*—,<sup>128</sup> es la crítica a la alienación religiosa. Tal faena (realizada ya por Feuerbach) es la que permite dar el paso siguiente, es decir, pasar a desenmascarar la autoalienación en sus formas profanas. Haciéndose eco del discurso iluminista clásico, Marx afirma que, al impugnar la realización fantástica de la esencia humana propuesta por la religión, la crítica le quita al hombre sus ilusiones y le permite actuar como quien ha alcanzado la razón. En palabras de Marx, la crítica de la religión ya es, en germen, la crítica del valle de lágrimas del que la religión es imagen sagrada. El hombre, a partir de ese momento, no se buscará más fuera del mundo; por el contrario, dado que no es un ser abstracto, el hombre, para encontrarse, se volverá al mundo —al mundo real, bajo la forma del Estado y la sociedad—. La crítica de la teología se troca en crítica de la política.<sup>129</sup> Ahora bien, ya en este temprano escrito aparece puesta en tela de juicio la realidad misma del Estado, su sentido y su legitimidad. Marx, en efecto, conceptúa a la política como una dimensión parcial —y alienante— de lo humano. Por ello, una revolución meramente política no alcanzaría a emancipar al hombre. Se impone la necesidad de que la revolución que rescate al hombre de su alienación, volviéndolo a sí mismo, reencontrándolo con su esencia, sea radical, y no política, dado que una revolución política —a cargo de una clase (*Klasse*) de la sociedad burguesa—, no bastaría para reivindicar a la totalidad de las esferas sociales. Para ello es necesaria la acción revolucionaria de una clase (*Stand*) universal, pero *negativamente* universal, porque deberá concentrar en sí la suma de todas las carencias y limitaciones, y representar el crimen notorio de toda la sociedad. Marx constata que no existe en Alemania clase (*Klasse*) alguna que ostente títulos como para erigirse en semejante “representante negativo” de la sociedad y poder decir: soy nada y debería serlo todo.<sup>130</sup>

Tropezamos aquí con un tema fundamental del materialismo histórico, en el que Marx se separa de la concepción filosófico-política de Hegel: la

<sup>128</sup> *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*; citamos por la edición de Die Frühschriften, Stuttgart, 1955.

<sup>129</sup> *Ibidem*, pp. 207-209.

<sup>130</sup> *Ibidem*, pp. 220 y 221.

del Estado como momento superador de las contradicciones de la sociedad civil (burguesa), y en el cual se realiza la libertad concreta del individuo. Sin embargo, Marx, al oponerse a Hegel, no deja de asumir una de las claves del sistema de éste, *i. e.* la negación de lo particular.<sup>131</sup> En efecto —como vimos en el capítulo primero de la primera parte—, tal negatividad (lógico-metafísica) ocupa un lugar central en Hegel, desde el momento en que le es asignada una función ontológicamente constitutiva en el devenir dialéctico de la realidad. Se trata de un principio de raigambre spinozista, acogido<sup>132</sup> y reelaborado<sup>133</sup> por Hegel. La afirmación de la efectividad ontológica de la negatividad conlleva dos cruciales consecuencias. Por un lado, el anonadamiento de aquellos entes que, como el individuo humano, cabe categorizar aristotélicamente de substancias particulares: ellos serán “ideales” y “abstractos” en Hegel<sup>134</sup> —rasgo que se manifestará en la tesis marxista del hombre como ser genérico—. Por otro, la reificación de la nada —un indicio de la cual podremos observar en la conceptualización marxista del proletariado como corporización de la carencia misma—. <sup>135</sup>

Ahora bien, esa idea-fuerza hegeliana se transforma en un revulsivo revolucionario a partir del momento en que Marx la aplica a los datos del mundo social, tal como aparecen en la propia *Filosofía del derecho* de Hegel.<sup>136</sup> Continuemos con *Para una crítica...*, si algún sector puede asumir el papel de representante universal negativo de la sociedad, se hace entonces necesaria la conformación de una clase que no pertenezca a la sociedad burguesa,

<sup>131</sup> Marx elogia la fertilidad de la tesis de Hegel de la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador de la realidad del hombre y la sociedad, llamándola “grandioso” resultado final de la *Fenomenología del Espíritu* (cfr. *Manuscritos*, III, XXIII; se utiliza la versión castellana de Francisco Rubio Llorente, *Manuscritos: economía y filosofía*, Barcelona, 1997).

<sup>132</sup> En las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, II, 1, A, 2, Hegel cita la tesis de la epístola L de Spinoza: “*Omnis determinatio est negatio*”.

<sup>133</sup> Cfr. *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, pp. 35-39 y pp. 56-7; III, p. 120; V, C, a, p. 294.

<sup>134</sup> Para Hegel, es en el Estado, “substancia ética”, donde el hombre encuentra su verdad, su libertad y su esencia (*Wesen*) (cfr. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pgf. 257).

<sup>135</sup> La continuidad profunda entre Hegel y Marx, dice Jean-Yves Calvez, no permite “disminuir la importancia del papel que ocupa la revolución en la teoría marxista, pero invita a atemperar juicios demasiado apresurados sobre la incompatibilidad radical del marxismo y de la filosofía política de Hegel” (*La pensée de Karl Marx*, París, 1956, p. 171).

<sup>136</sup> Cfr. Weil, Eric, *Hegel y el Estado*, trad. de M. T. Poyrazián, Córdoba, 1970, p. 140.

aherrojada con cadenas radicales, un estado (*Stand*) que consista en la disolución de todo estado, una esfera cuyo carácter universal radique en su universal penuria, que no reclama ningún derecho; una esfera (*Sphäre*) que no puede emanciparse sin emancipar con ello a la sociedad entera. Y el proletariado, nacido de la industrialización, es la clase que reúne tales condiciones, precisamente porque asume en sí ese momento de la negatividad universal. Así, cuando la acción revolucionaria del proletariado niegue la propiedad privada, sólo estará proclamando para la sociedad entera lo que antes la sociedad había establecido para el proletariado, y éste encarna: precisamente, la abolición de la propiedad privada. Se consuma de esa manera la disolución fáctica del orden del mundo vigente.<sup>137</sup>

Si la sociedad burguesa se erige sobre los derechos y la propiedad, el proletariado representa la negación que el capitalismo hace de sí mismo, pues no posee ni propiedad ni derechos. La propiedad privada, al hallarse obligada a mantenerse en la existencia, *ipso facto* genera su propia antítesis, el proletariado. Una y otro son opuestos (*Gegensätze*), y constituyen un todo (*Ganzes*). Ambas clases representan parejamente la autoenajenación humana; mas es el proletariado, en la relación de oposición en que se halla frente al capitalista, el que hace las veces de polo destructor que, al negarse a sí mismo, niega al mismo tiempo al otro: es la propiedad privada “disuelta y disolviéndose”, al decir del propio Marx. Con la sublevación (*Empörung*) el proletariado resuelve la contradicción entre su naturaleza humana y su situación de vida, que es la negación, franca, abierta y amplia, de esa naturaleza.<sup>138</sup> El proletariado, como sintetiza Calvez, es toda la sociedad en negativo, su opuesto exacto. Si la determinación implica particularidad, la única universalidad posible será la negativa. Es la potencia de lo negativo lo que constituye el resorte de la conciencia proletaria y su dinamismo revolucionario.<sup>139</sup>

### B. *La alienación del hombre abstracto en el seno del Estado*

La afirmación de que la membrecía estatal del hombre sólo reviste un sentido abstracto —porque su verdadera realidad transcurre en la sociedad civil— se vincula con la tesis del carácter parcial de lo político (a que ya

<sup>137</sup> *Zur Kritik...*, cit., pp. 222 y 223.

<sup>138</sup> Cfr. Engels, F. y Marx, K., *Die heilige Familie*, cap. IV, 4 (“kritische Randglosse núm 2”) —se trata de un texto de Marx—; *Marx-Engels Werke*, Berlín, Dietz, 1962, t. 2, pp. 36-7

<sup>139</sup> *Ibidem*, pp. 488 y ss.

hemos aludido en el punto anterior), y constituye sin duda uno de los ejes de la concepción política del joven Marx. Con ella, éste se opone al corazón mismo de la *Filosofía del derecho*, donde Hegel sostenía que el individuo superaba su condición abstracta de miembro de la sociedad civil cuando se integraba como ciudadano en la totalidad ética del Estado. Para Marx, por el contrario, el Estado es la forma en que los individuos de la clase dominante legitiman e imponen sus intereses de grupo haciéndolos pasar por los intereses de la totalidad.<sup>140</sup> De tal suerte, el bien común no es más que una ilusión al servicio de los fines particulares de la clase dominante (opresora). Esta definición se enmarca dentro de un contexto dialéctico que la funda y complementa. Por un lado, será la sociedad civil, ámbito de las relaciones de producción, la que determinará al Estado, es decir, la estructura económica determinará al plano jurídico-político (e ideológico-cultural); por otro, y en razón de lo dicho, la política representará un momento abstracto e ideal frente a la realidad concreta de la puja de los intereses particulares que campean en la *bürgerliche Gesellschaft* (“sociedad civil” que, en la etapa capitalista es, asimismo, “sociedad burguesa”).

No es ocioso hacer aquí una puntualización. La puesta en tela de juicio de la propiedad privada (eje mismo de la “estructura”) —en una perspectiva cuyo trasfondo moral traiciona los principios del necesitarismo dialéctico— seguramente descansa en un presupuesto de raigambre ontológica acerca de la entidad del ser substancial en general y humano en particular. Se trata de la concepción antropológica del hombre como ser genérico, resuelto en su especie. Sólo como parte de ella, y en su condición de ser social, podrá el hombre realizar su verdad y alcanzar su libertad.<sup>141</sup> ¿Hay aquí contradicción con Hegel, quien, como se ha visto, afirmaba que el hombre logra su verdad, libertad y esencia como ciudadano, en tanto miembro del Estado? Cabría decir que la discrepancia se da más en la superficie que en lo profundo de los respectivos sistemas: pues en ambos la independencia ontológica del individuo queda comprometida por la común concepción del ser particular (por ejemplo, substancias individuales y, por ende, asimismo, conductas humanas) como momentos ideales, resueltos en el todo (ya sea el Estado, la clase, la sociedad comunista, etcétera).<sup>142</sup>

<sup>140</sup> Cfr. *Die deutsche Ideologie, Marx-Engels Werke*, Berlín, Dietz, 1978, t. 3, pp.47-8 y 62.

<sup>141</sup> La libertad personal sólo existe para el hombre en tanto miembro de una clase —o de la totalidad comunitaria en la futura sociedad comunista— (Cfr. Fetscher, Iring, *Die Freiheit im Lichte des Marxismus-Leninismus*, Bonn, 1960, pp. 21-24).

<sup>142</sup> Esta concepción idealista del hombre como ser genérico no dejó de plantear

Pongamos un ejemplo de la última afirmación. En *Sobre la cuestión judía*, Marx señala que los derechos del hombre proclamados por las declaraciones emanadas de la Revolución francesa no son sino los derechos del miembro de la sociedad burguesa, del hombre egoísta, separado del otro y de la comunidad. Esa sociedad burguesa es la premisa (*Voraussetzung*) del Estado; como miembro de éste, el ciudadano es despojado de su individualidad real (que transcurre en la sociedad burguesa) y dotado de una generalidad irreal. Así como se da en la vida del Estado (burgués), el ser genérico (*Gattungswesen*) del hombre -con cuya verdadera realización Marx identificaba la plenitud humana- no pasa de la irrealidad del ciudadano abstracto.<sup>143</sup> Por ello la emancipación política supone reunir al individuo humano verdadero con el ciudadano abstracto, esto es, transformar al individuo empírico en ser genérico, y cumplir dentro de la sociedad civil misma la proyección igualitaria (en tanto genérica) que se había transferido a la esfera ideal del Estado.<sup>144</sup> Ahora bien, se descubre en estos planteamientos algo más que la mera oposición al individualismo burgués. Georges Cottier aclara el sentido último (fundado en el *Gattungswesen*, como sucedáneo del absoluto hegeliano) de esta repulsa del marxismo hacia el Estado: “Rechazar la política y el derecho es negar la pluralidad de sujetos de derecho; es, de un golpe, minar los derechos de la persona ante la colectividad y la *Polis*; es, finalmente, ignorar la persona y no reconocer como persona sino al solo gran ser colectivo”.<sup>145</sup>

Los *Manuscritos*, en formalidad ontológico-antropológica, aclaran el sentido de la revolución proletaria como consumación del *Gattungswesen*.<sup>146</sup> El

al propio Marx algunas dudas. Al respecto, es ilustrativa su mención del hecho de la muerte, que Marx no alcanza a justificar desde su premisa: “La muerte parece ser una dura victoria del género sobre el individuo, y contradecir la unidad de ambos”, reconoce Marx en *Manuscritos*, III (p. 151 ed. castellana citada).

<sup>143</sup> “En el Estado el hombre vive sólo como ciudadano irreal; su existencia real, sensible, la tiene únicamente en la sociedad civil. Como ciudadano puede creer ser libre y tener parte en el ser social, pero en la sociedad civil él es esclavo, dependiente e inmoral”, dice Fetscher comentando estos pasajes (*Die Freiheit im Lichte des Marxismus-Leninismus*, cit., p. 18).

<sup>144</sup> *Zur Judenfrage*, en *Marx-Engels Werke*, Berlín, Dietz, 1961, t. 1, pp. 354-370.

<sup>145</sup> Cottier, Georges M.-M., *L'athéisme du jeune Marx*, París, 1969, p. 221.

<sup>146</sup> El tema de la revolución aparece como un elemento central de la teoría marxista ya desde sus primeras obras, en estrecha relación con la concepción de lo político como particular y abstracto: “El calificativo ‘político’ tiene un sentido preciso en su vocabulario. Designa todo lo que el poder político y la sociedad estatal tiene de *abstracto* y de *particular* en el caso del Estado burgués, en el que ciudadano y hombre privado están separados y en el que, además, una sola clase se halla de hecho representado por

individuo es el ser social mismo y, por ello, la vida individual y la genérica no son distintas. El hombre, aunque sea un individuo particular, es la totalidad social ideal; se trata de un individuo genérico *determinado*. De ello resulta que el comunismo —tras la abolición del Estado y en su etapa final—, al superar la propiedad privada *positivamente* (*i. e.* comprendiendo el sentido de la necesidad a la que se ordena), permita al hombre la apropiación de su esencia humana al permitirle retornar plenamente en sí como ser social.<sup>147</sup>

### C. *Contradicciones de clase y poder político*

En *La ideología alemana* (1847), Marx plantea en pocas líneas la emergencia de la política, del Estado y del poder político a partir de los conflictos de la sociedad clasista, en cuyo seno —como se ha visto— habitan hombres alienados de su auténtica naturaleza.<sup>148</sup> Tales ideas nos servirán de puente para mejor comprender el planteamiento del parágrafo siguiente sobre el poder como instrumento de opresión.

Los intereses que una clase defiende son sus propios intereses particulares; además, ella se constituye para sí como clase en la lucha (*Kampf*) por esos intereses. Y la lucha que se entabla entre las clases enfrentadas, afirma Marx, es política. Por su parte, la opresión de una clase supone una sociedad fundada sobre la oposición de clases (*Klassengegensatz*), y su liberación exigirá la conformación de una nueva sociedad (como orden social). Ahora

un órgano de representación sedicentemente universal. Es claro que en la sociedad comunista el Estado debe perder esta particularidad... Pero hay que comprender bien que esta desaparición del carácter político del Estado equivale, en el fondo, a la supresión radical del Estado, tal como ha existido en todos los tiempos”, *cf.* Calvez, *op. cit.*, pp. 522 y 523.

<sup>147</sup> *Cfr. Manuscritos*, III, p. 147 ed. cast. “La trascendencia positiva de la propiedad privada a través de la apropiación de la esencia humana es así la positiva superación de toda alienación, el retorno del hombre desde la religión, la familia, el Estado, a su existencia humana (*i. e.*, social). Esa es la «sociedad racional» que Marx ve como la solución del enigma de la Historia”. Kamenka, Eugene, *The Ethical Foundations of Marxism*, Londres, 1962, pp. 85 y 86.

<sup>148</sup> “Partiendo de la concepción hegeliana del Estado, el joven Marx analiza éste como expresión política de la enajenación del hombre, como instrumento creado por el hombre, que se ha independizado de su creador y se ha vuelto contra él. Marx ha permanecido siempre fiel a esta concepción, considerando a la máquina estatal como un producto enajenado de la sociedad que lo engendra”, dice Fischer, Ernst, *Lo que verdaderamente dijo Marx*, trad. de J. Díaz García, Madrid, 1970, p. 135.

bien, esa liberación irá necesariamente acompañada de un grado tal de evolución de las fuerzas productivas que las torne incompatibles con las relaciones de producción vigentes en la sociedad civil hasta ese momento. Así pues, la organización del elemento revolucionario como clase (el proletariado) implicará el acabado desarrollo de las fuerzas productivas que se hubieran desarrollado en la antigua sociedad. Pero esto no significa, aclara taxativo Marx, que la acción revolucionaria del proletariado acarree la erección de una nueva dominación clasista (*Klassenherrschaft*) o —lo que es lo mismo— de un nuevo poder político (*politischen Gewalt*), ya que la condición para la liberación de la clase trabajadora es la abolición de toda clase social.

De tal manera, en lugar de la antigua sociedad burguesa, la clase trabajadora establecerá, en el transcurso de la evolución, una asociación que excluirá las clases sociales y su (inevitable) oposición. Lo hará por medio de una revolución total, que significará una brutal colisión de hombres contra hombres. Y entonces ya no habrá más, en sentido estricto, poder político alguno.<sup>149</sup>

### 3. *La necesidad de la extinción del Estado y del poder político en Marx, Engels y Lenin*

Vale la pena comprobar, siguiendo el hilo del clásico *El Estado y la revolución*,<sup>150</sup> de Lenin, cómo el conjunto del marxismo “ortodoxo” ha anatematizado a la política real, y cómo ha postulado la necesidad de la extinción del Estado y del poder político, signos malsanos de la lucha de clases.<sup>151</sup>

La intención de Lenin es restablecer las verdaderas enseñanzas de Marx y de Engels acerca del Estado, tergiversadas por Kautsky y los reformistas. En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Engels caracterizaba al Estado como un producto de las inconciliables contradicciones de clase, que no pueden ser resueltas sino a través de un poder —colocado sobre la sociedad, y cada vez más divorciado de ella— al servicio de los intereses de

<sup>149</sup> Cfr. *Das Elend der Philosophie, Marx-Engels Werke*, Berlín, Dietz, 1977, t. 4, pp. 181 y 182.

<sup>150</sup> Utilizaremos la edición castellana de editorial Cartago, *Lenin. Obras escogidas*, t. IV, Buenos Aires, 1974.

<sup>151</sup> Posponemos para otro momento algunas observaciones referentes a la postulada “sociedad comunista”, que creemos de profundo interés. Así, por ejemplo, la influencia de la *forma mentis* racionalista en la solución que da Lenin a las cuestiones del funcionamiento de la sociedad; su reconocimiento de poco menos que una ley ético-jurídica natural, y el carácter explícitamente mesiánico (en clave immanentista y formalmente atea) del fin de la historia planteado por Marx.

la clase dominante. De allí, prosigue Lenin, que la conclusión de Marx (en *Crítica del Programa de Gotha* y *Miseria de la Filosofía*) sea la única válida: sólo por la revolución violenta y la destrucción del aparato del poder del Estado podrá liberarse la clase oprimida. El Estado, decía Engels en *El origen de la familia*, no ha existido desde siempre, sino que corresponde a una etapa del desarrollo económico signada por la división en clases antagónicas (estadios esclavista, feudal y capitalista). Por otra parte, agrega: el Estado está llamado a desaparecer (*fallen*), pues se ha convertido en un obstáculo para la producción. A partir de esta base doctrinal se aplica Lenin, contra la interpretación de Kautsky, a precisar cómo se operará la desaparición del Estado.

Cita, a este propósito, otro texto clave de Engels, esta vez tomado de *Anti-dühring*. Tan pronto como no haya que mantener una clase social en la opresión —dice el filósofo alemán—, tan pronto como la dominación de clase y la lucha por la existencia individual —fundada en la anarquía de la producción— sean eliminadas (*beseitigen*), entonces ya no quedará nada por reprimir, que haga necesario un poder de represión, es decir, un Estado. Éste, pues, afirma Engels, no es “abolido” (*abgeschafft*), sino que *se extingue* (*stirbt ab*; subrayado original de Engels). Y, en lugar del gobierno (*Regierung*) sobre las personas aparece la administración (*Verwaltung*) de las cosas y la dirección (*Leitung*) de los procesos de producción.<sup>152</sup> Pero lo que se extinguirá, subraya Lenin contra sus adversarios, será el *semi-Estado* proletario, no así el Estado burgués, que sí será eliminado violentamente por la revolución.<sup>153</sup>

Es remarcable el cuidado de Lenin en tomar distancia de los términos “política” y “Estado”; cuando, más adelante, comenta el sentido de la respectiva doctrina de Engels, Lenin insiste: el que se extingue es el Estado *no político*. El revolucionario ruso alude de esta manera al aparato de poder utilizado transitoriamente por el proletariado para poner en marcha el proceso de abolición de las clases y preparar la llegada de la sociedad comunista (bajo la forma de una democracia centralizada). En efecto, había dicho ya Lenin, la revolución proletaria convierte al Estado —el cual, en sí mismo, se identifica con una fuerza especial para la represión de una clase— en algo que ya no es un Estado propiamente dicho. Y si en el estadio de la dictadura del proletariado el Estado no es (*sensu stricto*) tal por el hecho de no ejercer una función estrictamente política, tanto menos habrá Estado en la sociedad comunista. Precisamente, en la sociedad sin clases adviene

<sup>152</sup> Tomamos la importante cita de *Anti-Dühring* (Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Werke*, Berlín, Dietz, t. 20, 1978, p. 262). Las mismas ideas las reitera Engels en *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, *cf.* t. 19, p. 224 de la edición Dietz.

<sup>153</sup> *Cfr. El Estado y la revolución*, cap. I, *passim*.

la transformación de las funciones políticas en administrativas.<sup>154</sup> Como se ha visto, esta asociación entre política y represión clasista se remonta a las obras de los fundadores de la escuela. En la medida en que las divisiones de clase desaparezcan y se concentre toda producción en manos de los asociados, decían Marx y Engels,<sup>155</sup> entonces perderá el poder público su carácter político (*politischen Charakter*). En la misma línea, Engels afirmaba que la autoridad política (*politische Autorität*) se adormecería cuando la división en clases y la anarquía productiva desaparecieran.<sup>156</sup>

Mas la clave acerca del sentido profundo del estadio final preconizado por el marxismo, así como el indicio de la verdadera razón por la que se augura la extinción de la política (síntoma de enfermedad humana y social) reside, sin duda, en la dimensión moralmente positiva que encarna la fase superior de la sociedad comunista. No viene a cuento aquí el insistir en señalar el error que supone proponer el perfeccionamiento interior del hombre por el mero cambio de las estructuras socioeconómicas; tampoco el impugnar la atribución de naturaleza moral a un proceso signado por el necesitarismo materialista. Sólo indiquemos que, tras la dictadura del proletariado y la abolición de las clases (primera fase del comunismo), dice Lenin con cita de Marx, “el Estado estará en condiciones de extinguirse por completo cuando la sociedad adopte la regla: ‘De cada cual según su capacidad; a cada cual según sus necesidades’.<sup>157</sup> El ‘estrecho horizonte del derecho burgués’, que obliga a calcular con la frialdad de un Shillock si alguien no ha trabajado media hora más que otro, si el salario que alguien percibe no es inferior al de otro, este estrecho horizonte será entonces rebasado”. La doctrina de Lenin se respalda explícitamente en la *Crítica del programa de Gotha*, de Marx. Allí se tachaba de injusticia la propiedad privada de los medios de producción, y también el “derecho burgués”, que estipula la distribución de los artículos de consumo según el trabajo, y no según las necesidades. La primera de ellas será removida en la fase socialista (o de dictadura del proletariado); pero para extirpar la segunda se requerirá, agrega Lenin, un proceso de

<sup>154</sup> Hasta aquí, *cf.*: Lenin, *op. cit.*, pp. 347-370.

<sup>155</sup> *Manifest der kommunistischen Partei*, parte II *in fine* (Marx, Karl, *Die Frühschriften*, Stuttgart, 1953, p. 548).

<sup>156</sup> *Cfr. Die Entwicklung des Sozialismus ...*, *cit.*, p. 228.

<sup>157</sup> “Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen”, estampa Marx en *Kritik der Gothaer Programms* (t. 19, p. 21 de la ed. Dietz de las *Marx-Engels Werke*). Valga semejante *dictum* (que evoca los ecos de la caridad de los hijos de Dios, tal como la preconiza San Pablo en *II Corintios*, 8) como indicio del trasfondo escatológico del pensamiento marxista. Sobre el carácter mesiánico del proletariado y salvífico de la revolución, *cf.*: Georges M.-M. Cottier, *op. cit.*, esp. pp. 175 y 178.

duración indeterminada.<sup>158</sup> Y sólo recién entonces, cuando desaparezca la oposición entre trabajo intelectual y manual, y cuando el trabajo pase a ser la primera necesidad vital, desaparecerá el Estado y reinará la libertad.<sup>159</sup> Resulta obvio que, presupuesto el marco ideológico del marxismo, la efectiva instauración del comunismo pleno viene acompañada no sólo de la rectitud de la intención sino incluso de la generosidad y la solidaridad entre los hombres,<sup>160</sup> y es bajo esa condición como podrán extinguirse la política y el poder. Así pues, siempre dentro del contexto y de los principios del marxismo, puede afirmarse sin ambages que la política y su concreción socioinstitucional, el Estado como poder, es el efecto de —o, por lo menos, poseen una vinculación esencial con— la maldad humana. Y de ese estadio histórico vicioso, la humanidad está llamada a redimirse.

#### 4. *El rescate por la doctrina del marxismo del “concepto puro” de autoridad social*

Tras presentar el marco general de la concepción marxista acerca de la política y del poder, y tras haber aquilatado el tenor de la descalificación que el materialismo histórico hace caer sobre ellos, es el momento de ir al punto y preguntarse si, malgrado su antipoliticidad ideológica, sobrevive en el marxismo un reconocimiento del valor y del sentido finalista de la función de la autoridad social. Si así fuere, habríamos hallado un indicio significativo acerca de los cabos sueltos que deja columbrar el planteo reductivo de Weber. Y su significativo peso estribaría, precisamente, en el estar originado en una escuela de pensamiento que, como afirmamos, es tributaria de los mismos presupuestos de Weber, y con la que éste coincide literalmente en la cuestión del poder.

Vamos, pues, a un texto clave de la escuela.

<sup>158</sup> Sobre el sentido “técnico” de la dictadura del proletariado en Lenin, y las respectivas diferencias con Marx, *cf.* Fetscher, Iring, *Karl Marx und der Marxismus*, Múnich, 1967, pp. 147 y ss.

<sup>159</sup> Para todo este párrafo, *cf.* Lenin, *op. cit.*, pp. 395 y ss.

<sup>160</sup> En opinión de Fetscher, Marx creyó superfluo en la sociedad futura no sólo un orden coactivo externo, sino también toda constricción interna (frente a la propia “naturaleza”), y postuló una armonía espontánea entre los hombres esencialmente “buenos” como meta del desarrollo comunista (*Der Marxismus*, p. 759). En otra obra, el profesor alemán sostiene que la extinción del Estado y la superación de la división clasista constituyen dos características negativas respecto de la conformación de la nueva comunidad, la cual se correspondería con una “conversión” del hombre (*Karl Marx und der Marxismus*, p. 157).

A. “*De la autoridad*”, de Engels (1873)

Este breve pero importante artículo de Engels apareció en el *Almanacco Repubblicano per l'anno 1874*, en italiano, en diciembre de 1873, y se endereza a refutar las tesis sobre el poder social de los anarquistas, a quienes termina acusando de “servir a la reacción”.<sup>161</sup>

En efecto, algunos socialistas, refiere Engels, han lanzado una suerte de cruzada contra el llamado principio de autoridad (*Autoritätsprinzip*). De tal suerte, para condenar este o aquel acto les basta con decir que es autoritario (*autoritär*).<sup>162</sup> Ahora bien, “autoridad” significa, respecto de lo que en el artículo se trata, tanto como supraordenación de una voluntad ajena sobre la nuestra, con lo cual ella presupone la subordinación. Dado que ambas palabras resultan malsonates para la parte subordinada, surge la cuestión de si acaso no existirá un medio para proceder de otro modo; es decir, si acaso, bajo las relaciones sociales contemporáneas, se podría reclamar la existencia de otro estado social en el que tal autoridad ya no tuviese sentido alguno y, consecuentemente, desapareciese. Se sigue, a partir de aquí, la respuesta de Engels.

Cuando se observan las relaciones económicas e industriales, que forman el basamento de la sociedad civil contemporánea, se constata el cada vez mayor reemplazo de la actividad aislada por la actividad combinada de los individuos. En lugar de los pequeños talleres de otro tiempo han aparecido grandes fábricas en las cuales cientos de trabajadores vigilan complicadas máquinas; así como las carretas han dejado su lugar al ferrocarril, y los botes a los grandes barcos. La máquina pone progresivamente bajo su dominio a la economía; lenta pero ineluctablemente reemplaza a los pequeños propietarios por grandes capitalistas, que cultivan grandes extensiones con ayuda del trabajo asalariado. Por doquier avanza la actividad combinada, la complicación de procesos recíprocamente dependientes. Ahora bien, quien dice actividad combinada, dice organización. Y Engels inquiere: ¿es posible la organización (*Organisation*) sin autoridad?

Engels plantea entonces la cuestión sirviéndose de un ejemplo, a saber, la situación que se produciría como resultado de una revolución socialista. Tal

<sup>161</sup> “Von der Autorität”, *Marx-Engels Werke*, Berlín, Dietz, 1976, t. 18, pp. 305-308.

<sup>162</sup> Valga aquí una salvedad terminológica, motivada por la connotación axiológicamente negativa que ha adquirido el término “autoritario”. Aclaremos, pues, que la versión de *autoritär* por autoritario viene a significar el núcleo semántico del término alemán, que se corresponde con el del término castellano: en puridad, “autoritario” es algo “perteneciente o relativo a la autoridad”, y no debe confundirse con “arbitrario” o “violento”.

revolución ha desplazado a los capitalistas, bajo cuya autoridad (*Autorität*) era dirigida (*lenken*) hasta ese momento la producción y circulación de las riquezas. Al hacerlo, la propiedad de los medios de producción ha pasado a manos de los trabajadores. En ese caso, pregunta Engels a los “antiautoritarios”, ¿desaparecería la autoridad o sólo cambiaría de forma? A partir de aquí, comienza una respuesta basada en una serie de ejemplos más concretos, extraídos de la actividad de diversos grupos u organizaciones, consagrados a una tarea común. En el caso de una hilandería, se dan numerosas y diversas operaciones; se necesita un ingeniero para las máquinas, mecánicos para reparaciones, trabajadores no calificados que transporten lo producido. Pero esos numerosos trabajadores de toda edad, sexo y condición deben comenzar y terminar su tarea en un tiempo prefijado, y esta exigencia no tiene en cuenta las pretensiones de la autonomía individual (literalmente: “le importa un bledo la autonomía individual”, dice Engels). Por otra parte, surgen múltiples cuestiones —modo de producción, distribución del material, etcétera— que deben ser solucionadas rápidamente si no se quiere que la producción entera se detenga. Ahora bien, sea que tales cuestiones se resuelvan a partir de la decisión de un delegado, sea que se decidan por acuerdo mayoritario, siempre la voluntad de uno se hallará subordinada a la de otro. En cualquier caso, concluye Engels, las cuestiones que inevitablemente suscita la vida de una organización deben ser autoritariamente resueltas.<sup>163</sup>

Análoga situación ofrece el caso de un ferrocarril. También allí la cooperación (*Kooperation*) de una pluralidad de individuos aparece como absolutamente necesaria; cooperación que debe hacerse efectiva respecto del cumplimiento de horarios determinados, so pena de que acaezcan sucesos desafortunados. Y también aquí la primera condición de la empresa colectiva consista en una voluntad dominante, sea que tal voluntad esté representada por un delegado individual o por un comité al cual le esté encomendada la ejecución de los acuerdos de la mayoría. Sea su forma la que fuere, nos las tenemos con la autoridad. Pero la necesidad de la autoridad, y con competencia espacial, surge con mayor patencia que en ningún otro ámbito en el caso de un navío en alta mar. A bordo de él, ante la proximidad del peligro, la vida de todos depende de la presta obediencia (*gehörchen*) a una voluntad absoluta.

Engels remata su razonamiento afirmando que nadie ha escapado a la pregnancia de estos argumentos, y agrega con sorna que nada cambia las

<sup>163</sup> Engels —en consonancia con la teoría de la evolución social por él preconizada— vincula la necesidad de la autoridad con las consecuencias del dominio técnico de la naturaleza: ésta, en efecto, se venga sometiendo al hombre a la subordinación sin la cual organización productiva alguna existiría, dice en el texto comentado.

cosas —como algunos hacen— el negarse a llamar “autoridad” a la función sobre la que se discute, y referirse a ella como una misión (*Auftrag*), ya que la disputa no gira en torno de nombres sino de realidades. En síntesis, se ha visto, continúa Engels, que una autoridad, bajo la forma que fuere, acompañada de la subordinación, constituyen elementos que se nos imponen, junto con las condiciones materiales de producción, independientemente de la clase de organización de que se trate. Por otra parte, las tendencias económicas modernas van extendiendo progresivamente el campo de la autoridad.

De allí que resulte absurdo tomar el principio de autoridad como absolutamente malo y el de autonomía como absolutamente bueno. Autoridad y autonomía son realidades relativas, cuyo ámbito de concreción varía de acuerdo con la evolución social. Los autonomistas (se refiere a los anarquistas) son ciegos para los hechos que hacen necesaria a la cosa, y se lanzan contra la palabra. Deberían, por el contrario, contentarse con tronar contra la autoridad política. En efecto, todos los socialistas coinciden en que el Estado político y, con él, la autoridad política habrán de desaparecer como consecuencia de la revolución proletaria. Ahora bien, eso significa que la autoridad perderá su carácter *político*, es decir, de instrumento clasista de opresión, mas no que desaparecerán las funciones públicas mismas. Ellas, dice Engels, se transformarán en funciones *administrativas*, es decir, necesarias para velar por los intereses sociales.

En conclusión, cabe afirmar que, según Engels, son los intereses (=fines) de la comunidad los que exigen la existencia de una función imperativa que ordene las conductas de los miembros del grupo en pos de esos fines.

### B. La reafirmación de la doctrina de Engels por Lenin

Cabe dejar sentado que Lenin reconoce la imposibilidad racional de postular la desaparición de la función esencial de la autoridad política, incluso en el seno mismo de la utopía escatológica de la sociedad comunista. En efecto, y si bien en relación con la administración de los procesos productivos (a cuya maximización el horizonte economicista del marxismo parece reducir los bienes comunes), Lenin afirma la inderogabilidad de la autoridad social, retomando las ideas anteriormente expuestas de Engels.<sup>164</sup> Sostiene, en efecto: “Tómese una fábrica, un ferrocarril, un barco en alta mar,

<sup>164</sup> En sus materiales de trabajo para la confección de *El Estado y la revolución* (aparecidos en forma de libro póstumamente, con el título de *El marxismo y el Estado*), Lenin se ocupa con atención del anterior artículo de su maestro, al que toma de la versión alemana aparecida en 1913 en la revista *Neue Zeit*.

dice Engels: ¿no es acaso evidente que ninguna de estas complejas empresas técnicas, basadas en el empleo de máquinas y en la cooperación sistemática de muchas personas, podrían funcionar sin una cierta subordinación y, por consiguiente, sin una cierta autoridad o poder?<sup>165</sup>

### 5. *Perfilamiento de nuestra hipótesis*

Llegados a este punto —tras haber discutido las falencias de la posición de Weber, y constatado la afirmación de la necesidad teleológica de la autoridad en el propio marxismo (latente por debajo de la pesantez de su utopía antipolítica) —, nos hallamos en condiciones de aquilatar la tesis que venimos columbrando: los fines comunes requieren de dirección imperativa, y esto no es producto de defecto o maldad alguna, sino de la naturaleza del hombre y de la sociedad. El ejemplo de la concepción sociológica de un gran teórico del Estado contemporáneo ilustrará esta posición, a la vez que constituirá una objeción a las doctrinas que, como las de Weber, fundan el mando político en la necesidad de la coacción

## III. UNA OBJECIÓN SOCIOLOGICA A LA REDUCCIÓN DEL PODER A LA COACCIÓN: PODER Y FIN COMÚN EN LA TEORÍA DE LA INSTITUCIÓN

### 1. *Introducción*

Maurice Hauriou (1856-1929), el jurista más célebre que ha dado Francia después de Montesquieu (como lo llama Arturo E. Sampay),<sup>166</sup> fue decantando progresivamente, hasta plasmarla en sus últimas obras, una valiosa doctrina acerca de la sociedad, el poder y el derecho, que ha ejercido notable y perdurable influencia en el campo de las ciencias sociológica, jurídica y política hasta el día de hoy.

Es digno de remarcarse que Hauriou fue un “jurista puro”; no sólo no se dedicó a la filosofía, sino que tampoco poseía formación específica en tales saberes. Por ello resultan tan significativos los resultados de su teoría. En efecto: el decano de Toulouse indujo principios axiales del orden social a partir de un largo y profundo análisis de la *realidad* política y jurídica.

<sup>165</sup> Lenin, *El Estado y la revolución*, p. 367. Sobre la eventual necesidad del empleo de la coacción física en la sociedad comunista, *cf.* p. 395.

<sup>166</sup> Con ese juicio concluye Arturo Enrique Sampay el prólogo a su traducción de *La teoría de la institución* (véase *infra*).

Abordemos sin más trámite el breve y medular opúsculo titulado *Teoría de la institución*, publicado en 1925 en los *Cahiers de la Nouvelle Journée*, y que ha dado nombre a la que tal vez sea la principal de sus aportaciones científicas.<sup>167</sup>

## 2. *Las insuficiencias del contractualismo y del normativismo*

Las instituciones, dice Hauriou, representan en la historia la categoría de la duración, de la continuidad y de la realidad, así como la fundación constituye el fundamento jurídico de la sociedad y del Estado. Ahora bien, la teoría jurídica de la institución apareció recién cuando el terreno del saber se liberó de la teoría del contrato social y la de lo subjetivo y lo objetivo. Respecto de la primera (encabezada por Rousseau), la disputa ya está zanjada. Rousseau creyó, dice Hauriou, que las instituciones habían nacido de la pura fuerza, con lo cual confundió el poder con la violencia. En efecto, el poder, que interviene en la fundación de las instituciones, no excluye el consentimiento; antes bien, aun el más extremo de los casos de ejercicio del poder (la coacción) no deja de suponer consentimiento: *coactus volui, sed volui*.<sup>168</sup>

Hauriou dedica más espacio a la segunda disputa, que enfrenta su propia posición con la del gran jurista León Duguit. Éste había identificado el elemento fundamental y creador de la vida jurídica con la regla de derecho (objetiva). Lo cual comportaba, explica Hauriou, que fuera considerada como existente en sí la regla de derecho, y que las personas —desde las colectivas hasta las individuales— fueran negadas y rechazadas como carentes de valor jurídico. El sistema, originado en el sociologismo de Durkheim, ponía a la regla de derecho como un producto del medio social (la “masa de las conciencias”). Ahora bien, semejante doctrina exageraba el papel de la regla, que de factor conservador de las instituciones pasaba a convertirse en su creador; es decir, se pretendía —primera crítica de Hauriou— que las reglas de derecho dejaran de ser reconocidas como producto de las ins-

<sup>167</sup> Utilizaremos la versión de Sampay: *La teoría de la institución y de la fundación (Ensayo de vitalismo social)*, Buenos Aires, 1968.

<sup>168</sup> No es la única observación crítica aguda que hace nuestro autor al contractualismo atomista. Al analizar el proceso de fundación de las instituciones, Hauriou señala el error en que incurren quienes, a la zaga de Rousseau, consideran que el consentimiento fundacional consiste en una yuxtaposición de consentimientos diversos; siendo que, en realidad, la unidad del objeto (la idea) confiere unidad a las voluntades en él contestes. En tal sentido, el “contrato” de Rousseau ya era una *Vereinbarung* con idéntico objeto.

tuciones-personas a través de sus poderes de gobierno para, invirtiendo la secuencia, erigirlas en el origen mismo de las instituciones. Por otra parte —segunda crítica—, la regla de derecho (así como eran entendidas las normas por el individualismo racionalista al uso entonces), constituye un elemento restrictivo y limitativo; luego mal podrían ser el instrumento creador de la vida jurídica. El legislador —en la cosmovisión heredera de la Revolución francesa y de sus “declaraciones de derechos”— no es sino un *agrimenter* que se anticipa a los conflictos poniendo lindes entre los individuos. Ahora bien, asienta Hauriou, los creadores de la vida jurídica son los elementos subjetivos (es decir, personales), y no los factores —derivados— de perduración.<sup>169</sup>

Cabe destacar que la precedente afirmación acerca de la prelación (lógica y ontológica, podríamos decir) del grupo y de su correspondiente poder organizado sobre las normas —y el derecho en general— constituye una tesis presente a lo largo de toda la obra madura de Hauriou. En su clásico *Droit Constitutionnel* enfrenta explícitamente el “juridicismo” no sólo de Duguit sino asimismo del conjunto de la doctrina francesa de su tiempo, encabezada por Carré de Malberg, quien “subordina enteramente a la Constitución incluso el poder constituyente”. Al tratar el espinoso tema de la legitimidad de origen, Hauriou niega que sólo se justifique el poder erigido conforme a una ley. En última instancia, el origen del poder es Dios, y ese poder recae en minorías cualificadas que lo ejercen en nombre del Estado y de la idea de éste (aquí, como es obvio y Hauriou no lo oculta, hay un recostamiento en la tesis de Maistre).<sup>170</sup> Y de tal poder procede el derecho positivo.<sup>171</sup> Con todo, debemos guardarnos de ver en Hauriou una absolutización o menos aun una substancialización de la dimensión autoritativa. Por un lado, el poder debe adecuarse al derecho natural y servir al bien común.<sup>172</sup> Por otro, no el poder, sino la idea, es el sujeto de la persona moral del Estado, ya que el ejercicio de aquél exige la concreta adecuación a ésta,

<sup>169</sup> *La teoría de la institución...*, pp. 31-39. En las pp. 76 y 77, el autor sintetiza: “El verdadero elemento objetivo del sistema jurídico es la institución; es verdad que ella contiene un germen subjetivo que se desarrolla por el fenómeno de la personificación, pero el elemento objetivo subsiste en el *corpus* de la institución y este solo *corpus*, con su idea directriz y su poder organizado es muy superior en virtualidad jurídica a la regla de derecho, porque son las instituciones [corporaciones] las que determinan las reglas de derecho y no las reglas de derecho las que crean las instituciones”.

<sup>170</sup> *Cfr.* nuestro *Defensa de la política*, Buenos Aires, 2003, cap. VII.

<sup>171</sup> *Précis de Droit Constitutionnel*, París, 1923, pp. 160 y ss.

<sup>172</sup> *Principios de Derecho Público y Constitucional*, trad. de C. Ruiz del Castillo, Madrid, 1927, pp. 164 y 180.

que es la portadora de una trayectoria de acción continuada, sin la cual el poder mismo no podría conferir unidad a las diversas manifestaciones de voluntad producidas en el seno de la corporación (sobre la personificación de las instituciones, véase *infra*).<sup>173</sup>

### 3. *El marco finalista de la institución*

A continuación, el decano de Toulouse pasa a exponer su propia doctrina, superadora del contractualismo y del normativismo sociologista. Define a la institución como

una *idea* de obra o de empresa que se realiza y dura jurídicamente en un medio social; para la realización de esta idea se organiza un *poder* que le procura los órganos necesarios. Por otra parte, entre los miembros del grupo social interesado en la realización de esta idea se producen manifestaciones de *comunión* dirigidas por órganos de poder y reglamentadas por procedimientos (énfasis añadido).

Hay instituciones-cosas, como las normas; e instituciones-personas, que a su vez se dividen en establecimientos e instituciones corporativas. Los primeros se originan en la voluntad fundacional aislada de un individuo, que se perpetua a través de un patrimonio de afectación (hospitales y asilos, por ejemplo); en las segundas subsiste un grupo permanente de miembros que perpetua la fundación: es el caso, por ejemplo, del Estado, los sindicatos y las asociaciones. Hauriou se interesa en las instituciones-personas del tipo *corporations* o *universitates*. En ellas, a su vez, se produce el fenómeno de la *interiorización* (de la idea), con sus dos etapas: la *incorporación* y, posteriormente, la *personificación*.<sup>174</sup>

<sup>173</sup> *La teoría de la institución...*, pp. 62 y 63.

<sup>174</sup> El Estado es incorporado cuando llega a la etapa del gobierno representativo. En esta etapa los órganos de gobierno actúan por el bien común dentro de la idea directriz. Pero esto, de suyo, no conlleva especie alguna de libertad política, como así tampoco equivale a la participación electoral de la ciudadanía. Por el contrario, la etapa de personificación implica la realización de la idea directriz en la conciencia misma de los ciudadanos. Es entonces cuando se cumple la libertad política, con la participación de los ciudadanos en la cosa pública, esta participación se entreteteje con las decisiones del gobierno representativo. De tal suerte, es verdadero sujeto pasa a ser la idea directriz, que adquiere continuidad profunda a través de las manifestaciones de comunión de los miembros —que han hecho suya la dinámica de la idea— y a través de los actos de poder que enlazan esas manifestaciones a lo largo del tiempo.

El elemento más importante de las instituciones corporativas, es la idea de la obra a realizar en beneficio del grupo. La idea, aclara Hauriou, no debe confundirse con el fin, porque la idea es interior a la empresa, mientras que el fin puede ser visto como algo exterior. Además, la idea es programa de acción comprensivo de los medios, y no resultado. Pero tampoco se confunde con la función porque, por ejemplo, las funciones del Estado atienden a la parte ya determinada de la empresa, como los servicios públicos; mientras que el gobierno político trabaja en el terreno de lo indeterminado, lo cual es propio de la idea directriz. La idea es, sí, asimilable al objeto de la institución, porque la institución tiene por objeto la realización de la idea, a través de la cual y en la cual la empresa, precisamente, es objetiva. La idea, aunque constituye una realidad objetiva irreductible a las concepciones particulares que de ella se forman los miembros, supone, sin embargo, la voluntad conteste de éstos, convocados por el interés en su realización. En efecto, no existe institución corporativa sin un grupo de interesados (ciudadanos, afiliados, accionistas), que corren un riesgo personal en la realización de la obra. Los interesados son portadores de la idea y, en tanto, sujetos de esa idea.<sup>175</sup> Al respecto, Hauriou explica que la condición de sujeto —en el caso del Estado— es la que engendra la calidad ciudadano, toda vez que quien se halla expuesto a los riesgos de la empresa tiene derecho al control y a la participación.<sup>176</sup>

Como tercer elemento —dejamos el segundo (poder) para exponerlo al final—, Hauriou elencaba, según se ha dicho, las manifestaciones de comunión. Ellas no deben confundirse con los movimientos de una “conciencia colectiva” en la línea de la escuela de Durkheim, dado que no se trata aquí del producto de la evolución impersonal del medio social.<sup>177</sup> Por el contrario, son las conciencias individuales las que reciben, refractada, la participación de la idea común, y al hacerlo se unifican en la voluntad de una acción solidaria conjunta. “La comunión en la idea, dice Hauriou, entraña la armonía de las voluntades bajo la dirección de un jefe; no implica solamente

<sup>175</sup> Aunque no sea de nuestra incumbencia en este lugar la cuestión, no podemos dejar de señalar el profundo acierto de Hauriou al establecer analogías entre la institución (persona colectiva) y la persona humana individual, en particular cuando señala el papel de la idea como alma del viviente racional (*cf.* especialmente *La teoría de la institución...*, pp. 51-57).

<sup>176</sup> *Op. cit.*, pp. 39-47.

<sup>177</sup> Hauriou bregó incansablemente por reafirmar el valor de la persona como protagonista del orden social: “Los elementos importantes, dentro del sistema jurídico, son los actores jurídicos —los individuos por una parte, y las instituciones corporativas por otra—, porque ellos son los personajes vivientes y creadores”, *op. cit.*, p. 76.

el asentimiento intelectual, sino la voluntad de obrar y el comienzo de un acto que, debido al riesgo que corre, compromete a todo el ser en causa común; en un palabra, es la comunión de acción”.<sup>178</sup>

#### 4. *La naturaleza del poder y su papel en la vida política y jurídica*

El poder, como se había adelantado, es el segundo elemento constitutivo de la institución corporativa. Se trata de un *poder de gobierno organizado* para la realización de la idea de la empresa, y está al servicio de tal idea. El poder es una forma de voluntad, luego los órganos en que se diversifica serán “poderes de voluntad”. Cabe remarcar que, para Hauriou, el carácter voluntario del poder implica su naturaleza espiritual; de allí que la organización autoritativa de la institución resulte intrínsecamente espiritual, y espiritualice a la empresa misma. La base de la organización del poder consiste en dos principios: la separación de poderes y la representación. Por la primera Hauriou entiende ante toda separación de competencias, a las cuales se subordinan ciertos órganos. Aquella separación entraña una separación mayor aun entre los órganos, y en esto, señala Hauriou, estriba la garantía de que las competencias tendrán la supremacía sobre la dominación, es decir, de que el poder de derecho prevalecerá sobre la fuerza. En cuanto al principio representativo, si bien no es intrínseca a él la elección de los gobernantes por los gobernados, por el contrario sí implica que el poder obra y quiere por la comunidad.<sup>179</sup> En esa medida, sus decisiones pueden ser consideradas como emanadas del cuerpo mismo. ¿Cómo explicar el caso frecuente en que las dirigencias de los Estados, y asimismo de los grupos infrapolíticos, no atienden sus obligaciones hacia el bien común? Ocurre, responde Hauriou, que el poder de gobierno constituye una fuerza espontánea, que puede rebelarse a la función que da razón de su existencia. Con todo, el ascendiente de la idea directriz ejerce un influjo siempre pregnante, que termina por sujetar la fuerza a su servicio.<sup>180</sup>

<sup>178</sup> *Ibidem*, pp. 49-51.

<sup>179</sup> “La subordinación de la voluntad dirigente a la idea de la obra a realizar puede producirse espontáneamente en la conciencia excelsa de un príncipe absoluto como en la conciencia suave de un ministro sometido a la elección popular”, ilustra Hauriou (*Ibidem*, p. 48). Se trata de la forma tal vez más básica de la representación política, aquella llamada por Galvao de Souza representación *por el poder*, en la cual y por la cual los gobernantes “hacen las veces de la comunidad” (Santo Tomás), que los “autoriza” (Hobbes).

<sup>180</sup> *Ibidem*, pp. 47-49.

### 5. *La continuidad de las personas morales y la función del poder*

Hauriou no trata en el opúsculo que comentamos el tema de la realidad de las personas morales; le interesa, por el contrario, la razón por la cual la idea de una empresa, para realizarse y perpetuarse, tiene necesidad de encarnarse en una institución corporativa. Para ello le resulta pertinente constatar la forma en que se opera la continuidad de la idea directriz a lo largo de las etapas de incorporación y personificación. En ese contexto podremos nosotros extraer algunas valiosas indicaciones sobre la función que nuestro autor asigna al poder.

En la etapa de incorporación, las manifestaciones de comunión no abarcan a la totalidad del grupo. La continuidad es objetiva, es decir, radica en la vigencia social de la idea misma. Pero esa realización social de la idea, afirma Hauriou, exige la creación y conservación de un marco jurídico que asegure su concreción y perduración en el tiempo. Ahora bien, sin el poder organizado, tales situaciones jurídicas no pueden ser establecidas. Así, en esta etapa, la acción continuada del poder asegura, a través del establecimiento del derecho, la existencia perdurable de la idea. Por su parte, en la etapa de la personificación la idea se interioriza pasando al estado subjetivo en las conciencias de los miembros. Pero la manifestación esporádica de tal interiorización —en consultas electorales y deliberaciones— no basta para afirmar la continuidad de la idea, ya como sujeto moral. No se trata, en efecto, de afirmar la presencia objetiva de la idea en la vida social, sino su continuidad en la conciencia de los miembros. Para Hauriou, tal continuidad se logra gracias a la acción del poder comunitario que, cual un puente, vincula el pasado y el futuro con el presente colectivo. Enlaza el pasado, regulando las consecuencias actuales de hechos ya ocurridos; enlaza el futuro, anticipando el porvenir por medio de la ley originada en la asamblea mayoritaria. De tal suerte, el poder cubre el hiato que existe entre la mera vigencia social de la idea y su presencia constante en la conciencia de cada miembro. En la medida en que vincula “a través de sus tentáculos” las diversas manifestaciones de comunión, el poder organizado permite afirmar, sostiene Hauriou, la continuidad subjetiva de la idea.<sup>181</sup>

Cuando Hauriou, tras haber considerado su naturaleza estática, pasa a la consideración de la dinámica de las instituciones corporativas —es decir, el proceso de fundación—, asigna igualmente un papel protagónico al poder. En la fundación, el consentimiento (aunado, como dijimos *supra* en nota 110, por la identidad de objeto en la idea) se halla transido de poder:

<sup>181</sup> *Ibidem*, pp. 58-63.

el haz de consentimientos paralelos es en parte obra de un poder, y junto al *liber volui* se constata en *coactus volui*, observa Hauriou. Por su parte en la revisión constitucional, en la que los órganos gubernamentales proceden a la reforma bajo la égida de la mayoría política, el poder actúa tanto como en la fundación histórica del Estado. Asimismo en las asociaciones particulares (infrapolíticas), opera el poder de análogo modo: las minorías acatan lo decidido por las minorías, y esas decisiones valen por sí mismas, como es propio de los actos de poder. En conclusión, “la comunión fundativa’ es tanto una operación del poder como una operación consensual”.<sup>182</sup>

Así pues, en Hauriou, el contexto fundante de la necesidad del poder social —contexto de naturaleza ontológica, pero que alcanza de lleno el orden axionormativo y los principios de legitimidad en su raíz— viene dado por el siguiente esquema, enunciado por él mismo: “1o. Continuidad es igual a institución y fundación; 2o. Institución y fundación son iguales a idea directriz, poder y comunión consensual”.<sup>183</sup>

#### 6. *Repercusión doctrinal inmediata de la teoría de la institución en otro gran sociólogo contemporáneo: la integración en Georges Gurvitch*

Hacia la misma época otro eminente sociólogo, el ruso Georges Gurvitch (1894-1965),<sup>184</sup> en la estela abierta por Hauriou, sostuvo que la existencia del poder se explica a partir de la necesidad de consecución del fin social.

Para el catedrático de la Sorbona, el planteamiento de las realidades jurídicas y políticas sobre la base de las relaciones de subordinación constituye un yerro al que necesariamente debían conducir las teorías individualistas, incapaces de explicar el orden social sin recurrir a la coacción vertical. Se halla aquí la idea de que la sociedad constituye un *plus* respecto de lo que serían una multiplicidad horizontal de mónadas vinculadas por la inserción en una organización de control de las reglas del juego. El derecho social, define Gurvitch, es derecho autónomo de comunión por el cual cada totalidad activa, concreta y real se integra de una manera objetiva. Ese derecho de comunión se desprende del todo en cuestión para regular su vida interior,

<sup>182</sup> *Ibidem*, pp. 66-71.

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>184</sup> Vivió en Checoslovaquia, Alemania y E.U.A., para establecerse finalmente como profesor en la Sorbona. Adscripto a la escuela fenomenológica, y con influencia de Fichte (a quien dedicó su tesis doctoral), ha cuestionado explícitamente el valor doctrinal de la filosofía tomista y ha rechazado, a su manera —se trata de un tema complejo en el que no podemos extendernos aquí— la existencia de un derecho natural. Sobre Gurvitch *cf.* Timascheff, N., *La teoría sociológica*, trad. de F. Torner, México, pp. 331-337.

y hace partícipe al todo en cada relación jurídica, a la vez que instituye un poder social no ligado necesariamente a la coerción incondicionada.<sup>185</sup> En otro lugar define el derecho con estos términos:

El derecho es un orden positivo que representa un ensayo de realizar en un medio social dado la Justicia (en tanto que conciliación previa de valores transpersonales y personales a base de logicización del ideal moral, al cual ella sirve de medio indispensable y dado a priori), por un conjunto de reglas multilaterales de carácter imperativo-atributivo, que instituyen una interdependencia estrictamente determinada entre deberes y pretensiones correspondientes, extraen su fuerza obligatoria de los “hechos normativos”, y admiten en ciertos casos la posibilidad de ser efectuadas por la coacción, sin exigirla necesariamente.<sup>186</sup>

Así pues, desde los saberes sociológicos mismos se objeta que el poder pueda ser explicado radical y fundamentalmente a partir de la necesidad de organización de la coacción física. Veamos ahora, entonces, cómo un filósofo aristotélico contemporáneo da razón de la función específica y primaria del poder social y político.

#### IV. LAS EXIGENCIAS DEL BIEN COMÚN Y DE LA ACCIÓN COMÚN EN YVES SIMON

Yves Simon (1903-1961), francés de origen y estadounidense de adopción, profesor en Chicago y Notre Dame, encara el tema de la autoridad social y política en el esclarecedor estudio, reeditado tras su muerte, “Common Good and Common Action”.<sup>187</sup>

No nos proponemos reproducir *in extenso* las ideas planteadas por el estudio de Simon. En él se abordan de manera penetrante varias de las principales cuestiones atinentes a los fundamentos del orden social, en particular la de la naturaleza del bien común como bien de la persona.<sup>188</sup> Buscando no extender en demasía este capítulo, sólo en aquellos puntos en que funda racionalmente la necesidad y la función específica de la autoridad social y política —presuponiendo en todo momento, y esto debe ser retenido, la

<sup>185</sup> *L'idée du Droit Social*, París, 1932, p. 15. La diferencia entre coacción “condicionada” e “incondicionada” estriba en que en la primera aquél que la sufre puede sustraerse a ella abandonando la integración grupal.

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 111; subr. orig.

<sup>187</sup> Incluido en Simon, Yves, *A general Theory of Authority*, Indiana, 1980.

<sup>188</sup> *Cfr.* pp. 23-29 de la cit. edición.

existencia y las exigencias de un fin común convocante de la sociedad, la cual lo persigue por medio de una acción común—.

### 1. *Interdependencia y comunidad*

Ante todo, Simon hace un distinguo capital en la inteligencia de la naturaleza de la sociedad y de sus propiedades, a saber, aquella que se da entre la mera interdependencia de agentes ligados por un convenio de carácter contractual y la integración en un todo comunitario auténticamente tal. Ejemplifica a la primera con el caso de un comerciante que convence a un capitalista de invertir en su negocio, para luego dividir las ganancias según un determinado porcentaje. Así, mientras el comerciante negocia y trabaja solo o con sus empleados, el capitalista espera a que se cumpla el plazo para cobrar sus dividendos. No hay entre ellos acción común alguna; lo que llaman interés común no es sino la suma de intereses privados que resultan interdependientes. Si el comerciante gana, ganará también el capitalista, pero sus fines (aunque “contingentemente” dependientes, como dice Simon) permanecen distintos y ajenos. Nosotros hemos ejemplificado la interdependencia con el caso de un gremio que para defender su derecho desconocido por lo patronal contrata los servicios de un abogado.<sup>189</sup> Ambos buscan fines legítimos, pero distintos: el fin del abogado es ganar dinero, o el rédito profesional; el del gremio es ver reconocido su derecho. Al gremio le conviene que el abogado gane el juicio, y a éste le conviene ganarlo. Pero no hay una acción común entre los afiliados del gremio y el letrado. Éste realiza una acción de cuyo éxito depende la consecución del fin perseguido por el gremio, pero no por ello se produce la integración de todos en un grupo social que persigue *un* fin común de cuyo logro participarán. En cambio, ejemplifica Simon, hay comunidad (*community*) en un equipo de cirugía, en el que se realiza una tarea en común (cuyo logro depende de la colaboración de todos los miembros).

En la interdependencia (*partnership*) no se necesita autoridad alguna, salvo en el caso de que una deficiencia (malentendido, mala fe, circunstancia imprevista y desgraciada) hubiese viciado la relación social. Ahora bien, si la sociedad se redujese a la interdependencia, tendrían razón quienes fundan la autoridad en un defecto o imperfección, afirma Simon.<sup>190</sup> Y precisamente lo que al autor le interesa es el anclaje de la necesidad del poder en la consecución de una perfección y no en la evitación de un mal.

<sup>189</sup> Cfr. *El Estado como realidad permanente*, Buenos Aires, 2003, cap. I.

<sup>190</sup> Simon, *op. cit.*, p. 31.

## 2. *La alternativa de la unanimidad como causa de la unidad de la acción común*

Dado que la comunidad se compone de una pluralidad (a veces muy numerosa) de individuos, la unidad de la acción común no puede darse por descontada. Antes bien, debe ser causada. Y de la preservación de la unidad de la acción comunitaria depende la preservación de la comunidad misma. Una familia cuyos miembros no quisiesen vivir en la misma ciudad, o una asamblea que no estuviese dispuesta a observar el mismo día y lugar de reunión, estarían seguramente llamadas a desaparecer como tales grupos sociales. ¿Acaso la remoción del egoísmo, el prejuicio o la ignorancia disiparían las dificultades? Es decir, individuos inteligentes y virtuosos ¿elegirían vivir en una determinada casa (y no en otra), o reunirse un día (y no otro)?, ¿es posible probar la rectitud de un medio determinado con exclusión de todos los demás, tal como se prueba un silogismo o un cálculo matemático? La respuesta negativa es obvia. El juicio práctico y la decisión operativa, malgrado su racionalidad, son irreductibles a los principios y métodos del conocimiento teórico.

Simon se aplica a mostrar que son pocos los casos en que se da un solo medio apropiado para la consecución del bien común. Aun bajo el supuesto de que todos sus miembros son virtuosos e ilustrados, resulta utópico postular la existencia de una sociedad en el transcurso de cuya historia sólo aparezcan en forma clara y distinta medios únicos ordenados a la consecución del fin comunitario. Así pues, el recurso a la unanimidad como fundamento de una unidad de acción comunitaria permanente debe ser descartado en razón de su precariedad.

Ahora bien, si la deficiencia humana (bajo la forma de egoísmo o estupidez) no explica la necesidad de la autoridad social, es necesario analizar si su causa tal vez se halla en otro género de deficiencia, como el infortunio o la miseria. La respuesta es también negativa. En efecto —muestra el autor con numerosos ejemplos—, tanto en el plano individual como en el colectivo, las posibilidades de acción ordenadas a la consecución del fin se acrecientan en forma proporcional a las dotes y los recursos con que se cuenta. La conclusión es manifiesta: en la medida en que los medios ordenables al fin se multiplican, la posibilidad del recurso a una fortuita unanimidad como causa de la unidad de acción comunitaria se torna aún más ilusoria.<sup>191</sup>

<sup>191</sup> Para todo este punto, *cfr.* Simon, *op. cit.*, pp. 31-47.

### 3. *La necesidad de la autoridad*

Llegado a este punto, Simon puede lícitamente afirmar que no es deficiencia alguna la que impide la unidad de acción de la sociedad. En efecto, no hay unidad de acción que pueda prescindir de la adopción por todo el grupo de un medio (norma, conducta, en general: alternativa particular determinada y concreta) para la consecución del fin perseguido. Ahora bien, la excelencia no provoca que los miembros del grupo escojan indubitablemente un medio (y sólo uno) de acción. Dada la intrínseca contingencia de las “cosas humanas”, incluso individuos esclarecidos moral e intelectualmente no acertarían a coincidir por sí mismos en un solo concretísimo medio. Y disponer de amplios recursos naturales y excelentes oportunidades no ayudaría a crear unanimidad, sino al contrario. Así pues, *la razón que explica la necesidad de la autoridad no consiste en una deficiencia*.

Ahora bien, si la sociedad no subsiste sin unidad de acción, y resulta imposible que los individuos arriben a ella por sí solos, será la autoridad la que cause esa unidad de acción. Simon la define en estos términos: “El poder a cargo de unificar la acción común a través de reglas vinculantes para todos”.<sup>192</sup> Nuestro autor, asimismo, defiende la especialización de funciones y, por tanto, la razonabilidad de que sean ciertos individuos quienes tengan a su cargo el ejercicio de la autoridad. En efecto, señala con agudeza, en una comunidad política, el ejercicio constante por todos los miembros de las funciones de mando podría acarrear la postergación del cuidado de los bienes particulares (como el de las familias) en aras del presunto acrecentamiento del bien común. Pero de hecho, y paradójicamente, semejante descuido iría en detrimento del bien común de una sociedad plural como lo es la política.<sup>193</sup>

### 4. *Su función más esencial*

Con todo, para Simon, el papel de la autoridad no se reduce a la adopción de los concretos medios conducentes al fin, sino en la determinación misma de los requerimientos del bien común considerado materialmente.<sup>194</sup> Intentemos explicar esta idea. Si todo buen ciudadano (recordemos que el autor ha excluido la maldad moral de su argumentación) debe entender cierto fin u orden de fines (el bien común), existe un momento anterior al

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>193</sup> *Ibidem*, pp. 58 y ss.

<sup>194</sup> *Ibidem*, p. 57.

de la volición de ese fin y a la consiguiente necesidad de unificar la acción. Ese momento que constituye la más esencial función de la autoridad, consiste en establecer los determinados fines (próximos) en que el bien común se concreta en el aquí y ahora de esa sociedad histórica.

##### 5. *Colofón —y síntesis del capítulo—*

Hasta aquí, Yves Simon. En síntesis, este aristotélico funda la principal función de la autoridad en la necesidad de consecución del fin por el que (para el que) la sociedad política existe. Y, como la sociedad política misma, la autoridad no es un mal menor, ni se halla en función del control y la represión, ni tiene como tarea definitoria la preservación de la seguridad. Por el contrario, su papel primero y principal consiste en delimitar imperativamente (en coordenadas aristotélicas, *racionalmente*) las exigencias concretas del bien común político y los medios a él conmensurados.

##### 6. *Excurso sobre la facultad coactiva*

Las conclusiones de este capítulo no comportan la negación de que la potestad política se halla legítima y necesariamente investida del derecho al ejercicio de la coacción en vista del bien común, tanto en el ámbito interno como en el externo. Sólo se ha querido poner de relieve la prelación de la faz directiva por sobre la imprescindible faz punitiva en el seno de la potestad política. Por una cuestión de economía expositiva se ha decidido no desarrollar ese último tema. No obstante, señalamos desde ya a la facultad punitiva como una de las propiedades del poder *político*, tal como el que existe en un mundo signado por la defectibilidad espiritual del hombre.<sup>195</sup>

<sup>195</sup> Cfr. nuestro *El Estado como realidad permanente*, Buenos Aires, 2005, V, II.