

### *Capítulo tercero*

## LA BIPOLARIDAD MANDO-OBEDIENCIA COMO CONSTITUTIVO FORMAL DEL PODER

### I. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

Cuando se habla de una bipolaridad constitutiva en la realidad y en el concepto del poder se está aludiendo a que existe, ínsita en la esencia del poder, una relación entre quien manda y quien obedece. Sería mejor decir que el poder mismo consiste en una relación, la relación de mando y obediencia, la cual a su vez supone la mencionada relación entre quien manda (o el contenido del acto de mando) y quien obedece. De allí se seguiría como corolario la distinción real, en el seno de esa relación en que el poder consiste, entre quien manda y quien obedece; o, para expresarlo en términos políticos, entre el gobernante y el (los) gobernado(s).

Si esto fuera así, sería esencial a la potestad política la distinción entre gobernantes y gobernados. Se trataría, claro está, de una distinción funcional, no ontológica, entre individuos racionales de una misma especie que a la sazón desempeñan papeles diversos dentro de uno de los múltiples aspectos del orden social.

Comenzaremos el análisis de esta cuestión esencial abordando la tesis rousseauiana de la llamada “democracia de identidad”.

### II. LA TESIS IDENTITARIA EN ROUSSEAU

#### 1. *El ejemplo rousseauiano*

##### *A. Presentación del tema: Schmitt introduce a Rousseau*

Es clásica la definición de democracia de Carl Schmitt: “Democracia (como forma de Estado así como forma de gobierno y de legislación) es identidad de dominantes y dominados, gobernantes y gobernados, quienes mandan y quienes obedecen”.<sup>260</sup> Enseguida se dedica Schmitt a explicar tal

<sup>260</sup> *Verfassungslehre*, Berlín, 1993, p. 234.

definición. Lo hace a partir de la noción de igualdad substancial (*substantiellen*) entre gobernantes y gobernados, presupuesto esencial de la democracia. Ella implica no sólo el rechazo de una diferencia cualitativa —en el sentido de superioridad de los dominadores sobre los dominados—, sino la permanencia de la homogeneidad y de la igualdad en el seno del pueblo políticamente organizado, de suerte que cabría hablar de un gobierno del pueblo sobre sí mismo.

Lo dicho por Schmitt se vincula con el planteamiento de Rousseau en el *Contrato Social*, según el cual debía hallarse una forma de asociación en que cada asociado, uniéndose a todos, no obedezca sin embargo más que así mismo, y permanezca tan libre como lo era antes de entrar en comunidad política (L. I, c. VI). Por ello, a la hora de sopesar la tesis identitaria conviene esbozar su formulación por el ginebrino tal como aparece en la más célebre de sus obras.<sup>261</sup>

### B. *El tema del Contrato Social*

Pocos clásicos de la filosofía política han resultado tan polémicos como éste, y han generado tantas incertidumbres en lo que a su interpretación se refiere. No será entonces nuestra intención ofrecer un análisis completo de los grandes ejes de la obra. Sólo la espigaremos brevemente con el objeto de delinear el principio de *identidad entre gobernantes y gobernados* según el espíritu de su gran introductor en el orbe de los temas políticos.

El tema de fondo del *Contrato Social* es, según el autor mismo lo estampa al comienzo de la obra, el de la *legitimidad* política. El hombre ha nacido libre y por doquier se halla encadenado. Rousseau dice ignorar cómo se ha producido tal cambio; pero cree poder resolver la cuestión de cómo podría volverse legítimo ese estado de cosas.<sup>262</sup> La legitimidad, pues, aparece como el objetivo teórico primordial de la obra.<sup>263</sup>

Ahora bien, surge de inmediato la pregunta de si lo que el autor busca es —en sentido estricto— el o los principios de legitimidad del poder político o la *justificación* de la vida política *ut sic*.<sup>264</sup> Si bien no podemos detenernos en

<sup>261</sup> Se utilizará la edición de *Du Contract Social; ou, Principes du Droit Politique*, publicado en *Oeuvres Complètes*, t. III (*Du Contrat Social. Écrits Politiques*), París, La Pléiade, 1964.

<sup>262</sup> *Du Contrat Social*, I, I.

<sup>263</sup> *Cfr.* Moreau, Joseph, *Rousseau y la fundamentación de la democracia*, trad. de J. del Agua, Madrid, 1977, p. 166, 191 y 192.

<sup>264</sup> Se distinguen tres planos, en efecto, en el tema genérico de la legitimidad político-jurídica. En primer término el del sentido de la vida política, o *justificación del*

este lugar en una amplia respuesta, cabe con todo consignar que Rousseau, ya en el *Discurso sobre la desigualdad*, había negado con una metáfora gráfica y brutal el sentido perfectivo de la vida política, es decir, había rechazado que la justificación de la política radicara en el imperativo de un bien amable por sí mismo, cuya necesidad no consistiera en la evitación de un perjuicio o la protección frente a un mal. En efecto, sostiene allí Rousseau que el hombre sacrifica una parte de su libertad para la conservación de la otra “como un herido se hace cortar el brazo para salvar el resto del cuerpo”.<sup>265</sup> El editor, Jean Starobinski, agrega en nota que semejante juicio sobre el valor de la política sólo se refiere al hipotético origen histórico del Estado, cuyas estructuras de desigualdad y sometimiento iría a corregir el modelo propugnado en el *Contrato*.<sup>266</sup> Como veremos, el *Contrato* rectificará los males de la política por medio de la reducción ideal de la desigualdad ajena a las relaciones de subordinación a través del postulado de la identidad entre gobernantes y gobernados. El objetivo de la reforma democrática del Estado apuntará a recrear la libertad e igualdad del estado de naturaleza —lo cual equivaldrá a reducir a su mínima expresión todo aquello que Rousseau asocia con la vida política (sujeción y desigualdad)—. Ahora bien, sea cualquiera la transformación que el contrato social opere en el individuo al exaltarlo a la condición civil, no deja de ser cierto que en Rousseau la politicidad recuesta su necesidad sobre un defecto del hombre, tal como había sido afirmado por el “sabio Locke” y, antes, por Hobbes.

Sea como fuere, al enfocar la cuestión de la *identidad* nos las habemos, ante todo, con un *principio de legitimidad del poder político*. Y conste, por lo planteado *supra*, que decimos “ante todo”, habida cuenta de la dificultad que reviste distinguir la justificación del Estado de la legitimidad del poder allí donde la política es entendida primariamente como las relaciones organizadas de subordinación (*i. e.*, el poder). En palabras de Iring Fetscher, no se tratará “de la superación de las cadenas, sino de su legitimación”.<sup>267</sup>

*Estado*, que a nosotros nos ha ocupado en la parte I de esta tesis; el de la *legitimidad del poder*, o cuestión de la legitimidad *sensu stricto* —del que trata Rousseau— y por último el de la *validez* —que puede ser material o formal— del derecho.

<sup>265</sup> *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, La Pléiade p. 178.

<sup>266</sup> Ed. citada, p. 1351.

<sup>267</sup> *Rousseaus politische Philosophie*, Berlín, 1960, p. 92.

## 2. *La identidad entre gobernantes y gobernados en el Contrato Social*

### A. *Enunciación*

Rousseau aduce la necesidad del contrato en el momento en que muestra la fuerza irresistible de los obstáculos que entorpecen la conservación de los hombres en estado de naturaleza.<sup>268</sup> Inmediatamente después se plantea el principio de identidad. La dificultad del orden justo, dice Rousseau, reside en “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sin embargo sino a sí mismo y permanezca libre como antes” (en estado de naturaleza).<sup>269</sup> Y la solución de tal problema se halla en el contrato social. Las cláusulas del contrato se hallan determinadas por la naturaleza misma del acto, agrega Rousseau, y rigen con independencia de que el pacto haya sido estipulado en forma expresa o tácita.

### B. *La paradoja de libertad y alienación*

Cabe consignar que en Rousseau el lugar de la libertad es central. Precisamente en ella ancla el autor la marca distintiva y específica de la esencia humana.<sup>270</sup> Y así como la preservación de la libertad constituye el fin del pacto de asociación, así también el fin de la ley no es sino la libertad y la igualdad. Ahora bien, la igualdad resulta ser el medio o *condicio sine qua non* de la libertad; sin igualdad aparecen inevitablemente diversas formas de sujeción entre las partes de la sociedad. Estas desigualdades, con la consiguiente pérdida de la libertad, conspiran contra el Estado, en la medida en que toda dependencia particular substraerá vigor al cuerpo político.<sup>271</sup>

<sup>268</sup> *Du Contrat social, cit.*, p. 360. Estas afirmaciones vienen a hilvanarse teóricamente con los desarrollos del *Ensayo sobre la desigualdad*, que explicaban la necesidad de la política, según se ha dicho, como un remedio de males.

<sup>269</sup> *Du Contrat Social*, p. 360.

<sup>270</sup> *Cfr.* Fetscher, *op. cit.*, p. 93 y 94.

<sup>271</sup> *Du Contrat Social*, p. 391. Para la resolución de la legitimidad en la libertad y la igualdad en Rousseau *cf.* Ronald Grimsley, *La filosofía de Rousseau*, trad. de J. Rubio, Madrid, 1988, p. 120. Acotemos que desde la perspectiva del marxismo el problema de la libertad igualitaria descubierto por Rousseau continúa irresuelto después incluso de la “revolución burguesa”. “Lejos de ver en el principio [económico] del Estado la fuente de los males sociales, los héroes de la revolución francesa ven, por el contrario, en éstos la fuente de los inconvenientes políticos”, sostenía Marx a propósito de Robespierre

La esencia del contrato social se reduce a la enajenación sin reserva de cada individuo y de todos sus derechos en provecho del todo social, la comunidad. La perfecta igualdad que de allí resulta se origina en el hecho de que al darse cada individuo por entero al todo, no se da a nadie en particular. Por otra parte, como nadie conserva nada suyo, luego ya nada le cabe reclamar, ni es necesario que nadie se ponga por encima del todo y del individuo en la función de juez de diferendo alguno.<sup>272</sup> Así, por un lado, el individuo, al ponerse bajo el todo colectivo, no estaría sometándose en realidad sino a sí mismo; por otro, dentro del todo colectivo ningún individuo posee privilegios o superioridad sobre otros. El efecto de tal acto colectivo es sintetizado por Rousseau mediante la siguiente fórmula: cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder (*puissance*) bajo la suprema dirección de la voluntad general y nosotros recibimos en cuerpo cada miembro como parte indivisible del todo.<sup>273</sup>

(*Vorwärts*, 7 de agosto de 1844, núm. 63, citado por Della Volpe, Gaetano, *Rousseau y Marx*, trad. de A. Méndez, Madrid, 1969, p. 38).

<sup>272</sup> El hombre enajena en el pacto constitutivo de la asociación todos los derechos indispensables para la utilidad pública, pero es el soberano quien resulta último juez de los límites de esa enajenación (*Du Contrat Social*, p. 373). Las consecuencias de esta concepción absoluta de la soberanía para la efectiva praxis política son valoradas diversamente por Joseph Moreau (*cf. Rousseau*, trad. de J. del Agua, Espasa-Calpe, Madrid, pp. 203 y 204) y por Jules Lemaître (*Juan Jacobo Rousseau*, trad. de J. Irazusta, Buenos Aires, 1967, pp. 231 y 232).

<sup>273</sup> *Cf. Du Contrat Social*, p. 361. También la concepción subyacente a la idea de enajenación de la libertad y de los derechos de la persona es motivo de disputa entre los intérpretes. Así el caso del curador de la edición de *La Pléiade*, Robert Derathé, en contrapunto con el clásico editor británico de Rousseau, Vaughan (*cf. pp. 1446 de la ed. de La Pléiade*). Para éste hay una concepción organicista de la sociedad que produce una infalible absorción de los miembros individuales en la vida colectiva. Derathé niega tal concepción sobre la base de que el pacto genera un único ser, pero *moral*. No podemos adentrarnos aquí, por una cuestión metódica —pues nuestro objeto es otro—, en el tema de la absorción del individuo por la sociedad. Sin embargo, no debe olvidarse que en un claro paradigma doctrinal de las concepciones que diluyen —incluso ontológicamente— las partes individuales en el todo social, como el idealismo de Hegel, se encuentra igual la categoría de substancia ética (*sittliche Substanz*) en referencia al Estado. Por lo demás, ¿hay repercusiones de Rousseau en Hegel? Parece difícil negarlo; en el *Contrat* el estado social altera la naturaleza del hombre, y el individuo por el pacto se convierte en parte de un todo mayor del que “de alguna manera recibe la vida y el ser” (*Du Contrat Social*, p. 381). Ahora bien, para Hegel el Estado es la realidad de la idea ética, en la cual el individuo tiene su libertad substancial en la medida en que lo reconoce como “su esencia y su fin”; por ello para el individuo el ser miembro del Estado es “su más alto deber” (*cf. pgf. 257 y 258 de las Grundlinien der Philosophie des*

C. *El individuo como súbdito y soberano*

A partir de la conformación de la voluntad general a través del pacto aparecen ciertas dimensiones individuales y sociales que Rousseau distingue con precisión. El acto de asociación produce un ser moral colectivo y otorga unidad, vida y voluntad al yo común. Se trata de la *República* (en la antigüedad *Ciudad*), que existe en lugar de los individuos y posee tantos miembros cuantos votos cuenta la asamblea. Este cuerpo político se llama *Estado* cuando es pasivo, y *Soberano* cuando es activo. Los asociados colectivamente tomados son el *pueblo*, *ciudadanos* en tanto particulares que participan de la autoridad soberana y súbditos en tanto sujetos a las leyes del Estado.<sup>274</sup> Rousseau aclara que el *status* de ciudadano inviste sólo al miembro de la república, mas no al súbdito de un reino.<sup>275</sup>

En el capítulo subsiguiente el autor explica la génesis y fundamento de la soberanía.<sup>276</sup> Cada individuo, asociándose consigo mismo, se compromete en un doble sentido: por un lado, como miembro del soberano hacia los particulares; por otro, como miembro del Estado hacia el soberano. Los individuos pactan con el yo común en el que su persona y sus derechos se vierten. Al hacerlo, surge la voluntad general, y el pueblo pasa a ser a la vez gobernante (soberano) y gobernado (Estado). En la *Lettre a d'Alembert*, Rousseau decía: “En una democracia, los súbditos y el soberano no son sino los mismos hombres considerados bajo diferentes respectos”.<sup>277</sup>

*Rechts* (Frankfurt, Suhrkamp, 1970). Sin perjuicio de todo ello, Raymond Polin lleva a cabo a lo largo del capítulo IV de su libro (“Communauté et totalité”) un ímprobo esfuerzo para alejar al ginebrino de lo que en el siglo XX se conocerá como *totalitarismo*; pero termina concluyendo que: “Rousseau ha escrito, hay que reconocerlo, las palabras y las fórmulas que han inspirado a los filósofos de la totalidad y que han servido de acta de bautismo del totalitarismo” (*La politique de la solitude. Essai sur Jean-Jacques Rousseau*, París, 1971, p. 170).

<sup>274</sup> Fetscher pone en relación la doble condición social de soberano/súbdito con la dualidad de la naturaleza del hombre. El individuo, signado por la materialidad, se encuentra llamado al aislamiento, y en tanto tal sólo podría constituir una mera agregación con otros individuos. La componente material es la que lo suma en el Estado como súbdito (subordinado). Pero su componente espiritual lo eleva por sobre la materia y el aislamiento individualista y lo convierte en miembro del soberano (*cf. op. cit.*, pp. 104 y 105).

<sup>275</sup> *Du Contrat Social*, p. 361-2.

<sup>276</sup> *Ibidem*, pp. 362-4.

<sup>277</sup> *Cfr.* p. 1447 de las “Notas y variantes” de la edición citada.

Ahora bien, si el súbdito en tanto tal se halla obligado frente a la voluntad del soberano, éste, sostiene Rousseau, no tiene obligación alguna hacia sí mismo. El soberano, agrega, sólo puede ser visto bajo un solo respecto; de suerte que se halla en el caso de un particular que contrata consigo mismo. La razón de esa afirmación debe buscarse en la naturaleza del contrato. En efecto, para la constitución del cuerpo político cada asociado enajenaba todos sus derechos, de suerte que no le cabía reclamar ya nada. Esto significa que no quedan frente al soberano otros sujetos cuyos títulos puedan oponerse a la voluntad general. Por ello el soberano no tiene obligación alguna, y no hay ley que no pueda derogar. Pero el súbdito, por el contrario, no posee títulos que obliguen al soberano.<sup>278</sup> Como consecuencia de tales premisas, Rousseau concluye que el soberano no puede tener un interés contrario al de los súbditos. Dado que el soberano no consiste sino en los individuos, entonces no es necesaria garantía alguna frente a la decisión soberana: “es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a sus miembros”.<sup>279</sup> En el seno del cuerpo político como voluntad decisoria activa el ser resulta idéntico al deber ser. Esto es, su voluntad es siempre justa. Los individuos pueden tener una voluntad particular disonante de la voluntad general. Pero tal posibilidad, cuya manifestación y consolidación acarrearía la ruina del cuerpo político (porque tornaría vano el contrato) debe ser sofocada con la fuerza;

<sup>278</sup> La vida misma de los individuos no es para Rousseau sino “un don condicional del Estado” (cfr. *Du Contrat Social*, p. 376). Como se ha visto hasta aquí, la naturaleza absoluta de la soberanía se desprende con necesidad de los principios mismos de Rousseau. Sobre este punto cfr. Grimsley, *op. cit.*, pp. 126 y ss.

<sup>279</sup> Así explica Juan M. Bargalló Cirio la afirmación de Rousseau: “Es en la ‘forma’, entendida al modo kantiano, donde reside la legitimidad de la vida social. Forma originaria del contrato, que requiere siquiera sea por una vez y para la instauración de la ley de las mayorías, la unanimidad de las voluntades individuales. Sobre esta base de una sociedad constituida por contrato y gobernada por leyes impersonales y generales se entiende que Rousseau sostenga que ‘la soberanía no tiene necesidad de dar ninguna garantía a los súbditos’” (Rousseau. *El estado de naturaleza y el romanticismo político*, Buenos Aires, 1952, pp. 102 y 103). Cfr. en el mismo sentido Labrousse, Roger, *Ensayo sobre el jacobinismo*, Tucumán, 1946: “Hay un criterio, efectivamente, que permite hacer la discriminación entre la ley justa y la ley injusta, entre la voluntad general y la voluntad colectiva o particular: pero es un criterio formal, que se refiere al modo de emitir las leyes, no al contenido de ellas. Es el siguiente: para que la voluntad sea reputada como general y, por tanto, justa, basta con que respete la igualdad de todos ante la ley y se niegue a enajenar la soberanía popular”, p. 53.

quien desobedezca a la voluntad general será constreñido al acatamiento: “se le forzará a ser libre”, termina Rousseau en célebre *dictum*.<sup>280</sup>

#### D. Libertad y autonomía

Por medio del contrato social se opera el paso de la libertad natural a la libertad civil. Para Rousseau esto equivale al tránsito de la condición de animal “estúpido y limitado” a la condición humana.<sup>281</sup> No se trata sólo de que gane la propiedad —convalidada por un título positivo— de lo que antes meramente poseía. Es que además, afirma Rousseau, el instinto cede a la justicia, el apetito al derecho, el impulso al deber. El individuo abandona la libertad del estado de naturaleza sin otros límites fuera de los señalados por la fuerza física y adquiere una libertad sólo limitada por la voluntad general. Es así como la esencia misma de la libertad civil implica la vigencia de la libertad moral. En efecto, la libertad moral consiste en no obedecer sino a la ley que uno se ha prescripto. Y en la voluntad general, como vimos, el individuo es parte del soberano que sanciona las leyes. Por ello Rousseau podrá afirmar que la libertad civil viene acompañada de la libertad moral (única capaz de hacer al hombre señor de sí mismo).

En conclusión, la libertad civil se basa en la libertad moral, y ésta a su vez consiste en la autonomía del individuo. El ciudadano, al ser su propio legislador, se obedece a sí mismo. El ideal de la libertad rousseauiana se

<sup>280</sup> La continuidad y acentuación de la dinámica absolutista manifestada por la monarquía de su tiempo —con el solo cambio de titularidad del rey al pueblo— no ha pasado inadvertida a muchos estudiosos de la teoría política de Rousseau (a título de ejemplos de la coincidencia de ese arco interpretativo *cf.* Jennings, Jeremy, “Rousseau, social contract and the modern Leviathan”, en David Boucher & Paul Kelly (eds.) *The social contract from Hobbes to Rawls*, Londres, 1994, pp. 116-117, y Frédéric Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, París, 1906, p. 304).

<sup>281</sup> En Rousseau, en efecto, el hombre en estado asocial se caracterizaba ante todo por la rusticidad, el aislamiento y las deficiencias intelectuales. En el *Ensayo sobre la desigualdad* se habla del hombre “torpe y estúpido”, “sin industria, sin habla, sin domicilio, sin guerra y sin vínculos [tampoco familiares o de pareja]”. Este hombre no era malvado, pero ello sólo en razón de no saber en qué consistían el bien y la virtud. Por su parte, el estado social perfecciona la inteligencia del individuo; pero, en la misma medida, deteriora la especie, tornando malvado al hombre (*cf.* *Discours*, parte I, *passim*). En el *Contrato* se afirma idéntica teoría. En efecto, estampa Rousseau en este capítulo VIII, el perfeccionamiento anejo a la vida social y política va de la mano con los abusos de la nueva condición, que a menudo degradan al individuo a un nivel más bajo aun que aquél que poseía en estado de naturaleza.



hace posible, pues, mediante la no heteronomía del mando político. Ella radica ante todo, precisamente, en la asunción por los individuos de la función legislatora.

### 3. *El acto de soberanía*

El Estado exige una fuerza universal y compulsiva que mueva y disponga cada parte del modo más conveniente al todo, dice Rousseau. Así como la naturaleza otorga al hombre un poder absoluto sobre sus miembros, así el pacto da al cuerpo político un poder absoluto sobre los suyos. Y ese poder, dirigido por la voluntad general, lleva el nombre de soberanía (*souveraineté*).<sup>282</sup>

La voluntad general es siempre recta y sus estipulaciones resultan obligatorias por el hecho de que generan compromisos recíprocos. De allí que al cumplir sus mandatos “no se puede trabajar por los demás sin hacerlo también por uno mismo”, afirma Rousseau. Ahora bien, para ser verdaderamente tal, la voluntad general debe serlo tanto en su objeto cuanto en su esencia. Esto significa, por un lado, que debe *originarse en todos* (los ciudadanos); pero, por otro lado, implica también que debe *aplicarse a todos*. Ella no puede dirigirse a un objeto, hecho u hombre en particular, so pena de perder su rectitud. En efecto, todo acto de soberanía (como auténtico acto de la voluntad general) debe obligar o favorecer a todos los ciudadanos. Se trata de una convención del todo sobre cada uno de sus miembros, contrariamente al nombramiento de un jefe, el discernimiento de un honor o la imposición de una pena; éstos son los actos propios del magistrado, que miran un interés u obligación particular. A diferencia de los actos de gobierno, aquéllos de la voluntad general se refieren a los compromisos recíprocos que funden a las partes en el todo. Si los súbditos se hallan sujetos sólo a tales convenciones, concluye, entonces es que no obedecen sino a su propia voluntad.<sup>283</sup>

En el capítulo sobre la ley se amplía lo planteado *supra*. La igualitaria enajenación de derechos conforma un todo homogéneo autolegislator. En la ley, acto por excelencia de la voluntad general, el pueblo como un todo estatuye sobre el pueblo como un todo, aunque en uno y otro caso bajo diversos respectos (*v. gr.*, como soberano y como Estado). Pero si la ley esta-

<sup>282</sup> Soberanía es la voluntad que determina la forma y la existencia del Estado como tal. Y la soberanía sólo puede tener por titular al pueblo, entendido como la totalidad de los miembros del cuerpo político con derechos de ciudadanía plena, sintetiza Fetscher (*cfi. op. cit.*, p. 146).

<sup>283</sup> *Du Contrat Social*, pp. 372-375.

tuyera sobre una parte, se crearía una dicotomía entre, dice Rousseau, “dos seres separados”: la parte por un lado, y el todo menos esa parte (es decir, otra parte) por el otro. En ese caso el pueblo ya no legislaría sobre sí mismo, y desaparecería la autonomía del individuo —que es integrante del soberano legislador—. Rousseau aclara enseguida que al hablar del objeto de la ley como general está entendiendo a los individuos colectivamente y las acciones como abstractas. En consecuencia, la ley puede otorgar privilegios o incluso determinar un régimen real con sucesión hereditaria, mas sin designar a los individuos que ostentarán tales títulos. Y será llamado “República”, concluye Rousseau, todo Estado así regido por leyes.<sup>284</sup> Ahora bien, es un principio del ginebrino el que la función soberana, abocada al ejercicio legislativo, no puede ser representada. La soberanía no admite la representación por el hecho de que no puede ser alienada.<sup>285</sup> En efecto, ella consiste esencialmente en la voluntad general y ésta no se representa, puesto que si no es ella misma entonces ya es otra. De allí que los diputados del pueblo no sean representantes, sino comisarios (*commissaires*) sujetos a la ratificación del pueblo (su mandante).

Pero si en el poder legislativo el pueblo no admitirá representantes (excepto como comisarios), por el contrario puede y debe ser representado en la función de gobierno, llamada “ejecutiva” por Rousseau (expresión explicable a partir de la idea del autor de que la función ejecutiva “sólo es la fuerza aplicada a la ley”).<sup>286</sup> Los actos del gobierno se refieren a materias y circunstancias particulares, razón por la cual, por principio, no serían nunca de resorte del soberano. Ahora bien, el gobierno no debe ser confundido con el soberano; en realidad, el gobierno es mero ministro de la voluntad general, a la manera de un cuerpo intermedio que vincula a los súbditos

<sup>284</sup> *Ibidem*, pp. 378 y 379. El pacto social exige que el pueblo sea reconocido como soberano. Para ser legítimo, el gobierno no debe confundirse con el soberano, sino que debe ser su ministro: entonces la monarquía misma es república (*Du Contrat Social*, p. 380). Por el contrario, si el príncipe deja de administrar según las leyes emanadas de la voluntad general, quiebra el pacto social, deviene usurpador y se erige en déspota (y tirano) de unos súbditos ya no obligados sino sólo forzados a obedecer (*Du Contrat Social*, p. 422).

<sup>285</sup> *Cfr.* el establecimiento de este principio en p. 368.

<sup>286</sup> *Du Contrat Social*, pp. 429 y 430. El editor Derathé considera que el rechazo de la representación en Rousseau no es absoluto, habida cuenta de que en *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* se admite la figura del representante sujeto a mandato imperativo (ed. citada, pp. 1488 y 1489). Creemos que este texto del mismo *Contrato Social* manifiesta la admisión por Rousseau de esa forma (u otras cercanas) de representación política.

con el soberano. Los miembros de este cuerpo son llamados “magistrados” o “reyes”, y el cuerpo en tanto tal es llamado “príncipe”. Sus funciones dependen enteramente del soberano, que puede limitar o modificar su poder. Técnicamente hablando (Rousseau así lo hace), su empleo es una *comisión*, que ejercen en nombre del soberano.<sup>287</sup>

#### 4. *El soberano y sus funciones*

El principio de la vida política se halla en la autoridad soberana. Ella es al cuerpo político lo que el corazón es al cuerpo orgánico. Un hombre puede sobrevivir sin el uso de su razón; pero tan pronto como el corazón cesa de latir, muere. Ese principio de continuidad del Estado no radica en los efectos propios de los actos del soberano, es decir en las leyes, sino en el poder legislativo cuyo titular es el soberano. Si la ley de ayer obliga aún hoy es porque el soberano, al no derogarla, tácitamente la sigue poniendo en vigor.<sup>288</sup>

La fuerza del soberano radica en el Poder Legislativo, y la acción propia del soberano es la sanción de la ley. Éste, entonces, resulta ser el acto por antonomasia de la voluntad general. Pero para que comparezca la voluntad general es necesario que el pueblo entero se halle reunido en asamblea. A la dificultad de reunir semejante masa de ciudadanos Rousseau opone el ejemplo de Roma en tiempos del Imperio, así como el de los antiguos francos. Las asambleas no sólo deberán reunirse en circunstancias extraordinarias —para atender los casos imprevistos— sino también a tiempos regulares y de acuerdo con lo estipulado por ley por el mismo soberano. Ahora bien, cuando el pueblo así se reúne, “toda jurisdicción del gobierno cesa, el poder ejecutivo se suspende y la persona del último ciudadano es tan sagrada e inviolable como la del primer magistrado, porque donde se encuentra el representado ya no hay más representantes”.<sup>289</sup>

La relación del soberano con el Poder Ejecutivo constituye un tema complejo en Rousseau. Ante todo, es un principio que el ejercicio del Ejecutivo, que opera a través de actos particulares, resulta intrínsecamente ajeno a la acción de la voluntad general, que opera a través de la ley. So pena de caer en el marasmo de confundir el derecho con el hecho y así desnaturalizar el cuerpo político, jamás el soberano debe tener en sus manos el ejecutivo.<sup>290</sup> Además, y de acuerdo con todas sus premisas, no hay (ni sería pensable) un

<sup>287</sup> *Du Contrat Social*, pp. 395 y 396.

<sup>288</sup> *Ibidem*, pp. 424 y 425.

<sup>289</sup> *Ibidem*, pp. 427 y 428.

<sup>290</sup> *Cfr.* en el mismo sentido *Du Contrat Social*, p. 404.

*pactum subjectionis* entre el pueblo (el soberano) y el príncipe (su comisario): “es absurdo que el soberano se dé un superior”.<sup>291</sup>

Pero, por otra parte, gracias a “una de esas sorprendentes propiedades de los cuerpos políticos, por las cuales él concilia operaciones contradictorias en apariencia”, el soberano ejecuta un acto de gobierno (con un objeto particular) y nombra a quienes ejercerán el Poder Ejecutivo.<sup>292</sup> Se trata de una conversión súbita de la soberanía en democracia: que tras haber estatuido la ley según la cual se organizará el gobierno, en un segundo acto nombra a sus integrantes. Tal es, acota Rousseau, la ventaja de la forma democrática: puede ser instituida por un acto directo de la voluntad general.<sup>293</sup>

Haciendo pie en el L. III, capítulo XV,<sup>294</sup> pasaje en que Rousseau había agrupado las principales funciones desempeñadas por el soberano, estaremos en condiciones de hacer la síntesis respectiva. El acto soberano por excelencia es la ley. En efecto, la ley es expresión de la voluntad general y la legislación es la función propia y específica del soberano. En cuanto al proceso de su sanción, la elaboración de la ley puede correr por cuenta del soberano mismo, reunido en asamblea multitudinaria, o también puede ser debatida por representantes del pueblo (entendidos como representantes no libres), pero a condición de que la decisión final sobre la sanción legislativa la tome el soberano, en un acto de ratificación. Ahora bien, junto a las funciones legislativas (ejercidas por sí o comisarialmente), Rousseau, como se acaba de ver, atribuye al soberano la elección de los gobernantes. Y concede a esta elección o designación de los magistrados del ejecutivo la naturaleza de un acto de *gobierno*. Así pues, el soberano, en nuestro autor, ante todo *legisla*; pero, asimismo, *gobierna* en el acto de designación del príncipe.

### 5. *Identidad y subordinación*

Así como el soberano *gobierna al designar* al ejecutivo y *legisla al ratificar* lo eventualmente dispuesto por sus representantes, también acata el papel de guía desempeñado por el legislador —sobre todo el constituyente—. Las expresiones de Rousseau resultan muy gráficas respecto de la dependencia en que el soberano se halla de ese guía paradigmático. Los asociados mismos son quienes deben reglar las condiciones de la vida en común. Ahora bien,

<sup>291</sup> *Ibidem*, pp. 432.

<sup>292</sup> En efecto, elegir a los jefes es siempre en Rousseau una función de gobierno (*efr. Du Contrat Social*, p. 442)

<sup>293</sup> *Ibidem*, pp. 433 y 434.

<sup>294</sup> *Ibidem*, pp. 429 y 430.

la posibilidad de una inspiración súbita que genere un acuerdo espontáneo parece ilusoria a Rousseau. Y pone en duda que la “multitud ciega” (la cual a menudo no sabe lo que quiere, ya que rara vez sabe lo que le conviene) esté preparada para una tarea tan delicada y compleja como la legislación. Es cierto, agrega, que el pueblo siempre quiere el bien; pero no siempre ve dónde éste se halla. La voluntad general debe ser, con todo, esclarecida por quien sabe guiarse por la razón y rechazar la seducción de los intereses particulares. He allí la necesidad del legislador. Éste no es ni magistrado ni soberano; ostenta una función constituyente que no entra en la Constitución. No posee facultades para gobernar; pero sí la misión de redactar las leyes que luego serán sometidas a la ratificación del pueblo soberano. Estos hombres iluminados invocan a los dioses a fin de que los ciudadanos obedezcan dócilmente las disposiciones legales que llevan a la felicidad pública. La educación política del pueblo proviene de las leyes; luego, mal podría la prudencia del pueblo constituirse en causa de las buenas leyes, siendo que en realidad su sabiduría cívica advendrá como efecto de la educación, remata Rousseau. Tal la pintura del “grande y poderoso genio”, guía persuasivo y paternal de un pueblo que no alcanza a comprenderlo.<sup>295</sup>

## 6. *Identidad y gobierno democrático*

La noción de democracia del *Contrato Social*, tanto en su posibilidad de realización efectiva cuanto en sus principios ideales, dista del tipo schmittiano que ha dirigido nuestra investigación hacia el ginebrino.

Ante todo, debe retenerse el principio ya afirmado por Rousseau sobre la ilicitud de que quien hace la ley sea quien la ejecute, esto es, el veto rousseauiano a la reunión en una misma mano del gobierno y la legislación. Ahora bien, tratando formalmente el tema de la democracia, tras reiterar el principio de marras, Rousseau reconoce la imposibilidad de que el pueblo pueda estar permanentemente reunido en asamblea, y señala que la creación de funciones comisariales desvirtuaría inevitablemente el régimen (es decir que una democracia conducida por comisarios dejaría de ser democracia). Por ello cabe afirmar, “tomando el término en el rigor de la acepción, [que] jamás ha existido verdadera democracia, ni existirá nunca”. Las condiciones fácticas (pequeñez del Estado, igualdad socioeconómica) unidas a las exigencias morales requeridas (austeridad, constancia, patriotismo, coraje) hacen que Rousseau exclame en referencia a la auténtica democracia: “un gobierno tan perfecto no conviene a hombres”. La razón de ellos

<sup>295</sup> *Ibidem*, pp. 381-384.

estriba en que, como él mismo lo había afirmado poco antes, un pueblo que se gobernase a sí mismo con justicia no tendría necesidad de gobierno.<sup>296</sup>

Lo hasta aquí dicho sobre la democracia no impide que queden firmes en Rousseau algunas conclusiones sobre las ventajas del gobierno de muchos sobre el gobierno de uno. En efecto, el magistrado tiene tres voluntades: la suya individual, que atiende a su interés individual; la suya como parte del gobierno, que atiende a la ventaja de ese cuerpo, y por último la voluntad general, que mira al interés común.<sup>297</sup> Ahora bien, si el gobernante es una sola persona, las dos primeras voluntades se funden en una y el gobierno adquiere la máxima intensidad, lo cual conspira contra la vigencia de los intereses comunes, es decir, contra la supremacía del soberano.<sup>298</sup> Este juicio se confirma con el tratamiento que Rousseau hace de la monarquía. Se trata de la forma de gobierno que posee más vigor y ejecutividad; pero, asimismo, de aquella que no tiene por objetivo la felicidad pública y en la que “la fuerza de la administración se vuelve sin cesar en perjuicio del Estado”.<sup>299</sup> De acuerdo entonces con el principio de proporción al que el autor recurre a menudo, conviene que el número de los miembros del cuerpo de gobierno se acerque lo más posible al de los miembros del soberano. De tal suerte en los Estados libres, al contrario de lo que ocurre en las monarquías, las fuerzas públicas se propendrán la utilidad común. He allí la principal razón de conveniencia que, frente a la monarquía, hace preferible la democracia (entendida como una forma en que el número de los magistrados no se halla en una proporción ínfima respecto de los miembros del soberano).<sup>300</sup>

<sup>296</sup> *Cfr.* L. III, capítulo IV, *passim*. En el último juicio citado se puede ver la explícita resolución de la necesidad del poder político (y, *a fortiori*, de la política misma) en la necesidad de conjurar daños o superar deficiencias (morales). Este juicio se corresponde con el ya citado del *Ensayo sobre la desigualdad* (p. 178 de la ed. utilizada).

<sup>297</sup> En Rousseau aparece asimismo la vinculación amor propio/fin particular y amor de sí/fin general. El *amor propio* constituye el fundamento de la voluntad particular; a su vez, la multiplicación de voluntades particulares, tendiendo a fines también particulares, origina la *voluntad de todos*. Por el contrario, la intención del fin general movida por el *amor de sí* origina la *voluntad general* (sobre el tema *cfr.* Mondolfo, Rodolfo, *Rousseau y la conciencia moderna*, Buenos Aires, 1967, pp. 76-79).

<sup>298</sup> *Du Contrat Social*, L. III, cap. II, *passim*.

<sup>299</sup> *Ibidem*, p. 409.

<sup>300</sup> *Ibidem*, pp. 409, 410 y 413-415. Tales formas con magistratura no autocrática no serán, pues, democracias (directas) sino tipos de aristocracia (sobre las preferencias de Rousseau respecto de las formas de gobierno, *cfr.* Grimsley, *op. cit.*, pp. 139-141). Todo lo cual no obsta para que la monarquía convenga a los Estados grandes; y que una serie de circunstancias temperamentales y climáticas condicionen y expliquen la

### 7. *El sentido de la identidad en Rousseau*

A tenor de los desarrollos hasta aquí esbozados, surge la cuestión de la recta intelección de la doctrina rousseauiana de la identidad entre gobernantes y gobernados.

En primer lugar, debe descartarse tal identidad si se le entiende en sentido estricto. Es decir, en Rousseau (por lo menos en el texto del *Contrato*) no se reconoce ni la posibilidad ni la conveniencia (que sufre un veto deóntico) de que el pueblo, los ciudadanos, el soberano en suma, *gobiernen*. El gobierno debe ser ejercido por magistrados —si bien comisionados a tal efecto—. Así pues, el pueblo *legisla*. Conviene que lo haga por sí, aunque le es lícito hacerlo por comisarios —si bien sus decisiones deberán ser *ratificadas* por la asamblea *in toto*—. Con todo, y tal como reza el capítulo sobre el legislador, el soberano, aunque por principio quiere el bien general, a menudo no sabe en qué consiste concretamente ese bien. Para esclarecerlo y guiarlo se hace necesaria entonces la figura del legislador. Por último, el soberano *elige* a los miembros del gobierno (acto que, para Rousseau, es de naturaleza gubernativa).

Bajo esa perspectiva creemos debe entenderse la afirmación de Rousseau de que “súbdito” (*sujet*) y “soberano” (*souverain*) son términos correlativos cuya significación se aúna en el de “ciudadano (*citoyen*)”.<sup>301</sup> En cuanto a la voluntad general, ella se manifiesta a través del sufragio libre del pueblo.<sup>302</sup> Es en el voto mayoritario, eligiendo o ratificando (lo propuesto por comisarios, por ejemplo), donde aparece la voluntad general como primera fuente de la obligación política.<sup>303</sup>

conformación de diversas formas de régimen en diversas latitudes y pueblos, según afirma Rousseau a lo largo de esas mismas páginas. En cualquier caso, el ideal legitimante del pacto social puede operar bajo diversas formas de régimen (*cf.* Moreau, *op. cit.*, p. 213).

<sup>301</sup> *Du Contrat Social*, p. 427.

<sup>302</sup> *Ibidem*, p. 383. *Cf.*, al respecto, Grimsley, *op. cit.*, p. 135.

<sup>303</sup> La regla de la mayoría supone el previo acuerdo unánime del pacto. Sobre tal base el sufragio opera cual método propio de concreción de la voluntad general (*cf.* Moreau, *op. cit.*, pp. 184 y 185). Respecto de los efectos prácticos de la identificación del dictamen la voluntad general con el pronunciamiento de la mayoría. *Cf.* Lemaitre, *op. cit.*, pp. 237 y 238.

### III. LAS OBJECIONES DE LA TEORÍA DEL ESTADO LIBERAL CONTEMPORÁNEA A LA PRETENSIÓN IDENTITARIA: MARTIN KRIELE

#### 1. *Introducción*

En el texto anteriormente citado,<sup>304</sup> Schmitt hacía ya una acotación que reviste en esta cuestión la mayor importancia. Más allá de las impostaciones ideológicas, se da en la democracia una inevitable diferencia efectiva (*sachliche*) entre gobernantes y gobernados. No podría ser de otra manera: tales diferencias permanecerán hasta que el Estado democrático sea un Estado, ya que (en la realidad política) no pueden suprimirse,<sup>305</sup> concluye Schmitt. Como se ha visto al tratar de Rousseau, el propio introductor de la democracia de identidad no deja de columbrar a pesar de las exigencias ideales del principio que propugna la necesidad objetiva de la distinción entre gobernantes y gobernados.

Cabe hacerse entonces una pregunta fundamental, que admitiría dos formulaciones posibles. La primera posibilidad de formulación consistiría en inquirir si la interpretación *radical* de la posición de Rousseau es teóricamente aceptable; es decir, si acaso no es conceptualmente contradictoria una forma de mando político en que quienes obedecen sean quienes manden, de suerte que cada miembro del Estado sólo siga su propia voluntad en todo momento. La segunda posibilidad consistiría en inquirir si es posible que existan sociedades políticas donde quienes manden se identifiquen con quienes obedecen. El contemporáneo teórico del Estado Martin Kriele nos ayudará a comenzar a dilucidar esta cuestión, sobre todo bajo su segunda formulación.

#### 2. *Las objeciones de Kriele*

En *Einführung in die Staatslehre*<sup>306</sup> Kriele se enfrenta con las posiciones democratistas inspiradas en Rousseau y analiza la idea de identidad que nos ocupa.

En primer término, Kriele clarifica la noción de autogobierno (*Selbstbeherrschung*). Éste no significa ausencia de ley, ni de la imposición de la ley a los ciudadanos. En efecto, el autogobierno comporta la posibilidad de que la ley, que ha sido consensuada por la comunidad, se imponga efectivamente

<sup>304</sup> *Verfassungslehre*, Berlín, 1993, p. 234.

<sup>305</sup> *Ibidem*, pp. 236 y 237.

<sup>306</sup> Hamburg, 1975, pp. 244 y ss.



a las voluntades que en un momento dado la nieguen. En tanto es *gobierno*, el autogobierno no significa prevalencia de toda voluntad actual de los individuos (la libertad del “estado de naturaleza”), sino que presupone la ley general que representa el acuerdo comunitario, remata Kriele. Con tal de que la imposición por otros (*Fremddurchsetzung*) haya sido aprobada previamente, tal imposición no es contradictoria con la autodeterminación de los ciudadanos.

Lo analizado hasta aquí permite a Kriele un juicio coincidente en lo esencial con lo afirmado por Schmitt respecto de la potencial deriva dictatorial del democratismo: la democracia de identidad no es contradictoria con la ausencia de libertad; es más, ha estado unida a menudo a regímenes en que ella fue eliminada, como la Ginebra de Calvino o las colonias americanas calvinistas. De hecho, un poco más adelante Kriele estudiará la democracia de consejos, que él considera concreción histórica de la mayor identidad posible fácticamente en un Estado, y su desemboque en la dictadura marxista del proletariado (nominalmente “soviética”, es decir, de consejos).<sup>307</sup>

Particular interés tienen para nosotros las objeciones enderezadas por Kriele contra la afirmación rousseauiana según la cual la democracia presupone un Estado muy pequeño en el que el pueblo pueda reunirse fácilmente y los ciudadanos se conozcan entre sí. La cuestión radica precisamente en si, en tales casos, *toda la comunidad ejerce el mando*.<sup>308</sup> A esto responde nuestro autor:

- a) Rara vez “todos” son todos: faltan los ancianos, los enfermos, los ausentes del país, los presos, los niños, etcétera, quienes son representados por los presentes en la asamblea.
- b) Las alternativas en juego a menudo deben ser reducidas a opciones que admitan un “sí” o un “no”, un “esto” o un “aquello”, por toda respuesta, siendo que las problemáticas político-prudenciales poseen una naturaleza compleja y matizada. Ahora bien, quien formula la pregunta ejerce un incuestionable poder sobre los demás. Y no puede pensarse en eliminar sistemáticamente aquella función que en las deliberaciones establece los términos de la elección.

<sup>307</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>308</sup> *Cfr. Contrato social*, l. III, cap. IV. Tantas —además de las citadas por Kriele— eran las condiciones exigidas por Rousseau para la existencia de una democracia que el propio Ginebrino termina reconociendo: “Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres” (*id.*).

- c) El pueblo sólo puede reunirse en cierto tiempo y con ciertos intervalos; luego, los asuntos urgentes deberán necesariamente ser resueltos por representantes.
- d) Dada la dificultad de conformar a todos los pareceres, a menudo deberá recurrirse a la regla de la mayoría, la cual supone una o más minorías con posiciones encontradas. Estaríamos ante una “identidad indirecta”.
- e) La regla de la mayoría no es la única sobre la que descansa el funcionamiento de una asamblea. Resulta imperativo acordar también toda una serie de reglas procedimentales indispensables. Ahora bien, si el acuerdo sobre ellas supone el recurso a la identidad indirecta, nos hallamos ya muy lejos de la democracia de identidad postulada.
- f) Las leyes obligan a las generaciones futuras. La perfecta identidad exigiría que los jóvenes, al llegar a la adultez, sometieran todas las leyes a su arbitrio. Pero esto requeriría una serie de acuerdos previos acerca de las mayorías necesarias, y una serie de procedimientos que cabe llamar imposibles.
- g) Las leyes deben ser interpretadas. Luego, la asamblea debería fungir de tribunal para todas las sentencias judiciales, so pena de hacer ilusoria la identidad.
- h) Si todo esto es válido para comunidades pequeñísimas, tanto más lo será, *a fortiori*, para aquellas —la mayoría históricamente, y la totalidad hoy en día— que poseen dimensiones mayores.

Hasta aquí, Martin Kriele, buscando mostrar con un ejemplo extremo (“*die idealtypische Kleindemokratie*”) que la democracia no excluye la representación; antes al contrario, la exige, en tanto forma de *gobierno* político. En lo que a nosotros interesa, esto equivale a decir que también en la democracia ideal se dará la diferenciación entre gobernantes y gobernados.

Acudamos al aristotelismo tomista para echar una mirada esencial que complete tal conclusión desde el punto de vista de la naturaleza de la relación en que el poder consiste.

#### IV. EL MANDO Y LA OBEDIENCIA EN LA PERSPECTIVA DE TOMÁS DE AQUINO

##### 1. *El poder como relación*

###### A. *Norma y acto de imperio*

En la *Suma Teológica*, I-IIae., cuestión 90, artículo 1, Tomás de Aquino se pregunta si la ley es de la razón, y en qué sentido lo es. Resulta pertinente que nos ocupemos aquí de la norma, ya que ella consiste en un mandato, y las normas —como el conjunto del ordenamiento jurídico— constituyen el núcleo vertebral de las relaciones de subordinación que se dan en una comunidad política.

En línea con lo últimamente dicho, el Aquinate sindic a ley como racional precisamente por el hecho de consistir en un acto de imperio, y el imperio, como ha establecido antes (I-IIae., cuestión 17), pertenece formal y principalmente a la razón práctica, cuya tarea es conducir (en el sentido de ordenar al fin) la praxis. Ahora bien, este mandato que es la norma tiene dos modos de existencia, aclara Santo Tomás en ese artículo al responder una objeción. Dado que ella es cierta regla y medida, se da de un modo en lo mensurante y regulante, y de otro modo en lo mensurado y regulado. En este último caso la norma existe no esencialmente —en el sentido de en sí misma considerada (*per prius*)— sino casi participadamente (*per posterius*). Enseguida, en respuesta a la siguiente objeción, el Aquinate señala que la norma no es el acto de la razón, es decir, no se identifica con la facultad de quien manda ni tampoco con el acto originado en esa facultad, sino que consiste en algo constituido por un acto de la razón, es decir, en un “*opus rationis*”. Será, pues, una obra de la razón práctica, es decir, una proposición universal de la razón práctica ordenada a la dirección del obrar (como causa formal extrínseca o ejemplar).

A partir de este texto trataremos de explicar por qué cabe hablar de bipolaridad esencial en la realidad y en el concepto de poder, tal como esa bipolaridad fue afirmada por el aristotélico Tomás de Aquino.

Ante todo, una puntualización. Nuestra investigación busca echar luz sobre la noción de poder político según la doctrina que creemos mejor puede dar cuenta de los elementos o escorzos que otras han detectado de modo parcial, y que mejor puede dar cuenta de la realidad empírico-histórica misma. Esa doctrina es la filosofía política del Estagirita, tal como fue cultivada —sin desnaturalización alguna en sus grandes principios— por la escuela jusnaturalista clásica desde el siglo XIII hasta nuestros días. Ahora bien, la concepción del mando como participación del precepto regulador en la razón del regulado por él, tal como la plantea Santo Tomás, ¿es de raigambre aristotélica?, ¿puede atribuirse lícitamente el núcleo de esta concepción tomista de Aristóteles? La respuesta, también en este caso, debe ser afirmativa. En efecto, la pretensión de hablar de una filosofía práctica y política que se continúa en lo esencial en la tradición de la escolástica se comprueba en este punto como en otros. Hemos estudiado en otra parte la concepción

racional-participativa del mando en Aristóteles y su recepción y elaboración por Santo Tomás, y a ese trabajo remitimos.<sup>309</sup> Vayamos pues a la cuestión misma que ahora nos ocupa.

### B. Mando y obediencia como relación

El quicio de la naturaleza bipolar del poder se dirime tal vez en derredor de la determinación de los términos que entran en danza cuando se hace efectivo un acto de mando (es decir, cuando se obedece un mandato). Según ha apuntado Santo Tomás, el resultado del acto de imperio, en sí mismo considerado, existe como un *opus rationis*, como una proposición normativa emanada de la razón práctica. Considerada en sí misma, la norma, o el contenido preceptivo del acto de imperio, o el mando en su polo regulante, no es una substancia real sino un ente de razón, una verdad práctico-normativa que se irradia y participa como precepto obligatorio en el espíritu de sus destinatarios.

Se verifica, entonces, una relación que es en parte de razón y en parte real.<sup>310</sup> Es de razón mirada desde la norma, ya que ésta no se constituye ni modifica ni denomina como tal norma por el hecho de informar una conducta.<sup>311</sup> Pero la relación es real si se le considera desde la conducta normada, ya que ésta sí se constituye, modifica y denomina a partir de su adecua-

<sup>309</sup> Cfr. *La racionalidad de la ley*, Buenos Aires, 1995, esp. caps. I, II, III y V.

<sup>310</sup> La relación real es uno de los diez predicamentos; la relación de razón se opone a ella precisamente por no constituir una realidad exterior al intelecto (“ens rationis dividitur contra ens divisum per decem predicamenta, ut patet V *Metaphysicorum*”, dice Tomás en *De Potentia*, cuestión 7 art. 9 cuerpo).

<sup>311</sup> La apretada síntesis de Guido Soaje Ramos nos introduce en el tema de los elementos de la relación, con específica referencia a la llamada relación real: “los ‘elementos’ de la relación son: un sujeto, un término, el fundamento y la relación misma. El *sujeto* es común a todo accidente; en el caso de la relación, es aquello que es informado y denominado por la relación. Por ejemplo, en la relación de paternidad el sujeto es el padre, el cual no sólo es sujeto por ser *informado* por la relación (todo accidente informa a su sujeto de inherencia), sino que además este hombre que es el padre es *denominado* precisamente padre por ser el sujeto de la relación. El *término* es aquello a lo cual apunta y en lo cual se detiene, por así decir, el respecto en que consiste la relación —en la paternidad, el término es el hijo—. Del fundamento la relación tiene especificidad como de la causa y el principio especificante. Del término, como de lo que completa y termina la relación de especificación; por ejemplo, la relación de paternidad se especifica por la generación que es el fundamento, en orden al hijo que es el término”. Por el contrario, “en el caso de la relación de razón, se da un *ordo, habitudo*, un respecto de uno a otro que es atribuido al sujeto de la relación de razón sólo por la consideración de la

ción al modelo o ejemplar que la regula. La relación de mando y obediencia es una especie del género de las relaciones mixtas (“*non ex aequo*”, para Santo Tomás), en las cuales la relación entre sujeto y término es real sólo en uno de los sentidos, pero de razón en el otro.<sup>312</sup> Tal es el caso de la relación entre el objeto y la sensación, o entre la realidad objetiva y la proposición que expresa un juicio veritativo.<sup>313</sup> La verdad del juicio depende de su adecuación a la realidad, y no a la inversa. De idéntica manera, la rectitud (el carácter de normado) del acto se dice en relación a la norma; ésta constituye (determina), modifica y denomina al acto como tal especie de acto. Pero no se verifica la relación contraria: la norma, considerada en sí misma, no se constituye porque un acto se conmensure a ella. Se trata de una subespecie de las relaciones llamadas por el Aquinate *secundum mensurationem esse et veritatis*.<sup>314</sup>

### C. La relación de mando y la obediencia y la bipolaridad del poder

Esta concepción tomista seguramente esclarece desde el punto de vista de las ultimidades metafísicas el argumento f) de Kriele y, más en general, nuestra afirmación de la nota de esencial bipolaridad del poder político.

En primer lugar, resulta inverificable que todos los miembros de una comunidad política manden —al mismo tiempo—. El pensamiento realista de Aristóteles nos provee una indicación a este respecto que no debe desechar a la ligera. Cuando perfila la república ideal, tras sostener la imposibilidad de que algunos hombres sean tan evidentemente superiores a otros como los dioses lo son a los hombres, de suerte que se imponga la obligación de concederles el poder en forma permanente, y tras agregar que, entonces, la justicia exige otorgar la igualdad a los iguales —es decir, la participación en el poder político—; Aristóteles, con todo, no deja de aclarar: “Pero que los

mente, sin que esa relación ponga algo real en el sujeto mismo” (*El grupo social*, Buenos Aires, mimeo, 1969, pp. 15 y 16)

<sup>312</sup> Sobre las relaciones mixtas, *cf.*: Krempel, A., *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, París, 1952, capítulo XXII. Allí, el exégeta las caracteriza específicamente por la dependencia unilateral (*scibile enim non dependet a scientia, sed e converso*), y las subsume bajo las relaciones “dinámicas”.

<sup>313</sup> “Sed scibile non refertur ad scientiam per relationem quae in ipso realiter sit, sed potius per relationem scientiae ad ipsum, ut patet per Philosophum, V *Metaphysicorum*”. (*De Potentia*, cuestión 7, artículo 10, *sed contra* 2; *cf.* en el mismo sentido, artículo 11, cuerpo).

<sup>314</sup> *In Metaphysicorum*, V, 17, núm. 3. Sobre el tema de la relación en Santo Tomás *cf.*: los comentarios de Cornelio Fabro en su *Compendio de metafísica*, trad. de H. Aguer *et al.*, Buenos Aires, s.f., pp. 163 y ss.

gobernantes deban ser distintos de los gobernados, es incontestable. Cómo, pues, será eso (la alternancia) y cómo participarán, es necesario que lo estudie el legislador”.<sup>315</sup>

Ahora bien, existe una razón más profunda para afirmar la bipolaridad del poder. En efecto, aun cuando pudiese darse (¿por muy corto tiempo...?) que todos los miembros se sentasen en una asamblea legislativa, gubernativa y judicial y no hicieran más que ejercer el poder, con todo, las normas no dejarían de ser un *alterum* respecto de sus voluntades. Nunca desaparecería —incluso en el modelo ideal de imposible concreción duradera que acabamos de imaginar— el carácter heterónimo del orden normativo respecto de las voluntades actuales de los miembros. No es necesario recurrir a la realidad normal —que muestran gobernantes y gobernados a lo largo de toda la Historia—; tampoco a la idea de un soberano absoluto, “que no pacta” con el resto de la comunidad (Hobbes), a la que le impone desde fuera su voluntad. También en el caso de una comunidad cuyo poder sea ampliamente participativo y consensuado nos hallaríamos frente a un entramado jurídico que existe como orden normativo frente a la voluntad actual de los miembros de la comunidad. A propósito de esto, y como ejemplo de lo que se quiere significar, viene a cuento la afirmación tomista referida al rey en tanto árbitro supremo del poder coactivo. El príncipe, recuerda el Aquinate, se halla sujeto a la fuerza vinculante de la norma (*vis directiva*), la cual es obligatoria también para él. Y para ello no es óbice que nadie pueda forzarlo (por tratarse de quien justamente controla por entero los resortes coactivos), ya que el imperio de la norma alcanza a todos los miembros de la comunidad.<sup>316</sup>

Dada la naturaleza de los mandatos que rigen un Estado, y aún contando con la posibilidad ilusoria de erigir a todos sus habitantes en gobernantes, la bipolaridad del poder político resulta inadmisibles, en tanto, precisamente, tal bipolaridad comporta una nota esencialmente constitutiva del poder político. En efecto, “la exterioridad de la imposición” (para decirlo con Kriele) resulta inevitable, pues el orden de proposiciones normativas universales que estructuran las relaciones de subordinación social constituye un modelo de las conductas, que se erige como una medida vigente de la *praxis*, pero una medida en sí misma independiente de las voluntades actuales cuyos actos informa. Y la revisión y mutación total y constante de ese orden contradiría las posibilidades mismas de existencia de cualquier sociedad —y, en particular, de la sociedad política—.

<sup>315</sup> *Política*, 1332 b 33-35.

<sup>316</sup> *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 5, ad 3m.

#### D. Corolario: *poder social y obediencia*

La esencial bipolaridad de la realidad del poder social y político lleva, como corolario, a la afirmación de que no hay poder sin obediencia. Estudiemos, pues, la naturaleza de la obediencia al superior jerárquico dentro de un grupo social tal como la plantea Tomás de Aquino, quien sirve de guía en este punto.

### 2. *La obediencia*

#### A. *El tema de la obediencia. Introducción*

##### a. *La obediencia como parte de la justicia*

La obediencia, para el Aquinate, constituye una parte potencial de la justicia. Son partes potenciales de una virtud las mismas adjuntas ordenadas a ciertos actos (o materias) secundarios, partes que no poseen la misma potencia de la virtud principal.<sup>317</sup> Las partes potenciales comparten cualidades con la virtud principal, pero, con todo, no responden a la perfecta definición de ésta. Tal inadecuación, en el caso de la justicia, se da o por defecto en el débito o por imposibilidad de igualar lo debido. En este segundo caso, si la *ratio* específica de la justicia establece la igualdad respecto del título de otro, habrá virtudes que no podrán equiparar lo dado con lo debido, ya que el débito no es igualable: tal es el caso de las deudas hacia Dios (virtud de religión); hacia los padres y la patria (piedad), y hacia los que superan al resto en dignidad y virtud (observancia).<sup>318</sup>

La observancia se funda en el reconocimiento debido a la dignidad inherente al título de quien conduce a los demás. Tal dignidad participa de la función paterna, en la medida en que ésta es principio de la vida, del desarrollo de las virtudes y, en general, de la perfección de la existencia. Análogamente, la persona investida de la responsabilidad del mando es principio del gobierno de los hombres hacia sus fines. Se trata, por ejemplo, del caso de los maestros, jefes militares y príncipes políticos, quienes unen el poder de gobierno a su preeminencia social. En efecto, la dignidad de la función de mando radica no tanto en la excelencia de la persona particular (en su saber o virtud, por

<sup>317</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 48, a. 1 c.

<sup>318</sup> Cfr. *ibidem*, II-II, q. 80.

ejemplo) cuanto en el poder de dirigir a su fin a quienes debe conducir. Ahora bien, parte de la virtud de observancia es, precisamente, la obediencia.<sup>319</sup>

### b. Obediencia y acto de imperio

La obediencia constituye el correlato complementario, por parte del súbdito, del movimiento producido por la razón y la voluntad del superior al imperar un precepto. Por su parte, el mando consiste, precisamente, en un acto de imperio, elicitado por la razón práctica pero inviscerado en la voluntad del fin. Es, pues, el precepto, producto propio del acto de imperio, el que mueve a la voluntad del subordinado. En otros términos, la norma (precepto) imperada por el superior es causa del obrar del subordinado.<sup>320</sup>

El modo propio y específico de causación de la norma (como acto de imperio) sobre las conductas de los miembros del grupo corresponde al de la causa ejemplar, o formal extrínseca. En efecto, la causa ejemplar plasma un orden en las conductas de los dirigidos a partir del imperio vinculante de un modelo.<sup>321</sup> Esta forma de causación autoritativa se compone con otra, a la cual se ha denominado clásicamente “causa eficiente moral”. Como causa eficiente, el acto de imperio ejerce una moción sobre las conductas, moción que, por tratarse del ámbito de la libre disposición del albedrío humano, se llamará “moral”, para distinguirla de la moción física. Se trata, en este caso, de un movimiento causado por una obligación, obligación fundada a su vez en un débito.<sup>322</sup> Pero, por su parte, todo débito respecto de alguien descansa en el título que éste ostenta.<sup>323</sup>

En la tarea de causar las conductas de los miembros de la comunidad la acción específica de ambas causas, la ejemplar y la eficiente (“moral”), se efectúa según un orden de anterioridad y posterioridad —antes lógico que temporal—. En efecto, la causación de los títulos, a través de las obligaciones que esos títulos generan, mueve las conductas de los miembros del grupo. Mas, al mover las conductas, lo hace de acuerdo con una cierta disposición. Este orden viene a responder, así, a los modelos o ejemplares

<sup>319</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 102, a. 1 c y ad 2m.

<sup>320</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 104, a. 1 c; *ibidem*, I-II, q. 90 a. 1 c. y ad 2m.

<sup>321</sup> Sobre la norma como causa formal extrínseca de la conducta, cfr. las elucidaciones de Soaje Ramos, Guido, *El concepto de derecho*, “La norma jurídica”, Buenos Aires, mimeo, 1977.

<sup>322</sup> También respecto de la obligación como forma de necesidad (deóntica) cabe remitir al texto de Soaje Ramos apartado “La conducta jurídica debida”.

<sup>323</sup> Sobre el título cfr. *infra*, 2.



prefigurados ya en la norma (como causa formal extrínseca). Y el orden imperado, al inviscerarse en las conductas, configura la ordenación o forma intrínseca en que éstas se disponen. Es así como “[l]a causalidad eficiente [moral] sirve de soporte a la causalidad formal”.<sup>324</sup>

Pero, como subraya Lachance, la fuente primaria de toda obligación es el bien común, principio supremo del orden práctico y causa específica del grupo social, y, secundariamente, la conmensuración (racionalidad) de los medios a él ordenados.<sup>325</sup> A estos fundamentos (“intrínsecos”, los llama Lachance) de la obligación se añade la autoridad del superior. Es él quien, a través de su precepto, determina con precisión el exacto débito del subordinado. Pero su imperio, dada la función de comando de que se halla investido, añade *ipso facto* obligatoriedad a un medio que, aunque razonablemente ordenado al bien común, podría ser de suyo axiológicamente adiáforo. Es decir que su mandato, fundado en la finalidad de bien común y legitimado por la razonabilidad del concreto medio imperado, resulta vinculante en sí mismo por el hecho de originarse en quien inviste una función directiva en la sociedad.

Ahora bien, la análoga estructura práctico-normativa responde el débito de la obediencia a la autoridad social misma. Se trata del débito no originado por una ley positiva particular, sino por la obligación de obediencia hacia la inderogable potestad directiva que es fuente o custodia de todos los títulos positivos en la comunidad política. Por su parte, la obligación fundada en ese débito generará el correspondiente orden entre el superior y las conductas de los subordinados a su imperio.<sup>326</sup>

### c. El debitum oboedientiae

El objeto propio de la obediencia consiste en el precepto que procede de la voluntad del superior. Luego, la obediencia (como virtud) será aquella disposición que volverá pronta a la voluntad del subordinado para cumplir con el precepto del superior; lo cual, afirma Tomás de Aquino en la *Summa*,<sup>327</sup> constituye un débito fundado en última instancia en el orden natural querido por Dios.<sup>328</sup> La obediencia es virtud especial, distinta de otras, ya que

<sup>324</sup> Lachance, Louis, *El concepto de Derecho según Aristóteles y Sto. Tomás*, trad. de F. Cuevillas, Buenos Aires, 1953, p. 191.

<sup>325</sup> *El concepto de derecho*, pp. 185-187.

<sup>326</sup> Aquino, Tomás de, *In II Sententiarum*, disp. 44, q. 1, a. 2 sc 2.

<sup>327</sup> *Summa Theologiae*, II-II, q. 104, a. 2 c y ad 3m.

<sup>328</sup> *Cfr. Comentario a la Epístola a Tito*, III.

posee un objeto específico signado por una *ratio* o formalidad especial, a saber, el precepto, al que se debe consentir. En la medida en que consiste en dar lo suyo a un otro —a quien, además, ese reconocimiento le es debido—, la obediencia es parte de la justicia. Ahora bien, eso suyo que se debe no es ni más ni menos que el cumplimiento del mandato, y los acreedores de tal débito son los superiores.<sup>329</sup>

El específico débito al que el acto de obediencia se refiere genera una necesidad en la voluntad del subordinado. Tal necesidad se identifica con una obligación. Se trata de la obligación de obedecer, que vincula necesariamente una conducta a la directiva contenida en un mandato. Respecto de ese acatamiento hay, pues, un débito, el cual obliga al subordinado para con el precepto del superior. He allí el “*debitum oboedientiae*”.<sup>330</sup>

Ahora bien, el *debitum oboedientiae*, continúa Tomás de Aquino, es causado por el orden de la prelación, es decir, por las obligaciones generadas a partir de la supraordenación del imperio directivo de alguien (el superior) respecto de la voluntad de otros (los subordinados). Pero a su vez el orden de la prelación se establece para un fin específico. Luego, el súbdito sólo se halla obligado respecto de aquello a lo que se ordena la prelación. De allí que, ejemplifica el Aquinate con cita de Aristóteles, en ciertas materias antes se deba obedecer al padre, en otras al general antes que al padre, y en otras al médico.<sup>331</sup> La *ratio* de la supraordenación es la que funda la obligación de la obediencia, en el sentido de que la obediencia le es debida al superior en todo lo necesario para el cumplimiento del fin al que se ordena su prelación.<sup>332</sup>

#### d. El débito de obediencia a la luz de la licitud de la desobediencia

La causa o fundamento que sustenta no ya la sola obligación del súbdito para con el superior, sino la estructura misma de la relación de mando y obediencia radica, pues, en el fin común a cuya consecución el “orden de la prelación” se encuentra abocado.

Conforme a tal fundamento deóntico, no todo acto de obediencia a un superior constituirá una conducta jurídica debida. Puede darse el caso de que un precepto contrarie el mandato originado en una potestad mayor. O puede también ocurrir que el precepto del superior se refiera a materias que

<sup>329</sup> *In II Sententiarum*, disp. 44, q. 2 a. 1 c.

<sup>330</sup> *In II Sententiarum*, disp. 44, q. 2 a. 3 c.

<sup>331</sup> *In II Sententiarum*, disp. 44, q. 2 a. 3 c y ad 1m..

<sup>332</sup> *Summa Theologiae*, II-II, q. 105 a. 5 c.

se hallan fuera del fin encomendado a su imperio.<sup>333</sup> Desde el punto de vista de la perfección moral (en la caridad) es dable aceptar —y celebrar como perfecta— una obediencia que se extienda incluso a materias no sujetas a la prelación del superior, con tal que los mandatos de éste no ordenen nada ilícito. Con todo, desde el punto de vista de la justicia natural, no hay en esos casos débito alguno.<sup>334</sup>

Pero si en ciertos casos *puede no* obedecer, en otros el subordinado *debe no* obedecer. En efecto, afirma Santo Tomás, quien obedece tiene obligación de juzgar si su acto se cuenta entre aquéllos que son debidos a quien manda, es decir, si están incluidos dentro del orden de la prelación. Ahora bien, si quien obedece lo hace contradiciendo el fin que funda el orden de la prelación, entonces su obediencia es irracional (*indiscreta*) e ilícita.<sup>335</sup>

El Aquinate no deja de concretar todo lo dicho al plano de las potestades públicas. Éstas deben ser obedecidas en todo aquello que venga exigido por la justicia —cuya más peraltada forma, recordemos, es la justicia general, o del bien común—. Si se trata de un usurpador, o de mandatos injustos del príncipe legítimo, el ciudadano no está obligado a la obediencia, salvo que los males acarreados a la sociedad por el desacato volvieresen aconsejable obedecer.<sup>336</sup> Ahora bien, aun más que aquélla de la usurpación, es la cuestión del abuso del poder por parte del gobernante la que echa luz en particular sobre el tema del fundamento racional de la obediencia. En efecto, el abuso (*abusus*) se refiere al desorden en el ejercicio del mando, ejercicio que no se explica sino en función del fin al que el gobierno sirve. Si los mandatos del gobernante contrarían el orden mismo de la prelación (cabe entender aquí una contradicción formal con el bien común político y los preceptos primarios de la ley natural,<sup>337</sup> así como afrentas a la ley de Dios), el ciudadano debe no obedecer. Pero también puede ocurrir que el gobernante preceptúe respecto de cuestiones ajenas al orden de la autoridad de que se halla investido (*defectus ex auctore*); o no necesarias al bien común (*defectus ex fine*), u ordenables al bien común pero irracionalmente dispuestas (*defectus ex forma*). En tales

<sup>333</sup> *Summa Theologiae*, II-II, q. 105 a. 5 c.

<sup>334</sup> “[...] *perfectio obedientiae ex diminutione debiti non est quantum ad propriam rationem obedientiae, sed quantum ad propriam rationem caritatis [...]*” (*In II Sententiarum*, disp. 44, q. 2 a. 1 ad 4m).

<sup>335</sup> *Summa Theologiae*, II-II, q. 105 a. 5 ad 3m; *In II Sententiarum*, disp. 44, q. 2 a. 3 ad 4m.

<sup>336</sup> *Summa Theologiae*, II-II, q. 105 a. 6 ad 3m.

<sup>337</sup> Sobre la naturaleza, propiedades y contenido de la ley natural en Tomás de Aquino *cf.* *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, *passim*.

casos, el súbdito no está obligado a obedecer, aunque, y a tenor de las concretas circunstancias, la obediencia puede llegar a resultar prudencialmente más adecuada (sea al bien particular, sea sobre todo al bien común).<sup>338</sup>

En síntesis, el fundamento primario del mando radica en el fin común al que el superior debe conducir. De allí que la desobediencia —ya como falta moral— resulte más grave si afecta mandatos directamente ordenados a la conservación del fin. Por su parte, la autoridad o fuerza vinculante del precepto (objeto, recordemos, del débito de obediencia del subordinado) se funda en el rango de la autoridad de quien manda.<sup>339</sup>

#### e. La obediencia como acto racional y libre

A partir de lo hasta aquí desarrollado, pareciera que no queda lugar a dudas respecto del carácter racional del acto de obediencia a la autoridad social y política. La racionalidad del acto supone la libertad de la voluntad. Pero el hombre es libre no sólo a la hora de aceptar la dirección de otro, sino también a la hora de sopesar la conmensuración entre los preceptos de la autoridad y el fin a ella encomendado. En efecto, la obligación ético-jurídica para con el título del superior implica la discreción de la razón práctica, además la recta intención del fin social.<sup>340</sup>

#### B. Obediencia y título de la potestad social y política.

##### *La secuencia fin-autoridad-título-obligación-débito (de obediencia)*

#### a. Recapitulación: la obediencia como débito

El específico débito al que el acto de obediencia se refiere genera una necesidad en la voluntad del subordinado, nos decía el Aquinate.<sup>341</sup> Tal necesidad se identifica en una obligación. Se trata de la obligación en que se halla el subordinado respecto de una determinada conducta. Como bien ha explicado Guido Soaje Ramos,<sup>342</sup> la necesidad ético-jurídica radica, precisamente, en una necesidad *de fin*, o *deóntica*. En efecto, querido el fin, es necesario implementar cierto medio para la consecución de aquél. La con-

<sup>338</sup> *In II Sententiarum*, disp. 44, q. 2 a. 2 c. ; *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 4.

<sup>339</sup> *Summa Theologiae*, II-II, q. 105 a. 6 c.

<sup>340</sup> *In II Sententiarum*, disp. 44, q. 2, a. 3 ad 4m.

<sup>341</sup> *In II Sententiarum*, disp. 44, q. 2, a. 3 c.

<sup>342</sup> *Cfr.* “La conducta jurídica debida”, en *El concepto de derecho*, *cit.*

ciencia de esta necesidad “ob-liga”, es decir, “liga con” (el medio) al sujeto. El medio *debe* ser puesto en obra por el sujeto obligado.

Ahora bien, cabe inquirir cuál sea el origen de ese débito, o, en otros términos, cualquiera que sea la causa de la obligación en que se encuentra el subordinado. La respuesta de que tal causa radica en la voluntad del superior, es decir, que alguien obedece porque otro lo manda no trasciende el plano empírico-fenomenico de la descripción. Nos hallaríamos ante una demostración “*quia*”, de tipo más bien descriptivo, que todavía exige una verdadera explicación (“*propter quid*”). Para hacerlo, nos serviremos de los desarrollos conceptuales espigados en la obra de Tomás de Aquino.

### b. Fenomenología de la obediencia social

Quien ejerce una potestad de régimen (en particular, en las potestades políticas, aunque podría tratarse, *mutatis mutandis*, de otras instancias de dirección específicamente diversas, como la religioso-ecclesial) se encuentra a cargo de un determinado grupo social. Por su parte, quienes lo obedezcan espontáneamente serán, sin duda, miembros integrados en ese grupo social. Pero la espontaneidad de la obediencia no se deberá a un puro capricho subjetivo, ni se reducirá a un simple reflejo irracional. Antes bien, el subordinado a ese poder reconoce en éste al encargado de ordenar las conductas de los miembros del grupo en pos del fin común, y se reconoce a sí mismo como uno de los miembros de ese grupo. Quien acata el silbato del policía de tránsito reconoce en tal signo el pronunciamiento de la autoridad respecto del buen orden de la vía pública, ámbito que, precisamente, se halla encomendado a la regulación imperativa del policía de tránsito. En el acatamiento, el miembro del grupo descubre un medio para la consecución del fin comunitario; pero se trata de un medio necesario, insoslayable, es decir, obligatorio. Ello porque la intención del fin acarrea la aceptación del medio. La condición misma de miembro del grupo impone la obediencia a los preceptos imperativos de quien dirige el grupo a su fin. Nos las tenemos, como se ha dicho, con una imposición (necesidad) moral, que ata intrínsecamente la voluntad del subordinado con la fuerza vinculante de una verdad práctica, a saber, la verdad que liga el cumplimiento del medio con la realización del fin. Se trata de una ligazón que endereza a la voluntad libre del hombre hacia el cumplimiento de un fin que, además de previamente querido, resulta plenificante de la persona que a él se ordena. Aquí, la obediencia constituye un *bonum honestum*, que vale por sí mismo antes que por su utilidad. Y la obediencia *le es debida* a alguien.

Ahora bien, nótese que el automovilista o peatón de marras no reconocerá autoridad al policía para preceptuarle qué debería hacer al llegar a su casa, o para prohibirle asistir a un acto de culto. Podría el policía amenazarlo, y el ciudadano obedecer por temor, pero no se trataría ya de la conciencia de la ligazón entre la obediencia a un precepto y el cumplimiento de un fin cuyo custodio y ordenador es el policía. Pues, en efecto, el policía no está encargado de regular la vida familiar ni la vida espiritual de ese ciudadano. Se daría un acatamiento surgido de una motivación de raigambre *violenta*, es decir, fundada en el temor a la vez que extrínseca al orden que conduce al fin familiar o religioso. Se trataría de caso análogo al del acatamiento a un malhechor que fuerza a su víctima (con el temor) a aceptar su voluntad. La víctima no conforma un grupo social con el malhechor, de la consecución de cuyo fin el malhechor estuviese a cargo. Aquí, la obediencia constituye *un bonum utile*, que ante todo vale como instrumento para evitar una desventaja. Pero la obediencia *no le es debida* al malhechor. Análogamente, el ciudadano no reconoce en el policía al encargado de regular el buen orden de la familia o de la Iglesia. Pero sí reconoce en el policía a uno de aquéllos que merecen se les obedezca en lo tocante a la consecución del fin político (en este caso, en el específico ámbito del buen orden de la vía pública).

*c. El título jurídico como causa del débito*

El ejemplo que acaba de aducirse pone en la vía para determinar con mayor acuidad la razón o fundamento del débito en que se hallan los miembros de un grupo respecto de quien los conduce a su fin común. En este caso, respecto del *titular* de la potestad pública (política).

El tema del título, si bien de suyo concierne al campo jurídico, reviste el mayor interés para la filosofía política. El término “título” puede referirse al *signo jurídico*, como cuando se habla de un título de propiedad o de un título de crédito.<sup>343</sup> Pero también puede significar —ya en su sentido principal— el fundamento más inmediato por el cual una conducta jurídica es debida a otro.<sup>344</sup> Este “otro” debe ser entendido en la integral comprensión de

<sup>343</sup> Sobre las distinciones semánticas a propósito del término, *cf.* en general Soaje Ramos, Guido, “La conducta jurídica debida” y “El título jurídico”, en *El concepto de derecho*, cit. *supra*.

<sup>344</sup> *Cf.* Hernández, Héctor H., *Derecho subjetivo. Derechos humanos*, Buenos Aires, 2000, p. 92. Para atender a la posibilidad de un título de signo axiológicamente negativo (como el “título de demérito” que ostenta un delincuente y que lo hace merecedor de una pena), Soaje Ramos reformula la definición del siguiente modo: “Razón o

la alteridad constitutiva del derecho, alteridad que no se identifica con el “otro” individual. En efecto, existen conductas jurídicas debidas a individuos y a grupos, así como títulos pertenecientes a la órbita privada y a la pública.

Todo título supone un hecho jurídico, entendiendo por tal, en sentido general, un acontecimiento que poseen la virtualidad de originar, modificar o extinguir situaciones referidas a la condición del hombre en sociedad —y, por ende, posee también relevancia jurídica—. Los hechos jurídicos pueden ser naturales, como, por ejemplo, el nacimiento, o la posesión de determinada capacidad; o resultar de ciertas conductas, como, por ejemplo, una elección o una sentencia. Ahora bien, todo título es constituido formalmente como causa de un débito a partir del imperio de una norma jurídica.<sup>345</sup> Habrá, entonces, títulos fundados por la ley natural (como aquél del inocente a no ser dañado), y títulos fundados por normas positivamente determinadas, originadas ya en los poderes públicos (ley ordinaria, sentencia, etcétera), ya en la voluntad de los particulares (contrato). Con todo, también en los casos de los títulos no originados en la determinación de los poderes públicos será la autoridad política la encargada de reconocer y hacer respetar las obligaciones respectivas. Tal será el caso, por ejemplo, de la tutela judicial sobre las obligaciones surgidas de un contrato, o el reconocimiento del principio de *neminem laedere* y la correspondiente persecución penal de quienes lo transgredan.

#### d. La titularidad de la potestad política

Se ha hablado del título como la causa de un débito. Así lo llamaba, precisamente, Tomás de Aquino. La conducta jurídica debida establece la igualdad no respecto del otro *in genere*, sino respecto de una cierta *condición, propiedad o dignidad*,<sup>346</sup> *investidura o cualidad*,<sup>347</sup> *motivo o estatuto jurídico*<sup>348</sup> del sujeto al que se refiere la relación de justicia. Así pues, es una determinada y peculiar nota del sujeto la que lo hace acreedor a cierta clase de conducta.

fundamento por el cual la conducta jurídica debida corresponde obligatoriamente con respecto a otro” (Soaje Ramos, *op. cit.*, p. 8).

<sup>345</sup> Lachance, Louis, *El concepto de derecho según Aristóteles y Sto. Tomás, cit.*, p. 295.

<sup>346</sup> “Causa (*causa*)” del débito de justicia la llama el Aquinate en *Summa Theologiae*, II-IIae. 63, 1. En ese mismo artículo aparecen también los términos “*proprietas*”, “*conditio*” y “*dignitas*” en relación con la realidad y la noción de lo que contemporáneamente se denomina “título”.

<sup>347</sup> Lamas, Félix, *La experiencia jurídica*, Buenos Aires, 1991, p. 344.

<sup>348</sup> Lachance, *op. cit.*, pp. 293-309.

Ahora bien, si se trata del débito de obediencia política, el título correspondiente lo constituirá la propiedad reconocida o conferida a algunos para dirigir a la comunidad política a su fin, por medio de preceptos que ordenen las conductas al bien común político, en todas aquellas materias relativas a la consecución de tal fin. Esa dignidad será la causa del débito de obediencia de los ciudadanos. Por lo demás, podría desde ya agregarse que el estatuto jurídico del titular supondrá (tal vez) algunas condiciones naturales o adquiridas para el comando, y que se fundará (necesariamente) en alguna clase de norma de investidura —positivamente concretada—.

C. *Mando, obediencia y bien común. Conclusión “ad mentem Sancti Thomae”*

a. Obediencia y pluralismo social: la aporía

El tema de los “órdenes de prelación”, tal como Tomás de Aquino los plantea en los ya citados pasajes de las *Sentencias*, ofrece una clave de comprensión y determinación objetiva acerca de los límites de la autoridad política, a partir de la naturaleza finalista de la autoridad como función directiva. Dada una sociedad convocada por un bien común, se impone necesariamente la acción directiva de una instancia que ordene las conductas de los miembros hacia el concreto fin que ha dado y da existencia a la comunidad.

Pero la afirmación de la naturaleza finalista de la autoridad política no resuelve sin más el problema de los límites de la obediencia del ciudadano. En efecto, la comunidad política es sociedad de sociedades. Por tal razón encuéntrase en ella un entramado plural y abigarrado de grupos con fines específica o individualmente diversos. Ahora bien, los miembros de esos grupos no pertenecen exclusivamente a uno de ellos, sino a muchos. Esto significa que el mismo individuo que forma parte de la comunidad política, se integra en un orden plural de sociedades infrapolíticas. En la perspectiva de las causas de esos grupos: el individuo persigue un orden plural de fines, que se hallan al cuidado de un orden plural de autoridades, o instancias de dirección. Luego, el mismo individuo (el ciudadano) se halla bajo los preceptos de un orden de autoridades, lo cual lo coloca bajo múltiples instancias de dirección. Y conste, para rematar esta brevísima consideración, que el hombre dada su vocación sobrenatural puede ser también miembro de la sociedad religiosa, encargada de la consecución del fin trascendente.

Así pues, la cuestión de la obediencia como deber plantea la concreta dificultad de qué autoridad deberá obedecer un individuo que, por sus múltiples inserciones sociales, aparece situado bajo múltiples autoridades. La



aporía estriba precisamente, en que no siempre la autoridad más alta podrá reclamar un débito de obediencia respecto de cualquier materia a cualquier miembro.

b. El fin y la órbita de competencia de la autoridad política:  
supremacía y subsidiariedad de la autoridad política

i. La sociedad política como todo de orden

Todas las conductas referibles al fin común a cuya consecución se halla abocada una autoridad social son pasibles de ser materia de los preceptos obligatorios de tal autoridad.

Dada la peculiar manifestación de la naturaleza social del hombre, este principio adquiere un valor de primer orden a la hora de delimitar las esferas de disposición imperativa de cada autoridad. En efecto (como se dijo *supra*), existen instancias de dirección específicamente diversas, tales como la familiar, la académica, la empresarial, la gremial, la eclesial, etcétera. Y la obligación de obediencia respecto de cada una de ellas, para una misma persona, varía de acuerdo con los ámbitos (“órbitas de competencia”) de que se trate.

Ahora bien, el caso de la obediencia política resulta particularmente conflictivo en cuanto a la determinación de sus límites. Esto se da como consecuencia de dos propiedades de la realidad política que aparecen como antitéticas. Para decirlo con Tomás de Aquino, se tiene que, por un lado, “el hombre no se ordena a la comunidad política totalmente y según todo lo suyo” (es decir, el hombre no es sólo ciudadano);<sup>349</sup> pero, por otro lado, “porque todo hombre es parte de la multitud, luego cualquier hombre, lo que es y lo que tiene, es de la multitud” (es decir, el bien particular se ordena al bien común como la parte al todo).<sup>350</sup>

Como ha mostrado magistralmente Julio Meinvielle,<sup>351</sup> si bien hay relación entre el ciudadano y el Estado, la comunidad política no consiste en un todo continuo (como lo sería una substancia), en el cual cada operación de la parte debe atribuirse al todo: no es el ojo el que ve, sino Pedro. Por el contrario, la comunidad política es un todo práctico de orden, cuya forma no es la de una substancia (como el alma racional es forma substancial del

<sup>349</sup> *Summa Theologiae*, I-II, q. 21, a. 4 ad 3m.

<sup>350</sup> *Ibidem*, I-II, q. 96, a. 4 c.

<sup>351</sup> “El problema de la persona y la ciudad”, en *Actas del Ier. Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1950, t. III. pp. 1898-1907.

compuesto humano), sino el orden teleológico que vincula a las partes. Luego, habrá operaciones de la parte que no se atribuirán al todo (pasar con los hijos no constituye, de suyo, una acción formalmente política). Ahora bien, ese todo de orden, en el peculiar caso del Estado, es sociedad de sociedades. De suerte que el individuo (sujeto radical de los actos humanos, pues “*actiones sunt suppositorum*”) cumplirá ciertas acciones en tanto padre de familia, otras en tanto empleado de la empresa, unas más como miembro de la Universidad, otras en tanto asociado a un club. Pero la autonomía operativa y causal de cada grupo social integrado en la polis no niega la subordinación del fin de cada grupo infrapolítico al fin de la polis, al cual se ordena y del cual participa. Ocurre que, con todo, la ordenación de la parte al todo no se da de acuerdo con una relación instrumental, en la que la acción de la parte no existe sino como acción del todo, ya que el instrumento obra por virtud ajena (la de la causa principal). Por el contrario —de resultar de la peculiar estructura ontológica de la comunidad política en tanto realidad accidental—, la operación y el fin de la parte constituyen verdaderas causas (es decir, causas totales en su orden), pero causas subordinadas. Por ello esta especie de causa produce su efecto propio como verdadera causa principal, y sólo se subordina a la causa supraordenada en cuanto su órbita de competencia se halla bajo la órbita de la superior. Así pues, en el caso de la instrumentalidad se tiene una única órbita de operaciones con una única eficiencia y un único fin. Por el contrario, en el caso de la subordinación se dan dos órbitas de operaciones con otras tantas eficiencias y otros tantos fines, no homogéneamente disueltos pero sí jerárquicamente ordenados. Entre la familia, por un lado, y la comunidad política, por otro, hay distinción entre diversas especies de causas totales: particular la una, universal —en el plano mundanal— la otra. Se trata de una subordinación total, ya que la órbita de la familia gira dentro de la polis, pero sin que ello implique la resolución de la específica naturaleza de la familia, de su acción y de su fin en la formalidad política. Y lo mismo vale para la empresa, el gremio y la Universidad: no se trata de dependencias administrativas del Estado, sino de grupos sociales integrados en una sociedad superior (supraordenada por la completitud de su fin).

## ii. El principio de subsidiariedad

Es en este contexto donde cobra cabal sentido el denominado *principio de subsidiariedad*. En la sociedad política, los fines particulares, por sí mismos —y aunque su rectitud no sea cuestionable—, no revisten un carácter cohesivo respecto de la integridad del todo. Sin embargo, eso no los

constituye en una suerte de lastre de la vida política. Por el contrario, en la categoría de fin particular entran los (verdaderos) bienes individuales y sociales de las sociedades intermedias. Cada sociedad posee una esfera propia de competencia señalada por el fin al que tiende. Así pues, toda sociedad está investida de una potestad conmensurada al bien común respectivo, lo cual supone su capacidad para alcanzarlo y funda su derecho a no ser avasallada ni suplantada en su función por una sociedad superior. Pero es deber de la sociedad superior el promover el desenvolvimiento de la inferior y, en la eventualidad de que ésta no pueda alcanzar por sí sola su fin, suplirla adecuadamente a ese efecto. Por ello el Estado, promotor del bien común perfecto a nivel natural, debe preservar, alentar y, llegado el caso, tomar a su cargo, la consecución de los bienes comunes de las sociedades intermedias —familia, gremio, sociedad comercial, Universidad, etcétera—, ordenándolos arquitectónicamente al bien común político, pero respetando siempre la actividad específica de esas sociedades subordinadas y la autonomía relativa de sus fines propios. La sociedad política es sociedad de sociedades, en la que se armonizan y reclaman recíprocamente la primacía del bien común y la existencia y pleno desarrollo de los cuerpos intermedios. Lo cual no es sino el contenido nuclear del llamado “principio de subsidiariedad”. Resulta imprescindible comprender que la verdad expresada por el principio de subsidiariedad se desprende de la verdad más fundamental de la primacía del bien común político. Sin este anclaje, el principio queda grotescamente tergiversado. El fin que cada grupo está llamado a alcanzar es legítimo (y, por ende, también lo es su autonomía para buscarlo) porque no sólo es perfectivo de ese cuerpo intermedio, sino —aunque sea mediatamente, o en ínfima medida— de todos los otros individuos y grupos, y del todo político.<sup>352</sup>

<sup>352</sup> Cfr. nuestro *El Estado como realidad permanente*, Buenos Aires, 2003, cap. II, *in fine*, donde desarrollamos y fundamentamos según la concepción aristotélica clásica la cuestión del principio de subsidiariedad. Este principio tuvo que ser enfáticamente recordado por Pío XI en la encíclica *Quadragesimo Anno*, núm. 79 (1931), ante la desnaturalización de la función del Estado producida por las concepciones sociales atomísticas que, latentes en sede teórica desde el siglo XIV, terminaron incidiendo en las prácticas políticas y jurídicas a partir de fines del siglo XVIII. Pero debe remarcarse que se trata de un principio plenamente asequible a la razón natural; como tal, constituye un principio de racionalidad política universal y objetivo.

c. Recapitulación sintética final: autoridad política  
y fundamentos de la obediencia

El objeto de la obediencia es el precepto del superior; mientras que su causa inmediata la constituye el título de quien impera el precepto. Por su parte, la causa mediata —y fundamental— reside *per prius* en el bien común político, y *per posterius* en la racionalidad del acto imperado, es decir, en la racional ordenación (como conmensuración) del medio preceptuado respecto del bien común. Esta diversa profundidad de los niveles de causas de la obediencia explica la diversa fuerza vinculante (obligatoriedad) de cada uno de los elementos que configuran ese orden causal, si se les considera abstractamente.