

Félix Adolfo Lamas

PATRIA. NACIÓN, ESTADO Y RÉGIMEN

I.- LA PATRIA

Después de Dios, los padres y la patria son también principios de nuestro ser y gobierno, pues de ellos y de ella hemos nacido y nos hemos criado. Por lo tanto, después de Dios, a los padres y a la patria es a quienes más debemos.

Sto. Tomás de Aquino, S.T., II-II, q. 101, a.2.

1.- El concepto de patria

El bien común político es el primer principio práctico en el orden temporal. Sobre la verdad de esta proposición no cabe dudar; empero, ella es una formulación abstracta que vale en el campo de la ciencia o del pensamiento racional, pero que no siempre resulta inmediatamente operativa en el pensamiento vivido. Lo abstracto, en tanto tal, no puede ser objeto de amor; y en el hombre el amor -en cuanto acto elícito (o emanado) de la voluntad- es el principio eficiente de la operación. Nadie suele dar la vida por la “comunidad política” en general. En cambio, cuando es necesario, se derrama la sangre por la patria. El bien común se concreta y se torna primariamente real -en primer lugar- en el *bien de la patria*: de la patria singular y propia de cuyo seno cada uno ha salido para incorporarse en y por ella a la historia y al ámbito de una geografía con sentido espiritual. La doctrina del bien común, por lo tanto, en la medida en que pretenda ser una doctrina inmediatamente práctica, debe concretarse en la doctrina de la unidad, la libertad, la grandeza y la prosperidad de la patria; ella se carga así de la significación inmediata y del contenido afectivo que asegura su eficacia colectiva.

Hay una vinculación lingüística y nocional originaria entre el concepto de patria y la paternidad, que es común a todos los pueblos indoeuropeos. Tanto en griego como en latín, *patria* en un neutro plural que significa *las cosas de los padres*. No se trata en este caso de la paternidad en sentido biológico sino social, como cabeza, origen o autoridad de una estirpe o de una casa. El padre de familia encarna la continuidad de ésta, asegurada y simbolizada por el culto familiar. La familia así entendida excede el marco de la carne y de la sangre -aunque lo suponga- y propiamente consiste en el vehículo de inserción social e histórica del hombre en la vida política y religiosa; es a la vez, un elemento fundamental en su formación.

Pues bien, la patria es como la continuación de la familia en el orden perfectivo. En la patria los lazos biológicos y amistosos son menos evidentes e intensos que en el núcleo doméstico; pero, en cambio, su capacidad formativa de la personalidad social e histórica de los hombres es mucho mayor. Ella encarna la vinculación con un pasado e incluye un plexo de posibilidades para el futuro. En ella se verifica y concreta la cultura

y la civilización como bienes específicamente humanos. Pero ¿qué es ella principalmente en la realidad? ¿Es la tierra de nuestros padres? ¿Es la tierra donde se ha nacido? ¿Es, acaso, la tradición y su patrimonio cultural?

La patria es algo más que la tierra donde se ha nacido, se vive o nacieron nuestros padres: es, aún, más que la tierra que se vincula como una cierta raíz existencial de nuestra vida. Es también más que el pueblo entendido como totalidad social o étnica. Tampoco puede reducirse al mero pasado de dicho pueblo o de su tierra. Ni es tan sólo la cultura. Es todo ello: *pueblo, tierra e historia y cultura vivificados por una tradición que les confiere un sentido espiritual*. La tradición vincula las diversas generaciones entre sí de modo que las últimas se reconozcan herederas y copartícipes de una común identidad respecto de las anteriores; ella es la que llena de significación humana un paisaje, el cielo y el mar. Esa tradición, que es el alma viva de la patria, es el patrimonio común de todo un pueblo cuyos miembros se reconocen entre sí como compatriotas; heredad común que no necesita ser dividida, porque se participa a todos sin sufrir mengua alguna en esa comunicación. En ella consiste la riqueza de la patria, que cada hijo de ésta posee, en mayor o en menor medida, como conformación interior. Esa tradición, a su vez, se entronca con el mundo de lo sagrado. La patria tiene así una dimensión religiosa que reclama -so pena de la pérdida de su validez última- la conformidad con el destino sobrenatural del hombre, que es la Patria Celeste.

La patria -o, dicho con más precisión, la relación de pertenencia a ella- es, pues, uno de los principios constitutivos de la personalidad concreta de cada hombre en la medida en que es una determinación cultural y política de máxima entidad, susceptible de ser desarrollada en forma casi ilimitada. En tal sentido, un ancho sector de la vida humana encuentra en esta referencia de pertenencia su propio valor, a punto tal que su pérdida, rechazo o abandono implica siempre, por necesidad, una devaluación o corrupción vital: es la contradicción interior, una infidelidad suprema en el orden natural. De ahí que toda persona con integridad moral comprenda que una vida asentada sobre la traición o la desvinculación con su patria no sea digna de ser vivida. Ésa fue, más que la búsqueda del concepto, la gran lección de *Sócrates*.

2.- *Justicia, patriotismo y religión*

El deber del hombre para con su patria encuentra fuente rectificativa en dos virtudes. En primer lugar, una general que -en cierto sentido- se confunde con toda la virtud: la *justicia legal*, cuyo objeto es el bien común (temporal). Sin embargo, la justicia siempre implica alguna medida o proporción; de ahí que ella sola no pueda abarcar todos los deberes del patriotismo; por otra parte, la justicia legal supone el Estado o la comunidad política, los cuales pueden no coincidir con la patria. En segundo lugar, y en forma más especial, una virtud aneja a la justicia: la *pietas* (piedad), tiene por objeto los deberes que se tienen con los padres y la patria en tanto ambos son principios de nuestra existencia; desde este punto de vista, el objeto de la justicia parece como excedido o desbordado, pues se desvanece toda posible conmensuración real entre lo que cada hombre puede devolver como servicio o como honra a los padres y a la patria, y la medida ilimitada del deber para con ellos. De ahí que la *pietas* -a la cual se reduce la virtud del patriotismo- guarde cierta similitud con la virtud de religión. Semejanza que no está en aquel que es término del culto, honra o servicio, pues entre Dios y cualquier bien temporal, por alto que sea, toda proporción desfallece, sino en la imposibilidad para el hombre de acercarse en ambos casos a una medida retributiva. La

pietas -y dentro de ella el patriotismo- está incluida dentro de la religión, como lo menor dentro de lo mayor, o como el analogado en el analogante, de tal manera que el culto a Dios también exige el culto a los padres y a la patria.

Sea, pues, por justicia, patriotismo (*pietas*) o religión, el hombre ha de servir y honrar a la patria como a uno de sus principios constitutivos como persona concreta; y ello sin otro límite que el de la verdad del bien y las posibilidades de cada uno; ocurre aquí como en la amistad: la medida de la entrega está determinada por todo lo que se pueda dar. El llamado de la patria es para el hombre algo absolutamente incondicionado. Y si llegare el momento de dar la vida por ella, y eso se hiciera con amor recto, se habrá ganado la gloria de las dos patrias, la terrenal y la Eterna, y a la vez se habrá agregado una porción de belleza moral a la hoy agónica historia del hombre.

II.- LA NACIÓN

1.- El concepto

Patria, Nación y Estado, suelen designar en el lenguaje corriente una misma y única realidad¹. Sin embargo, tomados con precisión y atendiendo a su contenido semántico originario y sobre todo, a la razón de imposición del nombre, pueden significar aspectos distintos de esa misma realidad, o bien lisa y llanamente, cosas distintas. En el Derecho Internacional Público, por ejemplo, los conceptos de *Estado* y *Nación* son sujetos de atribuciones jurídico-normativas asaz diferentes². Cada uno de estos vocablos connota además contenidos emotivos propios, que se tornan especialmente perceptibles cuando entran en composición con la partícula *ismo*; así, es obvio que no es lo mismo, ni doctrinaria ni emocionalmente, “patriotismo”, “nacionalismo” y “estatismo”. La identificación, no ya vulgar sino reflexiva, de estas palabras y de sus conceptos correlativos, ha sido más bien fruto de ciertas corrientes del pensamiento político contemporáneo, sobre todo identificadas con el democratismo rousseauiano, el romanticismo, el fascismo y algunas formas de socialismo.

De estas tres nociones, la que resulta más fácil de definir -y por lo tanto, de distinguir de las dos restantes- es la de “Estado”, por el desarrollo que la misma ha tenido en la Ciencia Política y en el Derecho, desde la Antigüedad Clásica hasta nuestros días. Evitar la confusión entre *patria* y *nación* es ya tarea más delicada.

Tratándose de objetos sociales o culturales, que no constituyen sujetos subsistentes sino que forman parte del mundo humano, el recurso a la definición nominal suele ser necesario, máxime cuando lo significado por la palabra no tiene en nuestra mente contornos claros. Por otra parte, por este procedimiento de análisis semántico, se toma contacto con una forma de experiencia social muy rica, el lenguaje. La palabra *nación* (y sus correlatos en las lenguas europeas modernas) deriva de *natio*, vocablo latino que indica principalmente la acción de la generación y del nacimiento (verbo *nascor*). Su etimología es común a *geno*, *gigno*, *gens*, , etc, en griego. Sería muy

¹ La Constitución Argentina, por ejemplo, designa al Estado argentino como “Nación Argentina”; pero el artículo 21 hace referencia a “la patria” cuando establece el deber de armarse en defensa de ella.

² El concepto de nación es hoy sinónimo del de pueblo en la Carta de la O.N.U. Así, el “principio de las nacionalidades” se expresa ahora como “principio de autodeterminación de los pueblos”.

largo de enumerar la totalidad de palabras de nuestro idioma vinculadas con esta raíz: *naturaleza, genético, genital, gente*, etc. etc.³.

A partir de esta idea originaria, y de acuerdo con la historia del vocablo y con las circunstancias que enmarcaron las sucesivas imposiciones del nombre a realidades diversas o a aspectos diversos de una misma realidad, podemos enumerar las siguientes connotaciones principales (atinentes, de algún modo a nuestra indagación):

- a) Se pone de relieve un origen biológico común a una multitud.
- b) Es un principio vital de crecimiento o desarrollo.
- c) Comprende una comunidad de rasgos y caracteres, o semejanza, que constituyen una *clase* en sentido lógico y alguna forma de comunidad en el orden real. Semejanza que a su vez se refiere a la identidad de origen, o se explica por la misma.
- d) Se implica, por último, una cierta finalidad inmanente, que rige la fuerza de desarrollo antes apuntada.

Es fácil advertir que el conjunto de notas enumeradas aproximan el concepto semánticamente originario de *nación* al de *naturaleza*. Su aplicación a las realidades sociales, por lo tanto, implica una concepción orgánica de las mismas, al modo de una naturaleza colectiva; el trasfondo vitalista de esta imposición del nombre, más o menos conciente, más o menos ingenuo, es evidente. De ahí la tendencia -común a muchos nacionalismos contemporáneos- a reducir la nación a la raza o a los vínculos de sangre⁴, a identificar los caracteres nacionales con los rasgos étnicos⁵ o por lo menos a considerar lo racial como uno de los núcleos significativos del concepto de nación. A partir de este trasfondo vitalista o biológico, se comprenden también los contenidos irracionales y emocionales que son anejos a este concepto.

2.- El concepto aplicado al orden político

Aplicada al orden político, pues, la idea de nación parece indicar el substrato natural y humano –con el fuerte matiz biológico apuntado- que constituye la causa material de las comunidades políticas. La comunidad de lenguaje, las semejanzas étnicas, la religión, las costumbres, la misma tradición, etc., son signos y a la vez efecto de una comunidad de sangre fundamental. La nación aparece así como la fuente de la vitalidad de un pueblo, y su cultura como una cierta *emergencia* del espíritu. Estas nociones, desarrolladas sistemáticamente por Hegel, fueron profusamente recogidas por los nacionalismos románticos, positivistas e historicistas.

A su vez, la visión vitalista (organicista, “naturalista”, etc.) que comporta originariamente el término y el concepto de *nación*, lleva forzosamente a pensar en una finalidad inmanente del cuerpo social así concebido, es decir, en un destino que le es

³ *Dictionnaire étymologique de la langue latine* de Ernout et Meillet, Paris, Klincksieck, 1979. Voces: nascor y gigno. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, de P. Chantraine, Paris, Klincksieck, 1980. Voz: gignomai.

⁴ El Cristianismo tiene como uno de sus dogmas centrales que los hijos de Dios “no nacen de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de voluntad varonil, sino que nacen de la Gracia de Dios” (S. Juan, 1, 13). Por eso la descendencia de Abraham se cuenta no entre los hijos de la carne sino entre los hijos de la promesa, por la fe (Rom., 9, vv y ss; Hebreos, 11, etc.).

⁵ En el Nuevo Testamento, *tá éthnee* designa peyorativamente a los gentiles (Cfr. CHANTRAINE, op. Cit., voz: *éthnos*), es decir, *las naciones*.

propio, al modo de la entelequia biológica de cuño aristotélico⁶. Precisamente, José Antonio Primo de Rivera, en un brillante esfuerzo por superar las limitaciones estériles que advertía en los nacionalismos locales o particularistas, pero queriendo rescatar sus valores verdaderos y, sobre todo, el contenido de patriotismo que les es anejo, acuñó su definición de nación como “unidad de destino en lo universal”⁷.

A la luz de lo que llevamos dicho, son claras las diferencias que separan el concepto de nación del de patria. En contraste con el matiz biológico del primero, el segundo alude a una cierta extensión o proyección de la idea de paternidad, más allá de los límites de lo doméstico. Paternidad entendida no tanto, ni principalmente, en sentido natural o biológico, sino ético, social y religioso; como continuidad moral de una estirpe, de un patrimonio y de un culto, arraigada en una tierra a la que se la hace participar del carácter casi sagrado de la vida humana así entendido. El naturalismo étnico que implica la nación, en cambio, no necesariamente connota esta relación con la tierra; una nación puede trasmigrar, la patria no. La patria engloba a la nación y la trasciende espiritualmente, y por eso ella es –y no la nación-, juntamente con los padres, objeto de la *pietas*, virtud que guarda una cierta semejanza con la virtud de la religión, en cuanto la patria, los padres -y sobreeminentemente Dios- son principios de nuestra existencia⁸. Por eso hemos dicho: “La patria es pueblo, tierra e historia vivificados por una tradición que les confiere un sentido espiritual”⁹.

Es evidente, asimismo, que la nación no es el Estado, sino un constitutivo material de éste, en tanto es una formalidad bajo la cual puede ser considerado el núcleo de su causa material propia y adecuada: el pueblo. Ni siquiera se identifica extensivamente con éste último de una manera universal y necesaria. Por el contrario, varias “naciones” pueden ser parte del pueblo de un Estado, como ocurre en el caso de España, o bien varios Estados pueden estar constituidos por parte de una misma nación (v. Gr. La “nación “ alemana está distribuida entre las dos Repúblicas alemanas, Austria, Suiza, etc.). El llamado “principio de las nacionalidades”, que puede formularse así: “a cada nación, un Estado”, como pretendido principio de organización internacional o de Derecho Político es falso y de hecho fue “un factor revolucionario, que modificó profundamente el mapa de Europa en los siglos XIX y XX”¹⁰. Imperios añosos y prósperos, como el Austrohúngaro, Estados con una legitimidad histórica irreprochable, como los pontificios, fueron arrasados, y la consecuencia fue la inestabilidad europea que dio lugar a la II Guerra Mundial, a la guerra fría y a la bipolaridad político – mundial ruso – norteamericana. No se niega que en determinadas circunstancias concretas la unidad e identidad nacional del pueblo de un Estado constituya un factor benéfico y deseable. Lo que se objeta es su valor universal y abstracto, y, sobre todo, su carácter de principio supremo. En el caso de la Argentina, por ejemplo, es innegable que existen muchos elementos nacionales, y que ellos deben ser preservados, robustecidos y desarrollados. Pero, en rigor, la Argentina no es una nación; hay más homogeneidad étnica entre uruguayos y bonaerenses, de una parte, y

⁶ Aunque debe advertirse que, precisamente Aristóteles, se opone al organicismo político exagerado; no admite, en consecuencia, que se considere al Estado o al pueblo como sustancia o naturaleza, pues en rigor son totalidades accidentales constituidas por una unidad de orden (Cfr. *Política*, II, 1).

⁷ Cfr. De JOSÉ ANTONIO PRIMO DE RIVERA, *Textos de Doctrina política*, Madrid, S.F. de FET y JONS, 1964, *Ensayo sobre el nacionalismo*, págs. 211 y ss.

⁸ Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 101, a.1.

⁹ LAMAS, F. A., *Ensayo Sobre el orden social*, pág. 247.

¹⁰ A. TRUYOL Y SERRA, *Fundamentos de Derecho Internacional Público*, Madrid, Tecnos, 1970, pág. 154.

entre chaqueños y paraguayos de otra, que entre chaqueños y bonaerenses. Entre los países hispánicos las fronteras nacionales son difusas, aunque sus fronteras políticas sean más o menos precisas.

El concepto de nación tiene un contenido valioso, en tanto ordenado al bien común del Estado, principio supremo del orden político; bien común que, a su vez, encuentra concreción y eficacia en la realidad de la patria. Es posible, además, elevarse e ir más allá de los contenidos biológicos y vitalistas que están connotados en la significación originaria del término “nación”, reconociendo la trascendencia –y no ya la mera “emergencia” (idea evolucionista)- del espíritu, y el carácter constituyente de la Tradición respecto a la existencia de un tal pueblo, una tal patria y un tal Estado. Sin embargo, tales connotaciones biológicas y vitalistas, no sólo no pueden ser obviadas sino que forzosamente conforman el matiz significativo que permite diferenciar el concepto de nación del de patria, pueblo y Estado, ya que están en la base de la metáfora naturalista u organicista que le da sentido.

Por esa razón, y sin desmedro del valor real que indica, de la fuerza emotiva que connota y de su virtualidad como fin convocante, la idea de nación no puede ser legítimamente erigida como centro o eje conceptual de una concepción política, aunque tampoco pueda prescindirse de ella. Por el contrario, y conviene repetirlo, el bien común y la patria son el objeto del deber temporal más alto e incondicional del hombre en este mundo. |La nación, como proyecto vital de un pueblo y de un Estado, resulta de la convivencia dentro de sus fronteras, bajo sus leyes y de acuerdo con su Tradición, en la cual convivencia han de integrarse y enriquecerse recíprocamente las diferencias étnicas.

III.- EL ESTADO

*La polis existe para la práctica de las buenas acciones
y no en razón de la mera vida social.*

Aristóteles, *Política*, III, 1281 a

1.- El concepto

“La pólis es la comunidad de familias y municipios para una vida perfecta y autárquica, es decir, en nuestro concepto, para una vida bella y feliz”¹¹. Esta definición está formulada desde la perspectiva del fin natural del hombre; de ahí su valor universal, que excede los límites temporales de la polis griega y que se extiende a toda comunidad política (*civitas*, república, imperio, reino, Estado), cualquiera sea su denominación, característica histórica o dimensión, que realice la “autarquía” humano-social, con las modalidades, posibilidades y limitaciones propias de cada época o cultura. El Estado, pues, no se define por su extensión social, sino por la intensidad de la realización del bien humano. De tal manera, más allá de las diferencias que surgen de sus realizaciones concretas, la pólis o el Estado tiene ciertos rasgos esenciales inalterables. Dicha inmutabilidad esencial procede de la naturaleza específica del hombre, de la que deriva como una propiedad. Por esa razón y en ese sentido, el Estado y la vida política en general, son naturales; y la estructura de ambos, que incluye una constitutiva relación

¹¹ ARISTÓTELES, *Política*, III, 1280 b – 1281 a.

con el valor y con la norma, no depende enteramente, sino sólo en sus aspectos más secundarios, del arbitrio e inventiva humanos. Y aun en este caso, no del puro arbitrio, sino de la libertad prudencial, alimentada y vivificada en su contenido por la sabiduría acerca de las cosas políticas y por la tradición.

La índole comunitaria del Estado, reconocida en forma unánime por la tradición occidental, impide que se lo pueda confundir con una mera estructura de poder o con lo que, contemporáneamente, suele llamarse “aparato estatal”. Por el contrario, el estado es un cierto *todo* social, y la autoridad estatal y su organización una parte de su constitutivo formal. Se debe a algunas corrientes del pensamiento francés, recogidas luego por el liberalismo, la idea según la cual el Estado se confunde con el poder. Sólo desde semejante perspectiva puede entenderse que se pueda propiciar el “achicamiento del Estado”, lo cual, de suyo, significa nada menos que la pretensión de achicar el horizonte perfectivo de los hombres. Hablando con un mínimo de propiedad, empequeñecer el Estado es pura bellaquería.

Tampoco puede identificarse el Estado con la patria, pues sus conceptos son distintos. Puede ocurrir, claro está, que ambos coincidan materialmente; pero esa coincidencia puede no verificarse, manteniéndose entonces la distinción de dos órdenes de deberes que, eventualmente, pueden convertirse en fuente de conflictos políticos y de conciencia. La idea del Estado es formalmente más rígida, cuyo núcleo es, como se dijo, el concepto de autarquía; por esa razón, la forma del Estado -entendido en sentido riguroso como comunidad perfecta o autárquica en lo temporal- es excluyente de toda otra autarquía del mismo orden sobre el mismo ámbito material jurisdiccional (población y territorio). De ahí que un Estado autárquico no pueda formar parte de otro Estado igualmente autárquico. Esto, claro está, no significa que no pueda haber autarquías coexistentes y coordinadas de diverso orden. *Suárez*, por ejemplo, afirma que una comunidad perfecta -v.gr. la ciudad, según él mismo entiende- puede formar parte de otra, como ser el reino; ambas serían perfectas, sólo que la primera, en cuanto parte de la segunda, sería por esa razón imperfecta comparada con ésta, aunque absolutamente sea perfecta¹². Para valorar el valor de verdad de esta tesis debe tenerse en cuenta la contraposición conceptual entre autarquía, entendida como autosuficiencia y perfección del bien-fin, según *Platón*, *Aristóteles* y *Santo Tomás de Aquino* y el concepto moderno de soberanía, acuñado por *Bodino*¹³, *comparación a la que se dedicará un capítulo especial*.

La patria, en cambio, tiene desde un cierto punto de vista fronteras materiales y formales menos rígidas, en la medida en que cabe hablar de una patria chica (la patria “local”) y de una patria grande (la totalidad del patrimonio físico y espiritual que conforma la personalidad de los hombres). La Argentina, por ejemplo, como patria, incluye las patrias chicas cuyos derechos reivindica el federalismo, y se inscribe a su vez en la patria grande, herencia del Imperio hispánico, según el espíritu de la Tradición viva y común de las Españas Universas. Desde otro punto de vista, en cambio, las fronteras externas e internas de la patria son más firmes e inalterables, pues ellas están constituidas por la naturaleza y la tradición, y no están sujetas a tratados, claudicaciones y o asambleas en los cuales el arbitrio y la debilidad de los nombres singulares que representan al Estado negocian territorio, costumbres, formas políticas, la paz, la dignidad y -a veces- hasta la misma existencia de lo innegociable: la patria. Como

¹² Cfr. De legibus ac Deo legislatore, L. I, cap. VI, 19.

¹³ J.BODINUS, *Les six livres de la République* (L.I, cap. 8), París, 1586.

comunidad perfecta, el Estado Está ordenado a la perfección y a la grandeza de la patria, porque ella asegura al hombre la más alta dignidad temporal de la vida.

2.- *Causa material*

La materia inmediata del Estado (su *materia ex qua*, es decir, de la que está hecho el Estado) no la constituyen las personas singulares, como sostienen los individualistas, sino el conjunto de comunidades infrapolíticas (familias, municipios, corporaciones y demás formas asociativas) que conforman el *pueblo*. Y, más próximamente aún, las praxis colectivas respectivas, en las que el grupo se manifiesta y tiene realidad actual. El pueblo no es, obviamente, la masa indiferenciada de individuos, ni tampoco la mera colección o multitud de grupos sociales relacionados entre sí por la jurisdicción o la autoridad del Estado; por el contrario, es una cierta unidad *quasi* orgánica, constituida por la concordia o común querer acerca de ciertos bienes o intereses, necesarios para la vida, y conformada por el Derecho. Claro está que sin Estado o comunidad perfecta no hay Derecho perfecto; pero aun imperfecto, hay un derecho consuetudinario y convencional que casi con espontaneidad nace cotidianamente en la vida social y al cual el Estado debe reconocer, rectificar y dotar de eficacia. Este concepto de pueblo, que tiene la antigüedad del pensamiento de *Cicerón* y que a través de *San Agustín* se prolonga hasta *Suárez* inclusive, se aproxima hasta casi identificarse con lo que *Hegel* denominara *Sociedad Civil*.

El pueblo no puede conservar su unidad sin la forma del Estado, de la misma manera que el cuerpo se descompone cuando el alma se separa. Pero ello no autoriza a identificarlo con el Estado, como no puede confundirse el cuerpo humano con el hombre. El pueblo, a su vez, está determinado materialmente por factores étnico-biológicos, geográficos, económicos y culturales. Su propia conformación social, más o menos fuerte, más o menos solidaria o armoniosa, determina las posibilidades del Estado. No puede haber un Estado grande, saludable y próspero con un pueblo raquítico. Si el pueblo es la materia próxima del Estado, de su adecuada disposición dependerá la armonía de éste, su vigor y su perdurabilidad.

A su vez, pueblo y Estado requieren de una materia física sobre la que y de la que los hombres puedan vivir. El territorio, incluyendo no sólo la tierra sino también las aguas y los aires, y sus recursos naturales, constituyen así la *materia circa quam* (“sobre la cual”) se realiza la vida del pueblo y del Estado.

3.- *Causa formal*

La forma o estructura inmanente constitutiva del Estado -puesto que éste es un todo de orden práctico- consiste en una disposición a su fin inmediato, el bien común temporal. Es, pues, desde esta perspectiva, desde la cual cabe inteligir la *autarquía* por la que se define la comunidad política. “Autarquía” significa etimológicamente autosuficiencia, es decir, la índole de aquello que ha satisfecho sus necesidades o apetitos naturales y que, en consecuencia, está colmado en cuanto a las existencias de su esencia y, por lo tanto, no depende para la actualización de ésta de otro agente exterior. Es un concepto implicado por el de *perfección* y nocionalmente muy próximo a la *paz*. Del fin del hombre, vale decir, de la *eudemonía* (felicidad o perfección objetiva) predica

Aristóteles en primer lugar la autarquía¹⁴; y como la felicidad consiste en una cierta forma de vida, es la vida feliz la que, en primer lugar, ha de ser considerada autárquica; de ahí que la autarquía resulte una propiedad de la sabiduría, como la forma de vida del hombre feliz. Ahora bien, en la medida en que la perfección de la vida del hombre requiere de la vida social y, más específicamente, dentro de ésta, del Estado, la autarquía es también una propiedad del bien común. Ella es, pues, la autosuficiencia de la vida social perfecta, como realización social máxima de las posibilidades naturales del hombre, según sus circunstancias concretas. De la autarquía del fin del Estado deriva la autarquía formal de éste; en tal sentido, se identifica con la autosuficiencia social para la realización del bien común temporal; es decir, autosuficiencia comunitaria de los medios y de todas las disposiciones sociales en relación con el fin indicado. Y así como la sociabilidad del hombre no empece su condición de sujeto subsistente que existe *per se*, en sí y consigo mismo, análogamente la comunicación internacional de los Estados -hoy llamada quizás con abuso semántico y conceptual “interdependencia”- no le quita al Estado su autarquía, que es el fundamento de su independencia política y de la soberanía -en su orden- de su poder.

Dado que la forma del Estado es un cierto orden, cuyo principio de ordenación es el bien común, ella se identifica con el plexo de relaciones que existen entre las partes -principalmente, entre sus actos- y entre éstas y el todo social.

En la forma del Estado debe pues distinguirse una estructura disposicional que comprende las relaciones constitutivas de la comunidad política y que, respecto de cada parte, son relaciones de pertenencia, y una estructura de organización de las partes, que a su vez es doble, a saber: a) las relaciones de autoridad o de subordinación entre los que mandan y los que obedecen; b) la disposición relativa y recíproca de todas las partes, entre las cuales puede haber relaciones de igualdad o de desigualdad. La forma total se identifica con el orden político. El régimen -entendido en sentido estricto como la disposición y distribución de las magistraturas públicas, según la clásica definición aristotélica- en cambio, es sólo una parte estructural -ciertamente principal, supuesta la existencia del Estado- del orden político.

4.- *La constitución del Estado*

Con la expresión *constitución del Estado* puede significarse y hacerse referencia a lo que hemos entendido como forma constitutiva del Estado o con el régimen político. Pero también puede aludirse a la expresión racional o práctico-enunciativa de dicha forma o de dicho régimen. En este último caso, la Constitución del Estado será el *lógos* o la *ratio* que a la vez constituye la expresión racional del orden político y el principio racional de organización y legitimidad de los poderes estatales.

Consiguientemente, cuando se piensa en la Constitución del Estado, en cuanto forma o principio racional estructurante del mismo, debe hacerse análoga distinción a la que se hiciera respecto del régimen; y así, más fundamentalmente que de la división entre constitución material y formal, hay que hablar de:

- a) Constitución total del Estado, que incluye el orden social, económico y cultural, que está incluido en la totalidad estatal y regido por el orden político; y
- b) la constitución de los poderes y de las relaciones de éstos con los ciudadanos y los grupos infra-políticos.

¹⁴ Cfr. Ét. Nic., I, 7, 1097 b.

De esto resulta que el orden político, si bien determina, actualiza, desarrolla, rectifica y perfecciona al resto del orden social, que respecto de él es como la materia inmediata, está limitado en sus posibilidades por la disposición de dicha materia, vale decir, por la realidad de las comunidades -con su encuadramiento concreto- que lo integran. De ahí que las formas constitucionales, cualquiera sea el sentido que quiera dársele a la expresión, no estén sujetas -en su verdad- al arbitrio de los que ocasionalmente mandan con autoridad, y menos aún, de los que detentan el poder. La constitución o el régimen es principalmente fruto de la tradición, que es la fuente, la orientación, la posibilidad de éxito y el límite del gobernante que quiera asumir las funciones de fundador, conservador, reformador o restaurador de la vida política.

IV.- LA LEGITIMIDAD Y EL RÉGIMEN

*De dos maneras puede uno ser tirano,
o en la manera de llegar al poder, o en el desempeño del mismo,
aunque lo haya adquirido justamente.*

DOMINGO DE SOTO. *De iustitia et iure*, L.V, q. I, a. 3.

1.- Legitimidad de origen y de ejercicio

El 23 de abril de 1894, Juan Vázquez de Mella, el gran legitimista y tradicionalista español, pronunció en las Cortes un discurso que, si bien no alcanzó la resonancia europea que tuviera del de Donoso Cortés sobre la dictadura –del 4 de enero de 1849-, tuvo en cambio la grandeza y la profundidad que deriva de una verdad política de valor universal¹⁵. Verdad de la que sigue necesitado el mundo contemporáneo y, dentro de él, en particular España y la Argentina, sumidas ambas en similar y dramática crisis de legitimidad. Por esa razón, habremos de extractar algunas ideas sobre las cuales parece oportuno volver a reflexionar.

“... la legitimidad estriba en dos cosas que yo llamo legitimidad de origen y legitimidad de ejercicio, que en el fondo es aquello que Santo Tomás de Aquino apellidaba legitimidad de *adquisición* y legitimidad de *administración*.

“Si el poder se adquiere conforme al derecho escrito o consuetudinario establecido en un pueblo, habrá legitimidad de *origen*; pero no habrá legitimidad de *ejercicio*, si el poder no se conforma con el derecho natural, el divino positivo y las leyes y tradiciones fundamentales del pueblo que rija. Si falta la legitimidad de *ejercicio*, puede suceder que, cuando esta ilegitimidad sea *pertinaz* y *constante* (que sólo así habrá tiranía), desaparezca y se destruya hasta la de *origen*; y puede suceder, como ocurrió muchas veces en la Edad Media, que empezando el poder con ilegitimidad de origen, llegue a *prescribir* el derecho del *Soberano desposeído*, por haber adquirido el *usurpador* la legitimidad de ejercicio.

¹⁵ El discurso de DONOSO CORTÉS sobre la dictadura tenía como propósito inmediato defender la dictadura del Gral. Narváez, pero su significación fue exagerada y quitada de contexto por muchas interpretaciones interesadas de uno y otro signo (como una interpretación voluntarista o “decisionista”, cfr. CARL SCHMITT: *Interpretación europea de Donoso Cortés*).

“Hablo en tesis general y no me refiero a un país determinado. Los derechos del Soberano desposeído pueden prescribir no *por respeto al usurpador, sino por respeto a la sociedad, que tiene derecho al orden*; no al orden incompleto que le da la escuela doctrinaria, sino al orden completo, de que es parte superior el moral y jurídico y no el meramente externo y material, y porque la sociedad tiene derecho a esa integridad del orden, puede establecerse *una colisión de derechos* entre el Soberano desposeído y la sociedad. Y como el de ésta es superior, triunfaría la sociedad y entonces cedería el Soberano desposeído; mas esto sólo puede suceder cuando enfrente de él se levante otra legitimidad completa que esté conforme con las enseñanzas de la iglesia y las tradiciones fundamentales del pueblo; pero cuando se trate de soberanías no católicas, de legitimidad o legalidades revolucionarias que no estén conformes con la enseñanza de la Iglesia, aun cuando tuvieran aparente legitimidad de origen, no prescribiría el derecho del Soberano desposeído.

“Éstas son las enseñanzas del derecho cristiano, desde *Santo Tomás y Suárez* hasta *Balmes, Taparelli, Costa Rosetti* y todos los grandes escritores católicos de nuestros días...”¹⁶.

En esta densa página se resume con lucidez un plexo de tesis fundamentales de la doctrina política tradicional clásica, católica e hispánica. Las mismas –cada una de las cuales merecería un análisis particular- pueden ser resumidas de la siguiente manera:

a) Está implícita la enseñanza clásica acerca del bien común temporal como primer principio de legitimidad política, social y jurídica.

b) La legitimidad política consiste en una *ordenación* de las conductas de los miembros de la *polis* respecto del bien común. Dicha ordenación incluye a los gobernantes, a los súbditos y, en general, a todos los grupos sociales infrapolíticos (familias, municipios, sindicatos, corporaciones, etc.).

c) Es, precisamente, la ordenación o no al bien común, el principio de discriminación de los regímenes justos o legítimos de aquellos que son su corrupción (injustos o ilegítimos).

d) La legitimidad política, en cuanto ordenación, tiene su formulación (racional) más universal en la ley natural –participación de la ley eterna en la naturaleza racional del hombre¹⁷- pero, a su vez, se concreta por la ley divino – positiva (por ejemplo: dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, la indisolubilidad y sacralidad del matrimonio, etc.) y las tradiciones patrias.

e) Debe distinguirse entre el Estado como comunidad (perfecta) y el Estado como estructura de poder (como gobierno más burocracia).

f) Consiguientemente, debe distinguirse el régimen político global (que comprende la totalidad del orden de la comunidad perfecta) del régimen gubernamental (la ordenación de las magistraturas), asignándosele primacía al primero (en cuanto todo) sobre el segundo (en cuanto parte).

g) La legitimidad política de un régimen gubernamental depende, pues, de tres factores: 1º) su ordenación general al bien común, a la ley natural y al derecho divino; 2º) su adecuación a las tradiciones patrias; 3º) su ordenación al régimen global del Estado – nación (o comunidad perfecta).

¹⁶ Juan Vázquez de MELLA, *Regionalismo Y monarquía*, págs. 382-383. A esta lista podrían agregársele los nombres de Francisco de Vitoria, San Roberto Belarmino, Luis de Molina, Domingo de Soto, etc.

¹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 1-2, q. 91, a. 2.

h) La legitimidad de origen deriva de la legitimidad concreta del régimen gubernamental y, por lo tanto, está ordenada a la legitimidad de ejercicio (es decir, está ordenada al bien común). De tal manera, el recto ejercicio del poder puede suplir la insuficiencia del origen, pero nada puede suplir la ilegitimidad de ejercicio.

i) En particular, la ilegitimidad de origen no puede ser saneada por una ilegalidad de ejercicio, por más continuada que ésta sea. Y la legalidad constitucional apoyada en ésta, es sólo legalidad aparente. En otras palabras, el derecho de la comunidad política a ser bien gobernada es *imprescriptible*.

2.- *El régimen como principio secundario de legitimidad*

Si la legitimidad política –como hemos dicho- es de dos clases: de ejercicio (realizar el bien común) y de origen (tener un título de designación conforme con el régimen), se sigue que, correlativamente, hay dos principios de legitimidad política: el bien común temporal y el régimen; los cuales no son del mismo rango sino que, así como la legitimidad de origen está ordenada a la de ejercicio, como el medio al fin, así el régimen está ordenado al bien común. Como de éste ya hemos hablado suficientemente, tócanos ahora detenernos en el régimen como principio secundario de legitimidad.

El régimen ha sido identificado tradicionalmente con la misma forma del estado, vale decir, con el orden político. Ahora bien, dicho régimen, forma u orden, puede ser entendido en dos sentidos: uno amplio y otro estricto.

En sentido amplio el régimen es el orden de las relaciones totales que constituyen al Estado en cuanto éste es la comunidad suprema. Este orden, a su vez, admite una triple consideración, a saber:

a) Las relaciones políticas de integración. Se trata de las relaciones de las partes constitutivas del Estado con éste en cuanto todo. Son las relaciones de pertenencia de los hombres y grupos infrapolíticos respecto del Estado (v.gr. , la relación de nacionalidad o ciudadanía), y del pueblo (entendido como el conjunto de los grupos sociales que constituyen materialmente al Estado) con su territorio, su historia y sus tradiciones. Como su nombre lo indica, de estas relaciones depende no que exista tal o cual forma de Estado, sino más bien que exista a secas. En términos generales se trata de las relaciones que afectan al Estado en cuanto patria y nación, y de las que dependen todas las demás, en modo proporcional a como los accidentes dependen de la substancia. Dimensión ésta que se les escapó a los constitucionalistas de origen racionalista y revolucionario y que sin embargo constituye el núcleo de la constitución real. A estas relaciones les corresponde como forma debida la justicia legal o general (cuyo objeto inmediato es, precisamente, el bien común).

b) Las relaciones políticas de mando, que son la forma específica que sumen respecto del Estado las llamadas relaciones sociales de subordinación. A estas relaciones les corresponde la justicia distributiva estrictamente considerada.

c) La relación disposicional recíproca de todos los grupos sociales que integran el Estado (constituyendo su pueblo). Se trata de relaciones que pueden ser de igualdad o desigualdad, según una pluralidad casi infinita de perspectivas posibles. Son, por ejemplo, las relaciones entre factores económicos, entre regiones, entre las familias entre sí y con los municipios, las escuelas, el territorio de su asentamiento, etc. A este

orden –en tanto se trate de relaciones de desigualdad- le corresponde principalmente la llamada justicia social y su correlato, el derecho social o estatutario (dicha “justicia social”, si es administrada por el Estado, es justicia distributiva estricta, y si no lo es, se trataría de una forma de justicia distributiva analógica –vale decir, no “política”, según el esquema aristotélico de los capítulos VI y VII del Libro V de la *Ética Nicomaquea*). En cambio, a las relaciones de igualdad de las partes entre sí les corresponde la justicia conmutativa.

En sentido estricto, el régimen es el orden de las relaciones políticas de mando y obediencia propiamente dichas. A esta idea corresponde la famosa definición de régimen (*politeia*) que diera Aristóteles: “El orden de las magistraturas en las ciudades, de qué manera se distribuyen y cuál debe ser el poder supremo y cuál el fin de cada ciudad”¹⁸. Así entendido, el régimen se identifica con la estructura del gobierno del Estado¹⁹, la cual estructura aun admitiendo que sea la parte principal del orden político, no lo agota. A este sentido de “régimen” se refieren las clasificaciones clásicas de las formas o constituciones políticas. Éstas, sin embargo, sólo pueden ser adecuadamente comprendidas si se integran en el orden total del Estado; y esto es precisamente lo que hicieron tanto Platón como Aristóteles en sus obras políticas.

En cualquiera de ambas acepciones, el régimen es un plexo de relaciones cuyo principio de ordenación es el fin del Estado, el bien común político o temporal. El orden político es de naturaleza práctico-disposicional y, por lo tanto, sin el objeto respectivo de la disposición a la que se reduce, carece en absoluto de sentido. De ahí que en la propia definición de régimen, el Filósofo haya incluido la referencia al fin de la comunidad o ciudad. |

Tenemos pues, el siguiente esquema:

a) De una parte, las conductas de las partes del Estado (incluidas sus autoridades) y las normas que se dicten deben estar ordenadas al régimen y encuentran en él su legitimidad inmediata, según aquella sentencia aristotélica: “Las leyes deben establecerse en vista de los regímenes –y es así como las establecen todos- y no los regímenes en vista de las leyes”²⁰. Y por esta razón decimos que el régimen es un principio de legitimidad.

b) Pero, de otra parte, el régimen mismo y las leyes dictadas en su consecuencia deben ser juzgados en orden al bien común, y según su congruencia o no con éste serán legítimos o ilegítimos, justos o injustos, válidos o inválidos: “De manera simultánea y en concordancia con los regímenes, necesariamente las leyes serán malas o buenas, justas o injustas. Una cosa es al menos evidente: que las leyes deben establecerse en armonía con el régimen. Pero si esto es así, resulta evidente que las leyes que concuerdan con los regímenes rectos serán justas, y las que concuerdan con sus desviaciones, injustas”²¹. Y puesto que justo, en su sentido principal y más general es “lo que produce y protege la felicidad (es decir, la vida social perfecta) y sus elementos en la comunidad política”²², “los regímenes que tienen en mira el interés público, resultan regímenes rectos de acuerdo con la justicia absoluta; y aquellos que, en cambio,

¹⁸ *Política*, IV, I, 1289 a 15 – 18.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, III, 1279 a 25 – 26.

²⁰ *Id.* 1289 a 15.

²¹ *Id.*, III, 1282 b 8 – 13.

²² *Ét. Nic.*, V, I, 1129 b 17 – 19.

miran exclusivamente al interés particular de los gobernantes (recuérdese que para Aristóteles el interés particular y los gobernantes pueden ser uno –en la tiranía-. Pocos –en la oligarquía- y muchos –en la democracia-), son todos errados, como desviaciones que son de los regímenes rectos, ya que son despóticos, mientras que la polis es una comunidad de hombres libres”²³.

Se comprende ahora por qué se ha dicho más arriba que la legitimidad de origen no tiene el mismo rango que la legitimidad de ejercicio, y que el régimen no es un principio de legitimidad de idéntico valor que el del bien común. Mientras el bien común temporal es el principio de legitimidad política primario y absoluto, el régimen es sólo un principio de legitimidad secundario, presupuesta su ordenación congruente a aquél. Antes de admitirse como válida una pretendida legitimidad de origen, por lo tanto, debe examinarse la legitimidad del régimen que la sustenta.

²³ Política, III, 1279 a 17 –21.