

UNA TEORÍA PURA DEL PODER EN EL MARXISMO: NOTA SOBRE “VON DER AUTORITÄT”, DE ENGELS

Sergio Raúl Castaño
Investigador Principal del CONICET
Director del Centro de Estudios Políticos UNSTA

En el contexto de los principios marxistas, que sindicaban al poder político como epifenómeno represivo de la sociedad de clases, el artículo detecta una inusual fundamentación, por parte de F. Engels, de la necesidad y del valor positivos del poder para la consecución de los fines de la sociedad comunista.

MARXISMO - PODER SOCIAL Y POLÍTICO – ENGELS

In the context of Marxist principles, which point out political power as a repressive epiphenomenon of class society, the article identifies an unusual rationale, on the part of F. Engels, for the positive need and value of power for the achievement of the common ends in the communist society.

MARXISM – SOCIAL AND POLITICAL POWER - ENGELS

I. Política y extinción del Estado en el marxismo

Un especialista en la teoría marxista, discípulo, amigo y editor póstumo de Hermann Heller, Gerhardt Niemeyer, afirma con gracejo que si por “doctrina política” se entiende una teoría acerca de la naturaleza y la óptima eficiencia del Estado, el derecho y el gobierno, entonces no existe doctrina política marxista alguna. En efecto, continúa, Estado, derecho y gobiernos son para el marxismo una suerte de enfermedad transitoria de la

sociedad, aneja a su división en clases ¹. Tras la victoria final del comunismo (así lo dice, de hecho, el propio Engels, cuyo texto analizaremos), el gobierno (*Regierung*) sobre las personas será reemplazados por la administración (*Verwaltung*) de las cosas y la dirección (*Leitung*) de los procesos de producción. Tan pronto como no haya que mantener una clase social en la opresión, sostiene el filósofo alemán, tan pronto como la dominación de clase y la lucha por la existencia individual -fundada en la anarquía de la producción- sean eliminadas (*beseitigen*), entonces ya no quedará nada por reprimir, que haga necesario un poder de represión, es decir, un Estado. Éste, pues, afirma Engels, no es “abolido” (“*abgeschafft*”), sino que *se extingue* (*stirbt ab*; subrayado original de Engels) ².

El marxismo en general y sus clásicos en particular no han sido demasiado pródigos en referencias a ese estadio final de la Historia posterior a la extinción del Estado. Se lo ha llamado “comunidad” (Engels: *Gemeinwesen* ³) sin clases y por ende sin poder *político*; o “sociedad regulada” (que ha reabsorbido al Estado en su sentido estricto, como aparato coactivo), para decirlo con Gramsci ⁴. Si buscamos enfocar ese estadio final, así como su período previo (la conquista violenta del Estado y el ejercicio del poder por el proletariado), podemos, por mor de síntesis, recalar brevemente en tres obras de los fundadores de la escuela.

En *La guerra civil en Francia* ⁵, Marx sitúa a la Comuna de París como una forma política “flexible”, diversa de todas las anteriores -que habían sido opresivas-. Y su secreto consistió en realizar el gobierno de la clase trabajadora, esto es, la forma política por fin descubierta en la que la liberación económica del trabajo había tenido lugar, como resultado de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora ⁶. La Comuna parece, pues, un momento histórico privilegiado para detectar algunas piedras de toque del marxismo

¹ Cfr. Gerhardt Niemeyer, “Politische Grundlehren des Kommunismus”, en Josef Bochenski- Gerhardt Niemeyer, *Handbuch des Weltkommunismus*, Friburgo-Munich, Karl Alber, 1958, pp. 75-76.

² Tomamos la importante cita de *Anti-Dühring* (Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*, edición Dietz Berlín, 1976 y ss., t. 20, p. 262). Las mismas ideas las reitera Engels en *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (cfr. t. 19, p. 224 de la edición Dietz).

³ En lugar de “Estado popular libre” para dicha etapa (pues “Estado” significa una institución provisoria de la que se echa mano para someter violentamente a los enemigos de clase), escribe Engels a Bebel, “propondríamos *Gemeinwesen*, una buena y antigua palabra alemana” (Engels a August Bebel, 18/28 de marzo de 1875, in Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*, t. 34, pp. 128-129).

⁴ *Notas sobre Maquiavelo, sobre el Estado y sobre el Príncipe moderno*, trad. y notas J. Aricó, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997, pp. 153-159.

⁵ *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, 1ª. edición (en inglés) Londres, 1871; ed. alemana, 1891 (in Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*, t. 17, pp. 313 y ss.).

⁶ Cfr. *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, ed. cit., p. 342.

respecto de la organización del Estado proletario, que pondrá fin a las clases y al Estado mismo. Por empezar, no es tanto su carácter comunal -en el sentido de un orden político descentralizado y autonómico- el que cimienta su novedad, sino el constituir un quiebre del sistema centralista del poder burgués ⁷. En esa línea, resulta remarcable su logro de haber conquistado un “gobierno barato (*wohlfeile*)” suprimiendo las dos principales fuentes del gasto público, a saber el ejército y la administración, que pasaron a ser desempeñadas por los propios trabajadores ⁸. En el plano nacional, estaba previsto un modelo democrático radical con sufragio universal, que se organizaría en cada comuna. Representantes de éstas debían reunirse en las cabeceras de departamentos para administrar las cuestiones regionales comunes. A su vez, las asambleas de distrito enviarían comisionados a la delegación nacional, que se reuniría en París. Todos estos representantes (*Abgeordneten*) se hallarían ligados por mandato imperativo y serían revocables. En la posición de Marx, no era que la unidad de la nación se quebraba, sino que se organizaba en una constitución comunal (*Kommunalverfassung*), en la cual las funciones del poder central recaían ahora en servidores de la sociedad, responsables directamente ante ella ⁹. El sistema alcanzó a implantarse efectivamente sólo en París. Allí el ejército regular fue disuelto y reemplazado por trabajadores de la guardia nacional (“el pueblo armado”). Por su parte, en cada distrito se elegían consejeros municipales por sufragio universal, extraídos fundamentalmente de la clase trabajadora y de sus reconocidos representantes (*Vertreter*), cuyos mandatos eran responsables y revocables y cuyos sueldos equivalían a los de un obrero. La policía fue destituida de todos sus privilegios políticos y sometida al mismo régimen de responsabilidad y revocabilidad. Y lo propio ocurrió con la función jurisdiccional. Por último, también se estableció la disolución de las organizaciones religiosas y la expropiación de sus bienes. La Comuna, así constituida, ya no era un parlamento a la manera burguesa, cabe concluir con Marx, sino una organización de trabajadores con funciones ejecutivas y legislativas ¹⁰.

⁷ Lenin rechaza enérgicamente la interpretación federalista que hace Bernstein del pensamiento de Marx en estas líneas. Con todo, la cerrada defensa por Lenin del sentido centralista de la posición de Marx (por lo menos, en esta obra) no deja de suscitar algunos reparos –vide *El Estado y la revolución*, pp. 357-359 de la versión castellana incluida en V. I. Lenin, *Obras Escogidas*, s/dat. trad., Buenos Aires, Cartago, 1974, t. IV; la cuidada edición de Cartago ha sido tomada de la 5ª. edición rusa de las obras completas del autor-.

⁸ Cfr. *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, pp. 340-341.

⁹ *Ibid*, p. 340.

¹⁰ *Ibid*, pp. 338-339

Ahora bien, como se ha dicho supra, la Comuna, para Marx, era una forma *política*; esto es, una etapa de tránsito y de superación del Estado, pero que aún no había dejado atrás a éste. Se trataba, en efecto, de una forma política que se había propuesto ir más allá de la abolición de la forma monárquica del dominio de clase y alcanzar la abolición del dominio de clase mismo ¹¹. No obstante, como lo será la dictadura del proletariado soviética, la Comuna de París todavía constituía un Estado, con una forma política determinada.

El *Manifiesto Comunista*, de Marx y Engels confirma lo últimamente dicho y nos deja a las puertas del escenario final de la Historia. En la medida en que la división en clases desaparece y la producción se concentra en manos de los asociados, el poder público pierde también su carácter político (*politischen Charakter*). Pues el poder político es, en sentido propio, el poder organizado de una clase para la opresión (*Unterdrückung*) de otra. Luego, cuando el proletariado unido se erija en clase dominante a través de una revolución para suprimir las relaciones de producción vigentes y, con ellas, las condiciones de existencia del antagonismo de clase –y las clases mismas–; entonces el poder político (la Política, a secas), también desaparecerá. En su lugar surgirá una asociación (*Assoziation*), en la que el libre desarrollo de cada cual potenciará el libre desarrollo de todos ¹².

Es ese último estadio histórico el que concentra nuestra atención en esta líneas. Vayamos ahora a la *Crítica del Programa de Gotha*, escrito por Marx en 1875 y publicado por Engels en 1890-1891 ¹³. En ese escrito se subraya que la sociedad capitalista constituye el substrato común a todas las formas particulares del Estado moderno; en tal sentido, cabría hablar de “caracteres esenciales” del Estado actual, distinguiéndolo del futuro, cuando su raíz, la sociedad capitalista, se habrá extinguido. Por otra parte, entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista (estadio final del proceso histórico), se interpone el período revolucionario de la transmutación (*Umwandlung*) de la una en la otra, período cuya forma estatal será la de la dictadura del proletariado. Esta dictadura revolucionaria pondrá fin a la lucha de clases quebrantando la forma política del Estado democrático, último epifenómeno de violencia organizada de la sociedad clasista ¹⁴.

¹¹ Ibid, p. 338.

¹² Cfr. *Manifest der kommunistischen Partei*, II (in Karl Marx, *Die Frühschriften*, Stuttgart, Kröner, 1953, p. 548).

¹³ *Kritik des Gothaer Programms*, in Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*, t. 19, pp. 11 y ss..

¹⁴ Ibid., pp. 28-29.

Tampoco en esta obra se hallan desarrollos sobre la forma (habría que decir, para ser consecuentes con el marxismo, *no-política*, o *no-estatal*) de la sociedad comunista tras la reabsorción del organismo coactivo especial por una comunidad ya no necesitada de represión. Aunque sí vale la pena rescatar de la *Crítica ...* cómo en ese estadio salvífico intrahistórico, sucedáneo inmanentista y mundanal de la beatitud eterna, no están ausentes la concordia y la amistad solidaria (anheladas por el espíritu humano y preconizadas a los hijos de Dios), que estos asociados sin Dios no dejarían de manifestar. Marx afirma, en efecto, que, tras haber extirpado los vicios egoístas de la sociedad burguesa, los miembros de la comunidad darán “cada uno según su capacidad y cada uno [recibirá] según sus necesidades”¹⁵.

Vayamos sin más al planteo de Engels sobre una de las dimensiones axiales del orden de la sociedad comunista, a saber el de las relaciones de autoridad que en ella se darían. Planteo que nos interesa en sí mismo, por cuanto delinea lo que hemos dado en llamar una “teoría pura de la autoridad”: una teoría que explica y legitima las relaciones de subordinación en ausencia del lastre contingente de los vicios¹⁶ históricos anejos a la sociedad clasista. Es decir: una teoría que descubre en la naturaleza de la acción social (y no en la necesidad de reprimir el mal) el fundamento del mando y la obediencia.

II. La fundamentación de la autoridad social en “Von der Autorität”

Es verdaderamente notable que sea Engels quien, a pesar de la identificación que hace Marx -y él mismo- del poder político con la opresión organizada, al plantearse el estadio escatológico del fin de la Historia, rescata y defiende el valor directivo y el sentido finalista de la autoridad social. En un breve pero relevante artículo, “Von der Autorität”, aparecido en el “Almanacco Repubblicano per l’anno 1874”, en italiano, en diciembre de 1873, Engels se propone refutar las tesis de los anarquistas sobre el poder social¹⁷. No en

¹⁵ Ibid., p. 21. Y San Pablo exhorta en II, *Corintios*, 13-15: “No de tal modo que otros tengan holgura y vosotros estrechez, sino que por razón de igualdad, en esta ocasión vuestra abundancia supla la escasez de ellos, para que su abundancia, a su vez, supla la escasez vuestra, de manera que haya igualdad, según está escrito: ‘El que recogió mucho no tuvo de sobra; y el que poco, no tuvo de menos’” (se utiliza la versión de Straubinger, *La Santa Biblia*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1991).

¹⁶ Se trata, de hecho, de desórdenes de raigambre *moral*, a pesar de los presupuestos materialistas y hegeliano-inmanentistas del marxismo.

¹⁷ “Von der Autorität”, en *Marx-Engels Werke*, ed. Dietz, Berlín, 1976, t. 18, pp. 305-308.

vano -como dirá en el Prólogo a la *Crítica del Programa de Gotha* de Karl Marx, al publicar la obra en 1891-, “nos encontrábamos en ese momento, apenas dos años después del Congreso de la Internacional en La Haya, en la más violenta lucha con Bakunin y sus anarquistas, a los que hacíamos responsables por todo lo que ocurría en Alemania y en el movimiento de los trabajadores”¹⁸.

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

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

Engels plantea entonces la cuestión sirviéndose de un ejemplo, a saber, la situación que se produciría como resultado de una revolución socialista. Tal revolución ha desplazado a los capitalistas, bajo cuya autoridad (*Autorität*) era dirigida (*lenken*) hasta ese

¹⁸ Vorwort zur *Kritik des Gothaers Programms* von Karl Marx“, en Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*, t. 19, pp. 521-522.

momento la producción y circulación de las riquezas. Al hacerlo, la propiedad de los medios de producción ha pasado a manos de los trabajadores. En ese caso, pregunta Engels a los “antiautoritarios”, ¿desaparecería la autoridad o sólo cambiaría de forma? A partir de aquí, comienza una respuesta basada en una serie de ejemplos más concretos, extraídos de la actividad de diversos grupos u organizaciones, consagrados a una tarea común. En el caso de una hilandería, se dan numerosas y diversas operaciones; se necesita un ingeniero para las máquinas, mecánicos para reparaciones, trabajadores no calificados que transporten lo producido. Pero esos numerosos trabajadores de toda edad, sexo y condición deben comenzar y terminar su tarea en un tiempo prefijado, y esta exigencia no tiene en cuenta las pretensiones de la autonomía individual (literalmente: “le importa un bledo la autonomía individual”, dice Engels). Por otra parte, surgen múltiples cuestiones –modo de producción, distribución del material, etc., etc.- que deben ser solucionadas rápidamente si no se quiere que la producción entera se detenga. Ahora bien, sea que tales cuestiones se resuelvan a partir de la decisión de un delegado, sea que se decidan por acuerdo mayoritario, siempre la voluntad de uno se hallará subordinada a la de otro. En cualquier caso, concluye Engels, las cuestiones que inevitablemente suscita la vida de una organización deben ser autoritariamente resueltas ¹⁹.

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

¹⁹ Engels –en consonancia con la teoría de la evolución social por él preconizada- vincula la necesidad de la autoridad con las consecuencias del dominio técnico de la naturaleza: ésta, en efecto, se venga sometiendo al hombre a la subordinación, sin la cual organización productiva alguna existiría, dice en el texto aquí comentado.

Engels refuerza su razonamiento afirmando que nadie ha escapado a la pregnancia de estos argumentos, y agrega con sorna que nada cambia las cosas –como algunos hacen– el negarse a llamar “autoridad” a la función sobre la que se discute, y referirse a ella como un “mandato” o “comisión” (*Auftrag*), ya que la disputa no gira en torno de nombres sino de realidades. En síntesis, se ha visto, continúa Engels, que una autoridad, bajo la forma que fuere, acompañada de la subordinación, constituyen elementos que se nos imponen, junto con las condiciones materiales de producción, independientemente de la clase de organización de que se trate. Por otra parte, las tendencias económicas modernas van extendiendo progresivamente el campo de la autoridad, al hacer más y más complejas las relaciones de producción.

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

En síntesis, cabe afirmar que, según Engels, son los intereses (a los que es lícito llamar, aunque él no lo haga así, “fines”) de la comunidad los que exigen la existencia de una función imperativa que ordene las conductas de los miembros del grupo en pos de esos fines.

III. El sentido y el valor objetivos del texto de Engels mensurados a partir de la respuesta de la tradición aristotélica

En la Iª Parte, cuestión 96, artículo 4, de la *Suma Teológica*, Santo Tomás se plantea si en el *estado de inocencia* (es decir, antes de producirse el pecado adánico, que introdujo

el desorden moral en el hombre) existiría el mando de un hombre sobre otro ²⁰. Para dirimir tal cuestión, nuestro autor distingue, en la noción de mando (*dominium*), dos formas específicamente diversas. La primera forma se opone (es recíproca) a la de servidumbre; así, se le dice señor (*dominus*) a quien alguien sirve como siervo o esclavo. El Aquinate muestra que no podría haber dominio *sensu stricto* -i. e., la forma correlativa a la esclavitud- en estado de inocencia. Porque tal dominio es consecuencia del mal moral; y causa de sufrimiento, por lo demás. Y en estado de naturaleza íntegra no habrá ni desorden moral ni *poena*.

A nosotros nos interesa la segunda forma del distingo de Tomás de Aquino, vgr., aquella que contempla la especie de mando que sí se daría en estado adánico. Se trata de una forma de mando que existiría necesariamente, con necesidad de fin, o moral, esto es, con una necesidad fundada en los fines de la naturaleza humana y de la sociedad en ella originada. O sea, que se da allí donde haya hombres. En efecto, el término “dominio (*dominium*)”, afirma Sto. Tomás, también se aplica a la función de gobernar y dirigir a hombres a libres. Alguien gobierna a otro como a un hombre libre en dos casos: cuando dirige al gobernado a su propio bien, o cuando lo dirige al bien común. Ahora bien, esta forma de dominio se habría dado en el estado adánico de integridad moral (es decir, de pleno imperio de la justicia y de cordial amistad entre los hombres). Y esto por dos razones. La primera se funda en las exigencias de la realidad social. En efecto, afirma nuestro autor, el hombre es naturalmente social. Luego, también viviría socialmente en el estado de inocencia originario. A la hora de aquilatar la razonabilidad del argumento tomista, debe repararse en que la realidad social es irreductible a la mera yuxtaposición (multiplicidad) de partes, ya que comporta una forma de unidad distinta de los individuos que la componen, y una realidad que excede la sumatoria de partes en relaciones de interdependencia. Y esta realidad social distinta del agregado de individuos recibe su unidad del fin que la convoca, el bien común.

Ahora bien -proseguimos con Tomás de Aquino-, la vida social no puede darse sin una instancia de dirección que ordene la pluralidad al bien común, dado que la multiplicidad, en tanto tal, tiende a muchos fines, mientras que la unidad tiende a uno. De

²⁰ Literalmente, en latín, “*utrum homo in statu innocentiae homini dominabatur*”. Utilizamos la “Editio altera Romana”, ed. León XIII, Roma, 1894, t. I., p. 743-744..

allí que cuando muchos se ordenan a uno siempre se halla la presencia de un dirigente que dispone el orden a ese (fin) uno, afirma Tomás respaldándose en Aristóteles ²¹.

Hasta aquí la primera razón esgrimida por Sto. Tomás, que es la pertinente para nosotros en este lugar. Como es obvio, este argumento del Aquinate descansa sobre una serie de presupuestos ontológicos y prácticos de carácter fundamental, tales la naturaleza causal del bien común, la unidad práctico-accidental de la realidad social, la dialecticidad del conocimiento prudencial –como irreductibilidad de la *praxis* a todo esquema infalible a priori, asequible con certeza a quienes utilicen un método apropiado, así se trate de personas investidas de rectitud moral intachable e inteligencia esclarecida–; etc..

Con todo, el alcance de este argumento es manifiesto, y nos recuerda en lo esencial a la explicación que hemos visto bosquejaba Engels en “Von der Autorität”, aunque en el caso del Aquinate apoyada de un fundamento metafísico y antropológico de un valor teórico objetivo incomparablemente superior. La naturaleza de la realidad social, cuya forma (en sentido ontológico) es el orden que dispone las partes al fin, exige, con prescindencia de toda interferencia originada en la maldad del hombre o en una imperfección cualquiera del “mundo sublunar”, la presencia y la acción de una potestad de gobierno, es decir, de una instancia de dirección al fin común participable.

El contexto teológico-dogmático del texto no es óbice para la intelección de su referencia al orden natural, orden asequible a la razón. La respuesta de Tomás de Aquino a la cuestión del sentido del poder político es la de un aristotélico cabal, que asume los principios universales de la realidad objetiva: hay y debe haber dirección imperativa porque existe sociedad, y existe sociedad porque hay un fin común inasequible a las partes actuando aisladamente.

Despojada de accidentales consideraciones confesionales o ideológicas, la esencia de la posición común a Tomás de Aquino y a Engels (rectius: *al Engels del algo insólito texto de marras, ya que el marxismo convalida y asume como punto de partida la concepción liberal del sentido de la Política, del Estado y del poder político*) se erige como

²¹ La referencia apunta a los primeros tramos del libro I de la *Política* (1252 a), en los que Aristóteles introduce la noción de comunidad y las distintas formas de régimen.

una explícita objeción contra las doctrinas que, desde los sofistas a Weber, pasando por el agustinismo medieval y Hobbes, han reducido el poder político a la coacción y a la violencia organizadas ²². Tal posición viene a decir que la existencia del poder de régimen se funda en la necesidad absoluta de una instancia de *dirección* en la sociedad. Y agreguemos (obviamente ya no como exégesis de Engels sino como tesis en el plano de los principios universales y objetivos del orden social y político): lo afirmado, que se verifica análogamente en toda sociedad *stricto sensu* ²³, adquiere *a fortiori* especial relevancia en el caso de la sociedad política, cuya proverbial complejidad pone aun más de manifiesto la necesidad de la ordenación imperativa al fin común. Ordenación en la que estriba la esencia y función primaria de la autoridad política, la cual existe por un bien (la vida comunitaria autárquica) y para un bien (el bien común político) ²⁴.

²² Cfr. nuestro estudio histórico-sistemático “La politicidad natural como clave de interpretación de la historia de la filosofía política”, en Sergio R. Castaño-Eduardo Soto Kloss, *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Santiago de Chile, Academia de Derecho UST, 2005, pp. 277-307.

²³ Cuya esencia viene así definida por el mismo Santo Tomás: “adunatio hominum ad aliquid unum communiter agendum” (*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, 1, 1)

²⁴ Hemos desarrollado este tema en Sergio R. Castaño, *Lecturas críticas sobre el poder político*, México, UNAM, 2013, P. II, cap. I.