



La politicidad natural del hombre

Época II, año XIII, número IV Julio-Agosto 2015.
Moderador: Alfredo Germán Masserdotti.

Introduccio

El hombre, ¿es o no un animal político? La afirmación de la politicidad natural del hombre, cuyas raíces se remontan a la misma antigüedad, puede verse contestada por diversas corrientes, ya sea por motivos filosóficos o teológicos. A modo de ejemplo, pensemos en el llamado “agustinismo político” o el pensamiento convencionalista de John Locke, entre otros autores.

¿Qué pensaba Tomás de Aquino sobre esta cuestión? El Aquinate ¿es algo más que un comentador de Aristóteles al momento de responder al problema planteado?

LECTIO

VERBA DOCTORIS

Alfredo Germán Masserdotti citó el 2 de Julio de 2015:

Tomás de Aquino, Suma de Teología I, q. 96, a. 4, c.

El dominio tiene doble acepción. 1) Una, como opuesto a la servidumbre; y en este sentido domina quien tiene un siervo. 2) Otra, referida a cualquier modo de tener a alguien sometido; y en este sentido domina quien tiene el gobierno o dirección de personas libres. El dominio en el primer sentido no se daba en el estado de inocencia; mientras que el segundo ciertamente era posible.

El porqué de esto radica en que el siervo y el libre difieren en que el libre es dueño de sí, como dice el Filósofo al comienzo de *Metaphys.*; mientras que el siervo depende de otros. Hay, por tanto, servidumbre cuando se retiene a alguien para utilidad propia. Porque todos desean el bien propio y se entristecen cuando lo propio debe ser cedido en favor de otro, este dominio conlleva la aflicción en los sometidos. Por eso no podía darse en el estado de inocencia.

Por el contrario, el dominio libre coopera al bien del sometido o del bien común. Este dominio es el que existía en el estado de inocencia por un doble motivo. 1) El primero, porque el hombre es por naturaleza animal social, y en el estado de inocencia vivieron en sociedad. Ahora bien, la vida social entre muchos no se da si no hay al frente alguien que los oriente al bien común, pues la multitud de por sí tiende a muchas cosas; y uno sólo a una. Por esto dice el Filósofo en *Politic.* que, cuando muchos se ordenan a algo único, siempre se encuentra uno que es primero y dirige. 2) El segundo, porque si un hombre tuviera mayor ciencia y justicia, surgiría el problema si no lo pusiera al servicio de los demás, según aquello de 1 Pe 4,10: El don que cada uno ha recibido, póngalo al servicio de los otros. Y Agustín, en *XIX De Civ. Dei*, dice: Los justos no mandan por el deseo de mandar, sino por el deber de aconsejar. Así es el orden natural y así creó Dios al hombre

<http://www.corpusthomicum.org/sth1090.html#32544>

COMMENTARIA

Sor Erika Maria de la Cruz o.p respondió el 7 de Julio de 2015:

Quisiera exponer, lo expuesto por el doctor Raúl Catañeda en el CONGRESSO TOMISTA INTERNAZIONALE L'UMANESIMO CRISTIANO NEL III MILLENNIO: PROSPETTIVA DI TOMMASO D'AQUINOROMA, 21-25 settembre 2003 Pontificia Accademia di San Tommaso – Società Internazionale Tommaso d'Aquinon. Partes de su exposición, sobre el tema que estamos estudiando: "son las inclinaciones las que manifiestan la presencia de la natura; a la recíproca, la presencia de la natura se revela a través de tales inclinaciones.... La inclinación representa el aspecto dinámico del ente, el cauce de su despliegue operativo raigal: no otra cosa expresa el dictum clásico *operatio sequitur esse*. Sto. Tomás retoma esta idea afirmando que no existe substancia que carezca de operación propia (*De veritate*, 22, 1 c.)." También en otro párrafo: "Toda inclinación sigue a una forma o, recíprocamente, toda forma estroviada de determinada inclinación (*S. Th.*, I-IIae., 8, 1). A cada naturaleza sigue un tipo específico de inclinación. Esto es así desde el momento en que la inclinación es subsecuente a la forma, que, a su vez, es su principio"... En otro párrafo dice: "La inclinación de toda naturaleza se orienta a lo que le es similar, y, por ende, conveniente. La actualidad de la substancia se identifica con su perfección, en esa medida, con su bondad. Tendiendo esencialmente a lo que le es similar, el objeto de tal tendencia natural no podrá sino ser bueno (*S. Th.*, I, 60, 1 c.; I-IIae., 26, 1 c.; *De malo*, 16, 2 c.). La inclinación natural orienta el ente a sus fines propios; impone una ordenación de las operaciones en vista de esos fines. El ente natural posee en sí mismo el principio a partir del cual se halla dispuesto a la producción de las operaciones convenientes; la inclinación de la cosa supone ese orden a lo que le es conveniente (*De veritate*, 22, 1 c y 25, 1 c.)." La inclinación de toda naturaleza se orienta a lo que le es similar, y, por ende, conveniente. La actualidad de la substancia se identifica con su perfección, en esa medida, con su bondad. Tendiendo esencialmente a lo que le es similar, el objeto de tal tendencia natural no podrá sino ser bueno (*S. Th.*, I, 60, 1 c.; I-IIae., 26, 1 c.; *De malo*, 16, 2 c.). La inclinación natural orienta el ente a sus fines propios; impone una ordenación de las operaciones en vista de esos

fines. El ente natural posee en sí mismo el principio a partir del cual se halla dispuesto a la producción de las operaciones convenientes; la inclinación de la cosa supone ese orden a lo que le es conveniente (De veritate, 22, 1 c y 25, 1 c.). Por lo tanto agregamos... "Según se desprende de lo anterior, el dinamismo de la praxis humana no puede darse en la línea de los procesos infraespirituales, tal como se verifica entre animales y plantas, sino de modo inteligente y libre. Ello porque en el alma racional, forma substancial del hombre, se origina una inclinación que regula e informa todas las demás según el modo humano."

Sor Erika Maria de la Cruz o.p respondió el 7 de Julio de 2015:

continuamos agregando lo expuesto por el doctor Raúl Castaño "Así, sostiene: "Tomás de Aquino inquiriere si en estado de inocencia (osea, de naturaleza íntegra, no dañada por el pecado original) habría habido mando y obediencia. La respuesta distingue. En el caso del dominio despótico, como el que el amo tiene sobre el esclavo, el mando tiene por fin el bien del amo. El esclavo es mero instrumento de un bien que le resulta ajeno. Esta sujeción, originada en el mal moral, no existiría en estado de inocencia adánico. Pero existe, asimismo, el mando originado en la necesidad de proveer al bien común participable de los miembros de una sociedad. En tal caso, la realidad del mando surge como el medio necesario para la dirección de las conductas hacia el fin convocante. "Siempre que muchas cosas se ordenan a una, dice el de Aquino citando la Política, siempre se halla uno que encabeza y dirige" (obviamente, el "uno" no está ligado a la forma de gobierno monárquica, sino a la unidad del principio de dirección). Además, también habría diferencias intelectuales y morales; y, en estado de naturaleza íntegra, las superiores capacidades se pondrían al servicio del bien común y redundarían en provecho de todos. Luego, sería obligatorio (y espontáneo) reconocer esa superioridad y concederles el mando en aquel ámbito en que descollaran. En conclusión: no por ser los hombres virtuosos e inteligentes dejarían de necesitar de la vida. Summa" Como conclusión expone: "La tesis de politicidad natural responde y es fiel a los principios radicales de lo real. El hombre es un ser naturalmente político: por un lado, se ve impelido a la vida política; por otro, y más fundamentalmente aun, en la participación del fin de la vida política alcanza su cota máxima de perfección intramundana. Pues la han reconocido, entre otros -cada uno desde su particularísima circunstancia doctrinal e histórica-, los filósofos paganos Platón, Aristóteles y Cicerón, los teólogos católicos Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria y Louis Billot, el jurista calvinista Johannes Althusius y -ya fuera de la tradición aristotélica- el sociólogo ruso de origen hebreo Georges Gurvitch y el teórico del Estado Hermann Heller. Por el contrario, y junto al pensamiento político católico ajeno a los principios fundamentales de la tradición aristotélica y tomista, también han negado la politicidad natural diversas corrientes que recorren transversalmente la historia del pensamiento político. Entre las principales podemos contar a la sofística, el liberalismo, el anarquismo y el marxismo. Esta segunda línea doctrinal encarna, en mayor o menor medida, lo que nosotros, en diversos trabajos, venimos llamando "demonización de la política" 17. Como ya ha podido verse, la afirmación y la negación de la tesis no depende de posiciones confesionales, como así tampoco de paradigmas epocales (por lo menos, con pretensión de excluyentes). Más concretamente: la tesis ni se origina en la Revelación, ni supone posiciones paganas, o agnósticas; tampoco es antigua, medieval o moderna. Lo propio vale para su negación. Pero la tesis verdadera, y le hace justicia al hombre y a la más valiosa de sus dimensiones mundanales. He allí el profundo sentido humanista y cristiano de su reconocimiento por Santo Tomás de Aquino."

Sor Erika Maria de la Cruz o.p respondió el 7 de Julio de 2015:

Quisiera corregir que no es Catañeda, sino Castaño. Gracias.

VERBA DOCTORIS

Alfredo Germán Masserdotti citó el 7 de Julio de 2015:

Tomás de Aquino, De regno I, 1, 3

Todo hombre tiene naturalmente impresa la luz de la razón, por la cual dirige sus actos al fin. Y si al hombre conviniese vivir solo, como a otros muchos animales, no necesitaría de nadie para dirigirse a su fin; cada uno sería rey de sí mismo bajo el mandato supremo de Dios, en cuanto que se dirigiría en sus actos por la luz de la razón dada por Dios. Pero es natural al hombre ser animal social y político, que vive en sociedad mucho más que todos los demás animales, como exigen sus necesidades naturales. En efecto, a los demás animales la

naturaleza los proveyó de alimento, los vistió de pelos y los dotó de defensas, como los dientes, los cuernos y las uñas, o, al menos, les dio velocidad para la huida. El hombre, por el contrario, viene de la naturaleza desprovisto de todo eso. Pero en lugar de ello le ha sido dada la razón, mediante la cual y valiéndose de las manos puede proporcionarse todas esas cosas; si bien para ello no se basta uno solo, porque así no podría llevar una vida con suficiencia de medios. Es, por tanto, natural al hombre vivir en sociedad con muchos.

<http://www.corpusthomicum.org/orp.html#69921>

COMMENTARIA

Maria Helena Pratas respondió el 12 de Julio de 2015:

Escribió Santo Tomás al rey de Chipre, el Tratado del Gobierno de los Príncipes: "Pensando yo que cosa podría ofrecer a la Alteza Real, que fuese digna de ella y conveniente a mi profesión y oficio, principalmente me ocurrió escribir al Rey un libro de lo que es el Reino, en el cual tratase diligentemente, según las fuerzas de mi ingenio, el origen del reinar, y las cosas que pertenecen al oficio del Rey, conforme a la autoridad de la divina Escritura, preceptos de filósofos y ejemplos de loables Príncipes, esperando el principio, progreso y fin de la obra del auxilio de aquél que es Rey de los Reyes y Señor de los Señores, por quien los Reyes reinan Dios, grande Señor y Rey grande sobre todos los dioses.

Maria Helena Pratas respondió el 12 de Julio de 2015:

Sobre la sociabilidad e politicidad de la persona humana hay varios textos del Aquinate, por ejemplo: "cum homo sit naturaliter animale sociale indiget ab aliis hominibus adiuvari ad consequendum proprium fine" (C.G. III, c.118; De Regimine Principum, I, c.1). Santo Tomás no se limita a comentar los textos aristotélicos, sino que tiene una verdadera teología del gobierno divino, que gobierna mediante causas segundas (cfr. S.Th. I, q.103, a.6).

Maria Helena Pratas respondió el 12 de Julio de 2015:

Según la introducción a la traducción argentina de este libro, "El tratado De Regimine Principum esta dividido en cuatro libros, en los cuales, como indica el mismo argumento que como prologo nos ofrece Santo Tomás, se intenta explicar "lo que es el reino", es decir, "el origen del reino y las cosas que pertenecen al oficio del Rey, conforme a la autoridad de la divina Escritura, preceptos de filósofos y ejemplos de loables príncipes". Estamos, pues, ante un tratado acerca de la naturaleza, del origen y de las funciones del Estado, encarado con toda amplitud. No pudo el Santo Doctor llevar a cabo su obra. En el primer libro se ocupa, en los primeros capítulos, del origen y de la naturaleza del poder político, refiriéndose a sus varias formas. Luego estudia, a través de los libros Primero y Segundo, lo que pertenece al Rey o Príncipe en particular y su forma de ejercitar las funciones de gobierno respecto de los súbditos. Los libros 3º y 4º, después de una repetición de la doc-trina de Santo Tomás acerca de la naturaleza y función del Estado, se detienen en considerar los ejemplos de los grandes Estados de la antigüedad de Grecia, Roma y de la era cristiana".

Maria Helena Pratas respondió el 12 de Julio de 2015:

Tiene comentarios interesantes el Santo Doctor sobre la política, la tiranía, la necesidad de buscar el bien común y no el propio: "Esto también se echa de ver con toda claridad si se consideran los males que causan los tiranos; porque cuando el que gobierna, olvidado del bien común, busca el suyo particular, consecuentemente agravia a los súbditos en diversas cosas, según que por sus pasiones es inclinado a procurar su bien en diferentes cosas; porque al que le lleva la codicia roba los bienes de los súbditos"

DISPUTATIO

QUAESTIO

Alfredo Germán Masserdotti escribió el 5 de Agosto de 2015:

La inclinación a la vida política ¿es natural o convencional?

RESPONSIONES

Sor Erika Maria de la Cruz o.p respondió el 12 de Agosto de 2015:

A la siguiente quaestio, respondemos siguiendo los estudios del doctor Castaño, que basa su tesis en la doctrina de Santo Tomas, lo siguiente: El hombre es un ser naturalmente político, inclinado a la vida política y en la participación del fin de la vida política alcanza su cota máxima de perfección intramundana. En el alma, forma sustancial del hombre se origina una inclinación que regula e informa todas las demás según el modo humano, la inclinación, constitutiva y definitiva a obrar según la razón. así, a partir de cada auténtica inclinación el intelecto práctico impera inmediatamente un principio normativo ordenado a un bien humano. Este orden natural de la especie, se sintetiza en un grupo de normas primarias, conservar la existencia y la integridad personal, entre estos promover al máximo el bien común natural y el bien político.

Alfredo Germán Masserdotti respondió el 13 de Agosto de 2015:

Estimada Sor Erika: Muchas gracias por su intervención. Planteo un problema en vistas a clarificar el carácter natural de la politicidad: entonces, ¿estaríamos determinados a vivir en un determinado orden social-político? A lo que vemos, los hombres se organizan políticamente de diverso modo (unos bajo un régimen (monárquico), otros, bajo otro (diríamos hoy, democrático)).

Sor Erika Maria de la Cruz o.p respondió el 15 de Agosto de 2015:

Muchas gracias doctor German. a su planteo diría lo siguiente: la vida política es un bien en sí mismo, valioso, un bonum honestum, tiene naturaleza de fin y no de medio. Sin embargo no es el último fin, ni el más valioso. Agregaríamos para mostrar la diferencia y sacar conclusiones, Thomas Hobbes plantea la necesidad de la organización coactiva del Estado, a partir de la comprobación, de que la proximidad del otro puede implicar riesgos a la vida. Así él niega la politicidad natural, por rechazar el carácter perfecto de la vida política. En Hobbes la política tiene su valor en la utilidad, es el único medio para protegernos del otro. Ante lo siguiente podríamos decir que politicidad natural no significa estar determinados a vivir en un orden social- político determinado.

QUAESTIO

Alfredo Germán Masserdotti escribió el 5 de Agosto de 2015:

La vida política ¿es un bonum honestum o útil?

QUAESTIO

Alfredo Germán Masserdotti escribió el 5 de Agosto de 2015:

Si dice verdad Martín Lutero cuando afirma: "como todo el mundo es malo y apenas hay un verdadero cristiano entre miles de personas, se devorarían unos a otros de modo de que nadie podría conservar su mujer y sus hijos, alimentarse y servir a Dios, con lo que el mundo se convertiría en un desierto. Por esta razón estableció

Dios estos dos gobiernos: el espiritual, que hace cristianos y buenos por el Espíritu Santo, bajo Cristo, y el secular, que obliga a los no cristianos y a los malos a mantener la paz y estar tranquilos externamente [...] si un pastor reuniera en un mismo establo lobos, [...] y corderos [...] las ovejas, ciertamente mantendrían la paz y se dejaría alimentar y gobernar pacíficamente, pero no vivirían mucho tiempo ni ningún animal sobreviviría a los demás [...]" ("Sobre la autoridad secular", en Escritos políticos, trad. J. Abellán, Madrid, 1990, pp. 30-31 (citado por Beatriz Reyes Oribe, "Notas sobre los fundamentos de la política en Martín Lutero", pro manuscrito), en lo que se refiere al tema propuesto durante este bimestre en el foro.

QUAESTIO

Alfredo Germán Masserdotti escribió el 31 de Agosto de 2015:

DETERMINATIO

Estimados Amigos:

Acerca de la cuestión de la politicidad natural, remitimos a este estudio del Dr. Sergio Raúl Castaño que resulta por demás ilustrativo.

LA POLITICIDAD NATURAL COMO CLAVE DE INTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Sergio Raúl Castaño

Investigador del CONICET

Profesor regular de Teoría del Estado (UBA)

RESUMEN

La contribución propone una relectura radical de la historia de la filosofía política, que tenga en cuenta la aceptación o el rechazo de la nota de actividad humana en sí misma perfecta de la vida política, cuyo rango axiológico peraltado a su vez se funda en el valor del máximo bien humano intramundano, el bien común político. Esto es, propone a la politicidad natural -afirmada por el Estagirita- como divisoria de aguas de la entera historia del pensamiento político.

El planteo del trabajo implicará la determinación de qué sea y qué no sea (en su núcleo más esencial) la politicidad natural, en función del análisis del sentido principal de la tesis aristotélica; así como exigirá la revista del posicionamiento de los más relevantes autores y corrientes de la historia del pensamiento filosófico-político respecto de la afirmación de la politicidad natural del hombre.

I. Introducción

La cuestión de la politicidad natural suele tratarse, en los libros de teoría política, en el momento de estudiar el origen del Estado, y, en aquéllos de espíritu o terminología aristotélica, dentro del análisis de la causa eficiente de la sociedad política. Tal ubicación del tema no es incorrecta, pero no lo es sólo en tanto se pare mientes en que el fondo de la cuestión trasciende, por su alcance y significación, la explicación del fenómeno asociativo, para comportar toda una posición de fondo sobre la “justificación” (Rechtfertigung) del Estado -en la terminología de Hermann Heller-. O lo que nosotros llamamos “el valor de la vida política”.

El ejemplo del gran teórico del Estado puede ayudarnos a desbrozar el camino terminológico y conceptual, pero en última instancia real -porque tiene que ver con las cosas- que debe guiarnos en la búsqueda del sentido profundo de la tesis clásica, que la Ciencia Política utiliza habitualmente en su formulación aristotélica, de la politicidad natural. En su obra póstuma, Teoría del Estado, Heller (teóricamente encuadrable dentro de la filosofía de la cultura y de la vida de Theodor Litt) se rebela contra el racionalismo al uso al tratar acerca del origen del Estado. La mera explicación del hecho de por qué los hombres se nuclean en el Estado no basta para colegir el sentido de la política. La explicación racional, que acude a los parámetros teleológicos para dar cuenta del origen del Estado no capta la diferencia que puede darse entre una banda de malhechores y la sociedad política. En efecto, dice Heller, en uno y otro caso la sociedad resulta un medio para la consecución de un fin. La explicación teleológica viene, pues, a ser subsidiaria de la axiología utilitarista y de la reducción de la racionalidad práctica a racionalidad técnico-instrumental. La pregunta por el valor humano del agrupamiento estatal no se responde desde ese nivel de análisis, afirma Heller [1].

Es clara la impugnación de Heller de toda la gama de concepciones que reducen la vida política a un puro medio (útil) para la consecución de un fin. Eso es lo que puede explicar la razón cuando se aboca a entender el plano fáctico, pero el plano de los valores resulta irreductible a la explicación racional de los hechos, dice. Ahora bien, en esa impugnación también se comprueba cómo Heller acepta el planteo de base de la racionalidad técnico-instrumental. En efecto, constituye un presupuesto metafísico de última raigambre nominalista, que impregna la filosofía de Hume, Kant y Scheler, el separar las formalidades (trascendentales) del ser y el bien. Aparecen, en lugar de ellas, el ámbito de los hechos y el ámbito de los valores. El primero es ajeno e impermeable al valor; en su explicación reside la tarea de la razón y del conocimiento científico. Por el contrario, los valores, en la expresión de Scheler, valen pero no son (luego, tampoco se conocen objetivamente [2]). De tales presupuestos surgen consecuencias teóricas graves. Habrá quienes lo acepten, y dirán que las ciencias consagradas al obrar humano sólo deben describir, absteniéndose de cualquier pretensión objetiva de formular juicios de valor (valiosidad humana, perfección, bien, en suma). Tal será, por ejemplo, el caso de Hans Kelsen y su Rechtslehre. Habrá quienes, como Hermann Heller, rechacen semejante modelo de ciencia aplicada a lo social, por sapiencial, humana y prácticamente inaceptable. Pero, incluso en este último caso, hay condena de las conclusiones sin rechazo de las premisas.

Con planteos como los de Heller se relacionan presentaciones de la cuestión como, por poner un ejemplo, la del catedrático argentino Mario J. López en su Manual de Derecho Político. Allí, avalando el divorcio de marras, el autor plantea con claridad la diferencia entre las respuestas a la pregunta de por qué existe la obediencia, y la respuesta a la pregunta de por qué debe obedecerse. Dice significativamente: “Por lo pronto, la dificultad de separar en este caso lo ‘necesario’ de lo ‘bueno’, lo que ‘es’ de lo que ‘debe ser’, los juicios de conocimiento de los de valor, trae como consecuencia que la consideración del asunto escape a los límites científicos e invada el campo de la filosofía política”. Tras esta salvedad, donde la filosofía política y sus temas son puestos fuera de la ciencia, López enumera una serie de posiciones -inspiradas en Jellinek- sobre la “justificación” del Estado, en las que se mezclan las que apuntan al plano de los hechos y las que apuntan al plano del valor. Aparecen entonces las justificaciones llamadas “religiosas”, que fundan la obligación de la obediencia en que “Dios así lo ha dispuesto”; las “de la fuerza”, que alcanzan a “describir el hecho, pero sin llegar a indicar su causa ni su finalidad”; las “jurídicas”, que basa la fundamentación “en una figura jurídica del llamado derecho privado” y se clasifican en patriarcal, patrimonial y contractual, centradas, respectivamente, en el dominio paternal, la prescripción adquisitiva del mando y el consentimiento de las partes; las “ético-finalistas”, de raigambre aristotélica y tomista, que proponen un fin perfectivo de las personas congregadas; las “psicosociológicas”, que anclan la sociabilidad (pero no la obediencia, dice López) en una inclinación natural; y las “negativas”, de espíritu anarquista [3]. Hasta aquí, el autor argentino.

La doctrina de la politicidad natural (que López llamaba “ético-finalista”) merece nuestra atención, y por dos razones fundamentales. En primer término, es la única capaz de dar razón, a la vez, del plano “fáctico”, o histórico, y del plano de la “justificación”, o axiológico. La comprensión cabal de la tesis, en efecto, permite captar

el valor humano último de la vida política sin por ello –antes al contrario- dejar a un lado la explicación racional de las conductas particulares que originan a cada sociedad política concreta. De allí que, desde la perspectiva de esa posición, sea posible integrar ordenadamente todas las “justificaciones” elencadas en los manuales clásicos de teoría política, evaluando el contenido de verdad que contiene cada una de ellas. En segundo lugar, la tesis aristotélica permite alcanzar la cuestión clave en cuya afirmación o negación reside la divisoria de aguas más radical que quepa hallar respecto del valor de la vida política. Nos detendremos, en particular, en esta última cuestión. Y para ello se impone un breve planteo semántico respecto de la locución “politicidad natural”.

II. Una aproximación semántica a la locución “politicidad natural”

1. El sentido de “naturaleza” y “natural” en la escuela clásica

Aristóteles, quien acuñó la expresión que nos ocupa, fue el más grande discípulo de Platón. No pretendemos, en este lugar, detenernos a señalar cuáles fueron las principales respuestas a las grandes cuestiones metafísicas en que se echa de ver la profunda continuidad filosófica que los vincula. Pero lo afirmado resulta pertinente a la hora de dar cuenta de por qué cabe remitir la dilucidación del significado del término *phýsis*, tal como aparece en la *Política* de Aristóteles, a la doctrina de Platón. En efecto, los desarrollos teóricos del Estagirita, en la perspectiva finalista de la estructura acto-potencial del ente, hallan, como otras cuestiones fundamentales, su decisivo antecedente en el maestro ateniense [4]. A Platón y a uno de sus principales exégetas en el campo de la filosofía práctica recurriremos, pues, para determinar el significado que posee “naturaleza” en la filosofía política y jurídica de Aristóteles.

Para tal empresa vale la pena acudir al estudio histórico-doctrinal de un acreditado especialista de Harvard, John Wild, quien detectó en Platón los cinco sentidos fundamentales del término “naturaleza” en la tradición iusnaturalista clásica [5]. El primero de ellos significa el orden cósmico, regido por leyes que pautan racionalmente su devenir. Wild remarca la impronta divina de tal orden racional, según el propio Platón lo expresa taxativamente en *Las Leyes* (libro X). Así pues, el mundo resulta vasto complejo de diversas clases de seres regido por un orden normativo que los dirige a su fin. El *kósmos* es *phýsis*. La segunda acepción refiere a la estructura eidética de los entes particulares, es decir, a la esencia. “Naturaleza”, pues, es aquél elemento que determina a una substancia a ser la clase de ente que es, a la vez que orienta su dinamismo. Como es obvio, este sentido de *phýsis* corresponde por antonomasia, en Platón, a las ideas. Las entidades individuales sólo las imitan o participan de ellas; con todo, el ente concreto es capaz de sugerir al intelecto la forma del arquetipo. El tercer sentido resulta clave para la filosofía práctica; tiene que ver con la dinámica tendencial del existente finito. Ahora bien, resalta Wild, “no hay casi una página de Platón que no exprese o explícita o implícitamente” la doctrina que vincula la participación de una forma con cierta inclinación a su perfección. Las formas imperfectas de los entes particulares se hallan en tensión a su acabamiento. Así, en *Las Leyes* (896 a y ss.) se vincula el cambio con la naturaleza: la forma determina los modos apropiados en que los seres mutan e interactúan. En *Fedro* (270 c 8-d 8) se dice que al estudiar la *phýsis* se debe, ante todo, inteligir su pura estructura eidética, y luego los poderes activos y pasivos determinados por tal estructura, cómo actúa y cómo padece “por naturaleza” (*katà phýsin*). Aparece en ese lugar la locución que alude al quicio de la valiosidad práctica en esta escuela, y que los escolásticos traducirán siglos más tarde como *secundum naturam*. Por ello en *República* (433 a 6-7) la justicia es caracterizada como lo que vuelve al hombre capaz de realizar “aquello para lo cual su naturaleza se halla mejor preparada”. El cuarto sentido de “naturaleza” vincula el concepto con el de la virtud. El modo propio y adecuado de ordenar las tendencias iniciales es aquél que concuerda con las necesidades de la naturaleza. De allí que la madurez se alcance “en la virtud de la propia naturaleza”: ello vale tanto para plantas, animales u hombres (*Leyes*, 765 e 3-6). Por su parte, también el orden de las tendencias debe medirse según una jerarquía que responde a las exigencias de la naturaleza (*id.*, 631 d 1-2). El quinto y último sentido de “naturaleza” connota acabamiento esencial, o sea, la consecución –a través de un proceso finalista- del bien. Ante todo, “lo mejor de un ente es aquello que le es más propio” (*República*, 586 d 9-e 1). Además, la naturaleza de una cosa se descubre a partir de sus causas finales (*Timeo*, 44 d 2 y ss.). Tales principios dan pábulo a la afirmación de Wild respecto de que, en Platón, “naturaleza” alude, sin más, al bien entendido como perfección en la consecución del fin. Sintéticamente –y en lo que al hombre toca- el recto orden de las primeras tendencias de acuerdo con la naturaleza constituye la virtud. En ella, a su vez, el hombre alcanza el bien, como plenitud de su naturaleza [6].

Cuando un tomista renombrado, en un texto ya canónico, explana el sentido de la naturalidad del derecho natural en Tomás de Aquino [7], destaca en el concepto de naturaleza dos notas fundamentales. La primera consiste en lo dado, es decir, aquello ínsito en la esencia de la cosa. Tiene que ver con lo definitorio y con lo propio. Así, las

inclinaciones son naturales en tanto a natura, esto es, emanadas de lo genuino del ente. Se trata de la significación más cercana al hombre de la calle; así es como habitualmente decimos -aunque aludiendo a lo individual y no a lo específicamente natural- “Pedro juega naturalmente bien al fútbol”, o “Juan tiene capacidad natural para los idiomas”. Este sentido de “natural” como innato (por lo menos, incoativa o potencialmente) se compone con otro, más fundamental y, sobre todo, más distintivo de la escuela clásica. Consiste en lo natural como orientado al fin plenificante. Es decir, de aquello que se encuentra en la línea de la perfección del ente. Tal noción dinámica de naturaleza, como principio de operaciones, expresión dinámica de la esencia en tensión teleológica al bien, constituye la marca distintiva (y más polémicamente combatida [8]) del concepto clásico de naturaleza. Y ella, como afirma Wild, fue la sostenida por quien puede considerarse, sin desmedro de la tradición griega anterior, el fundador de la escuela clásica del derecho natural.

2. Qué es y qué no es la “politicidad natural”

La tesis aristotélica, pues, significa que la vida política es un bien en sí mismo valioso; para decirlo en términos clásicos (y técnicos), un bonum honestum. No es ocioso distinguir aquí entre la política como organización jurídica y estatal, y el fin que la convoca. En efecto, el fin de la vida política es un bien en sí; en tanto tal, tiene naturaleza de fin –y no de medio-. Lo cual no comporta, por supuesto, que sea el último fin -ni el más valioso- que quepa alcanzar al hombre. Pero sí significa, y esto debe remarcarse, que su valiosidad no estriba en una conveniencia meramente utilitaria –de la clase que sea-. En efecto, más allá de la ingente utilidad que trae al hombre, el bien común político, en tanto bien de amistad, de justicia, y de plenitud humana integral (también corpórea), es un bien cuyo ápice y eje lo constituyen exigencias positivas e imprescriptibles de la naturaleza humana. Y ellas no dependen de defecto, carencia o mal alguno. En expresión coloquial pero certera, el fin de la vida política no es un remedio de males. Por su parte, la agrupación política misma en su concreción social e institucional -vgr. el Estado, precisivamente distinguido del fin que lo convoca- sin ser un medio, sí podría identificarse con un fin “quo”, o fin “mediante el cual” o “con el cual” se accede al fin objetivo (“qui”).

Por lo dicho, politicidad natural no significa, sin más, necesidad de la vida política. La comprobación –sesgadamente unilateral, por otra parte- de que la proximidad del otro puede implicar riesgos a la vida hace necesaria, para Hobbes, la existencia de la organización coactiva del Estado. Pero Hobbes es quien –paradigmáticamente en la modernidad- niega la politicidad natural, precisamente por rechazar el carácter perfectivo de la vida política. En él, la política asienta su valor en la mera utilidad: es el único medio para protegerse del otro, siempre un potencial o actual enemigo. “L’enfer, dirá Jean-Paul Sartre, c’est les autres” [9].

Dentro del mismo género de concepción individualístico-utilitaria debemos incluir a todas aquellas corrientes que, aun sin adherir a algunas de las posiciones relativistas del “enfant terrible” Hobbes, identifican igualmente la valiosidad del fin político con la de un instrumento al servicio de los grupos (familias, sectores económicos, etc.). También en este caso, la motivación universal y absoluta por la que existe la comunidad política es la utilidad, la cual incluye, además de la seguridad, toda la ingente gama de bienes materiales y servicios de que la vida política provee al hombre. Ahora bien, la reducción del valor de la política a la utilidad conlleva dos consecuencias. En primer término, la justicia, la piedad, el patriotismo y la solidaridad ya no serían virtudes sino meras técnicas. En segundo término, se sigue, asimismo, que las comunidades políticas efectivamente existentes podrían subsistir sin una desigual pero no menos real dosis de amistad y justicia del bien común. Por la primera, ya no sólo lo político, sino toda la vida social extrafamiliar, aparece desdeñosamente arrojada fuera de la esfera de los valores humanos. Por la segunda, resulta imposible explicar la existencia de la sociedad política, que no se sostendría sobre la base de la pura apatía egoísta de los ciudadanos.

Pero si la tesis de politicidad natural no significa necesidad utilitaria de la vida política, ella tampoco equivale a una constatación histórica, a saber, la de que los hombres siempre han vivido en sociedades actual o potencialmente políticas (pólis, imperios, reinos, ciudades libres, Estados, clanes, tribus, etc.). En efecto, la tesis alude a la exigencia perfectiva de la naturaleza humana, que incluye –pero no se limita- a su ineludible manifestación empírica.

III. La aceptación y el rechazo de la politicidad natural en la historia de las ideas

1. Planteo de la cuestión

La tesis de politicidad natural responde y es fiel a los principios radicales de lo real. El hombre es un ser naturalmente político: por un lado, se ve impelido a la vida política; por otro, y más fundamentalmente aun, en la vida política alcanza su cota máxima de perfección intramundana. Estamos eximidos de dar aquí razón de ello; nos hemos explayado al respecto en nuestros Orden político y globalización y El Estado como realidad permanente [10].

Ahora bien, la afirmación y la negación de esa tesis no pende de posiciones confesionales, como así tampoco de paradigmas epocales (por lo menos, con pretensión de excluyentes). Más concretamente: la tesis no es ni cristiana, ni pagana, ni agnóstica; como tampoco antigua, medieval o moderna. Y lo propio vale para su negación. Es lo que mostraremos enseguida.

2. Breve panorama histórico-doctrinal

a) La afirmación de la politicidad natural

i. Aristóteles

Plantearemos la posición del Estagirita a partir del comentario de algunos textos de la Política. En 1252 b 15 ss se dice: “Por otro lado, la comunidad primera [formada] por varias familias en vista de [relaciones] que ya no apuntan sólo a satisfacer necesidades de la vida cotidiana (como la familia), es el municipio.” Allí vemos afirmado el carácter constitutivo y fundante del fin respecto de todo grupo social. Tanto la familia como el municipio existen por y para un fin; sin la causación finalista de éste, no habría tales sociedades.

Otro pasaje (b 28 y ss.) introduce el tema de la especificidad del fin político: “Y la comunidad acabada formada por varias poblaciones es una ciudad a partir de cuando ha alcanzado el nivel de la autarquía por así decir completa; habiéndose constituido, pues, para permitir vivir, ella permite, una vez que existe, la vida buena.” Aristóteles se hace cargo de la totalidad axiológica –y causal- del bien político. En efecto, por un lado, las urgencias vitales, a veces apremiantes, impelen a los hombres a asociarse. Así, la necesidad de subvenir carencias alimentarias merced al intercambio y la colaboración; o la de unirse para poder resistir ataques de pueblos enemigos (o de los elementos antisociales internos). Pero, por otro lado, la ciudad nunca dejará de potenciar el despliegue de otras virtualidades humanas, y de generar bienes de amistad y de sabiduría, impensables fuera de su ámbito perfectivo. Aparece entonces mencionada la autarquía, -autosuficiencia en el bien común- en la que se aúnan el cultivo de los bienes espirituales y materiales con la autodeterminación por la comunidad de su forma de vida social, jurídica y política.

A continuación, Aristóteles agrega un pasaje metafísico clave. Refiriéndose a la naturalidad de la pólis, dice: “toda ciudad es natural, dado que las comunidades primeras lo son también. Porque ella es su fin, y la naturaleza es fin: lo que, en efecto, cada cosa es, una vez que su génesis está completamente acabada, eso es lo que llamamos la naturaleza de una cosa... además, aquello en vista de lo cual (algo se hace), es decir el fin, es lo mejor, y la autarquía es, a la vez, un fin y algo excelente”. Con ello viene a decir que el tejido social se halla en tensión hacia la formalidad política, en la medida en que en ella y sólo en ella alcanza el hombre un fin que nunca podrían satisfacer ni la familia ni el clan. Si el fin del orden social (como un todo) se identifica con el de la pólis, ello no significa que cada comunidad carezca de un fin convocante específico, sino que la plena actualización de las potencialidades humanas exige la vida política.

Unas líneas después (1253 a 20 ss.), el Estagirita explica el sentido de la afirmación de que el hombre es naturalmente político. Uno de los argumentos merece particular atención: “una ciudad es por naturaleza anterior a una familia y a cada uno de nosotros. El todo, en efecto, es necesariamente anterior a cada una de las partes... Si es verdad, en efecto, que cada uno tomado separadamente no es autosuficiente, estará en la situación de las otras partes respecto del todo, mientras que quien no es capaz de pertenecer a una comunidad, o no tiene necesidad de ella porque se basta a sí mismo, no es en absoluto parte de una ciudad, de modo que o es una bestia o es un dios.” El contenido principal del pasaje es riquísimo. Sólo nos detendremos en un punto, sobre el que nunca se llamará lo bastante la atención: la insuficiencia de la vida apolítica para lograr la perfección común (vgr., participable) a que el hombre está llamado por naturaleza. La calificación de “primero (próteron)” que se aplica al todo político no alude al plano entitativo, en el que se constata la primacía de la substancia -o sea, del ciudadano individual- respecto del ser accidental -o sea, de la sociedad política-. Pero sí subraya taxativamente la primacía del bien común participable de la pólis respecto del bien asequible a las diversas partes de la comunidad política existiendo aisladas. En ese sentido, no debe pensarse en el bien asequible al

individuo aislado, en la medida en que lo único que se halla a su alcance no es sino la muerte rápida. En efecto, el individuo, estrictamente considerado, ni siquiera puede sobrevivir fuera de alguna sociedad. La sociabilidad es hasta tal punto necesaria en el hombre, que cualquier planteo de autosuficiencia fuera de la pólis, para no caer en el absurdo, debe referirse a la autosuficiencia de los grupos infrapolíticos (familia, sociedad económica, etc.). Ahora bien, Aristóteles, conciente de que el hombre tiene necesidades naturales que exceden el nivel sensitivo, y fines naturales que sobrepasan lo económico, afirma la necesidad imprescriptible de una comunidad cuyo fin abarca el despliegue de las potencialidades específicamente humanas. Se trata de una afirmación crucial por dos razones. En primer lugar, se halla sostenida en lo más definitorio de la esencia del hombre: es un ser político precisamente por lo que tiene de espiritual. En segundo lugar, implica inmensas consecuencias en el plano de los logros civilizatorios: las realizaciones (sapienciales, artísticas, de solidaridad y de heroísmo) que pueden con justicia enorgullerarlo no se habrían producido jamás si no hubiera existido el espacio político.

En el libro III (1280 b 5 ss) encontramos un extenso pasaje que recapitula los principios a la vez que refuta su negación. Asombra el alcance transhistórico de sus tesis, que parecen escritas para responder al individualismo moderno: “No es sólo en vista de la vida, sino de la vida buena [que se vive políticamente] (pues, si no, existiría también una ciudad de esclavos y una de animales, siendo que, en realidad, no existen tales ciudades, ya que no participan de la vida buena ni de la vida guiada racionalmente); ni [tampoco] en vista de formar una alianza militar para no sufrir perjuicio de nadie, ni tampoco en vista del intercambio [comercial] en interés mutuo... Es pues manifiesto que la ciudad no es una comunidad de lugar, establecida en vista de evitarse las injusticias mutuas y de permitir los intercambios. Ciertamente, son condiciones que es necesario realizar [si se quiere] que una ciudad exista, pero incluso cuando ellas se han realizado, no por eso existe una ciudad, pues [la ciudad] es la comunidad de vida buena, es decir, cuyo fin es una vida perfecta y autárquica para las familias y los grupos... Ahora bien todas esas [relaciones que apuntan a ese fin] son obra de la amistad...”. Retengamos, de este claro y explícito texto, algunos puntos relevantes. Una asociación surgida a partir de la necesidad de la defensa en común, cuyo fin fuese coordinar acciones militares conjuntas, no es una sociedad política. Hoy tendríamos un ejemplo en la N.A.T.O.. En otro orden, un tratado multilateral de comercio, en términos contemporáneos, tampoco constituye Estado. De allí que no pueda confundirse una sociedad política con tales asociaciones. En efecto, la seguridad y el intercambio de bienes y servicios no abarcan la totalidad del fin que convoca a la sociedad política. Tales bienes humanos, aunque necesarios y surgidos a partir de la interacción y la colaboración humanas, con todo no pasan de ser bienes intermedios -o condiciones- ordenados a la consecución del bien pleno [11]. El cual, remata el Estagirita, es fruto de la amistad social.

ii. Tomás de Aquino

Después de lo expuesto, conviene determinar cómo un teólogo (qua teólogo) puede plantear -y responder afirmativamente- la tesis de politicidad natural [12]. La perspectiva del teólogo aclara de modo preciso y sintético el meollo del tema que nos ocupa. Tomás de Aquino, el mayor aristotélico cristiano de la edad media, inquiere si en estado de inocencia (o sea, de naturaleza íntegra, no dañada por el pecado original) habría habido mando y obediencia [13]. La respuesta distingue. En el caso del dominio despótico, como el que el amo tiene sobre el esclavo, el mando tiene por fin el bien del amo. El esclavo es mero instrumento de un bien que le resulta ajeno. Esta sujeción, originada en el mal moral, no existiría en estado de inocencia adánico. Pero existe, asimismo, el mando originado en la necesidad de proveer al bien común participable de los miembros de una sociedad. En tal caso, la realidad del mando surge como el medio necesario para la dirección de las conductas hacia el fin convocante. “Siempre que muchas cosas se ordenan a una, dice el de Aquino citando la Política, siempre se halla uno que encabeza y dirige” (obviamente, el “uno” no está ligado a la forma de gobierno monárquica, sino a la unidad del principio de dirección). Además, también habría diferencias intelectuales y morales; y, en estado de naturaleza íntegra, las superiores capacidades se pondrían al servicio del bien común y redundarían en provecho de todos. Luego, sería obligatorio (y espontáneo) reconocer esa superioridad y concederles el mando en aquel ámbito en que descollaran. En conclusión: no por ser los hombres virtuosos e inteligentes dejarían de necesitar de la vida social y política. En efecto, sólo en ella les resultaría asequible el bien común. Ahora bien, si, a su vez, la sociedad no puede existir sin autoridad, entonces tampoco en ese estado de perfección dejaría de darse la necesidad imprescriptible de la autoridad social (y política). Decimos “y política” porque la observación mínimamente realista de las exigencias perfectivas del hombre impone aceptar que los bienes comunes humanos intramundanos no se agotan en el plano de la familia o de la sociedad económica. Este dato de la realidad jamás pasó inadvertido a Tomás de Aquino [14]. Como corolario del texto citado, podríamos agregar que tanto la autoridad política como las normas de acción común vinculantes para todos (el ordenamiento jurídico) no dependen de maldad moral alguna, o defecto humano cualquiera (físico o intelectual), sino de la necesidad de perfección del hombre, traducida en la existencia de aquella forma de vida comunitaria ordenada al bien común político.

iii. Francisco de Vitoria y el derecho internacional público

Los principios aristotélicos mostraron su fecundidad con el advenimiento de la modernidad, más precisamente con el nuevo escenario mundial que se abre tras el descubrimiento de América. En ese momento, por vez primera, la humanidad tomó conciencia de sí misma, en su totalidad geográfica, cultural y política. Las circunstancias históricas ensanchan la visión de los pueblos de la tierra y hacen posible una interrelación multifacética. Aparece una pluralidad de sociedades políticas cuyas fronteras e intereses trascienden el marco de la fe. Esa pluralidad de unidades estatales deberá conocer y establecer los principios jurídicos que regulen su convivencia; es decir, el pluriverso político moderno deberá concretar el derecho internacional. Lo cual no habría ocurrido si no hubiera surgido una condición necesaria para la existencia del derecho, inédita hasta entonces –por lo menos, con tal grado de nitidez- en el ámbito internacional: la alteridad. Recordemos, a este propósito, lo que remarca el iusfilósofo Luigi Lombardi Vallauri [15]: para entablar meras relaciones de coordinación horizontal, contractuales, sujetas a la rectificación de la justicia conmutativa, es necesario renocer un alter ego en aquél con quien se pacta. Los animales o las puras cosas, por sí mismas, no generan obligaciones. Las relaciones internacionales, hasta ese momento, por un lado habían supuesto la inserción en la unidad mayor de la Cristiandad; por otro lado, hacia fuera, habían estado signadas por la irreconciliable enemistad con los infieles. Tanto lo primero como lo segundo impedía que se dibujara la neta alteridad del s. XVI, en que actúan unidades plenamente independientes, y más llamadas a emprender relaciones de coexistencia y colaboración que a buscar la eliminación político-militar del otro.

Ahora bien, el fundador del derecho internacional público fue Francisco de Vitoria [16], y el quicio de su doctrina fue la tesis aristotélica de la politicidad natural [17]. En efecto, el fundamento de la legitimidad de la existencia de los Estados particulares es la imprescriptible apelación natural a buscar el bien común político. Repárese en lo notable de la fecundidad del principio aristotélico: sirvió para explicar y legitimar la vida de las pequeñísimas ciudades griegas en el s. V. a C.; y viene sirviendo desde hace quinientos años para sostener doctrinalmente la estructura jurídica de la comunidad internacional. La veridicidad esencial, transhistórica, del principio se hace patente a partir de tal vigencia empírica y teórica [18].

iv. La modernidad. Altusio y el aristotelismo calvinista

Identificar tradición aristotélica con pensamiento político católico constituiría, huelga decirlo, un error. En el párrafo c) se citarán ejemplos que muestran hasta qué punto la afirmación de la politicidad natural no encontró eco unánime en la edad media. Como contrapartida, podemos citar el caso de un ilustre filósofo aristotélico conteste con Tomás de Aquino en centrar la vida política en la politicidad natural: se trata de Johannes Althusius. Ahora bien, éste fue un autor calvinista, nacido en 1557, cuyas ideas “ya esbozan las líneas de organización del Estado moderno” [19].

Desde las primeras páginas de su obra, Altusio reafirma enfáticamente el valor perfectivo y expansivo de la vida política: “El fin del hombre político simbiótico es la santa, justa, provechosa, y feliz simbiosis y vida que no carece de cosa alguna necesaria o útil. Para vivir esta vida, ningún hombre es autarkés [...]”. La vida política no sólo subsana deficiencias y carencias, sino que “en ella [el hombre] es invitado al ejercicio activo de la virtud”. La comunidad perfecta es definida ciceronianamente como “conjunto consociado por consenso de derecho y por común utilidad”. Por la comunicación de bienes, los ciudadanos entregan las cosas necesarias para la vida, en provecho de todos y cada uno. Por la comunión de derecho, viven y se gobiernan en autarkéia, eunomía y eutaxía (autosuficiencia política, buena legislación y recto obrar). El poder político, por su parte, consiste en mirar por la común utilidad, y ningún orden social se sostendría sin mando y obediencia. Con el aval explícito de Aristóteles, Cicerón y santo Tomás, Altusio afirma que “mandar, regir, ser sometido y ser regido y gobernado, son acciones naturales que surgen del derecho de gentes” [20].

El hombre es intrínsecamente social: “Pues no hemos nacido para nosotros, nuestro nacimiento lo reivindica en parte la patria, en parte los amigos”, dice nuestro autor. Lo cual no significa que su vocación a la vida consociada se agote en la condición de ciudadano. Antes bien, Altusio reivindica el carácter de sociedad de sociedades de que está investido el Estado. En tal sentido, su teoría política reconoce amplio margen a todo el espectro de sociedades privadas y públicas en que se derrama la socialidad natural, desde la familia hasta el estado miembro (“provincia”) del Estado propiamente dicho [21]. Así, cuando se refiere a la conformación de éste último, Altusio recuerda que no llama miembros del reino “a cada hombre, familias o colegios, como en la consociación particular, privada y pública, sino a las ciudades, provincias y regiones varias que consienten entre sí en formar un solo cuerpo por la unión, conjunción y comunicación mutua” [22]. De allí que este aristotélico cabal sea generalmente considerado como un precursor moderno del federalismo.

v. La época contemporánea

La afirmación de la valiosidad intrínseca de la vida política tuvo en el s. XX entre sus defensores a autores ilustres, de variados campos de las ciencias humanas. Podemos mencionar, entre éstos últimos, a un sociólogo de extraordinaria valía científica, tanto más interesante para nosotros cuanto que se trataba de un hombre extraño a la órbita cultural del occidente europeo, a la religión cristiana y al iusnaturalismo aristotélico. Se trata del ruso Georges Gurvitch (1894-1965).

En Gurvitch hallamos nociones clave para una interpretación realista e integral de la sociedad política, del poder y del derecho. La primera divisoria de aguas en el nivel de las formas de sociabilidad se da entre las categorías de coordinación e integración, es decir en la diferencia entre interpenetración e interdependencia. La segunda tiene que ver con las relaciones horizontales entre individuos o grupos. La primera se relaciona con los grupos sociales propiamente dichos, como lo que Gurvitch llama “la Nación”, en el sentido de Nación política (Lindsay), o Estado como sociedad política. Efectivamente, la integración de individuos y grupos en una unidad social superior, que los abarca sin anonadarlos, aparece en este sociólogo como el dato social fundamental. La Nación (para continuar con el caso que más nos interesa) representa, además, un ejemplo de sociabilidad activa, en que el motivo convocante es una “obra a realizar” [23].

Con respecto a la fundamentación del poder político, Gurvitch afirma que el planteo de las realidades jurídicas y políticas sobre la base de las relaciones de subordinación constituye un yerro al que necesariamente debían conducir las teorías individualistas, incapaces de explicar el orden social sin recurrir a la coacción vertical. Por su parte, el derecho “social” (de la comunidad política) extrae su fuerza obligatoria del “hecho normativo” de la integración política. De allí que el derecho social de la sociedad englobante, en la medida en que encarna el interés general, prevalece –en caso de conflicto- sobre el derecho social particular [24]. Como conclusión de sus observaciones científicas referidas al terreno específicamente político-jurídico, retengamos una gran idea fuerza de Gurvitch: la naturaleza de la integración en un todo es la que determina la existencia, los límites y los grados de la asociación estatal, así como la necesidad del poder y del derecho.

Así pues, este sociólogo reivindica, desde perspectivas de abordaje diversas de las de la tradición clásica, la misma conclusión de fondo sobre la ontología y la etiología de la sociedad política que cabe sostener desde el realismo finalista de Aristóteles. Debemos afirmar, en tal sentido, que porque hay fin común (bien común político), hay sociedad política, o Estado; porque hay sociedad política, hay autoridad política; y, porque hay autoridad política, hay derecho positivo [25].

b) Un caso sui generis: el idealismo de Hegel

Respecto de la cuestión que nos ocupa –como de tantas otras- el genial teólogo progresista plantea problemas de interpretación no fáciles de resolver. Creemos que la respuesta a cómo se ubica ante la politicidad natural puede resultar análoga a la solución de otras aporías suscitadas por su pensamiento. En efecto, en Hegel todo tiene su lugar en el Todo. Lo cual no significa que cada posición teórica, cada juicio práctico, cada ente real sean en sí mismos portadores de su propia verdad. Esa sería, para Hegel, una visión finita, abstracta, típica del intelecto, y no de la razón que capta el movimiento dialéctico de lo real. En tal sentido, una filosofía señera como la de Aristóteles no podía dejar de integrarse en la totalidad del sistema. Pero esta no es la única razón por la que hallamos presencia aristotélica en el idealismo hegeliano. A la objetiva relevancia histórica de Aristóteles se agrega que, por un lado, Hegel tributaba una explícita admiración por el Estagirita; por otro, el pensamiento de Hegel significa un rescate teórico de elementos fundamentales del orden social, que los reduccionismos individualistas habían negado. En efecto, en Hegel asistimos a una reivindicación de la vida política como realidad ética; una superación de las antinomias planteadas por el liberalismo; una reafirmación del valor de la idiosincracia comunitaria; una crítica del mundialismo, con el consiguiente reconocimiento del papel del Estado como sujeto primario del orden internacional...

Ahora bien: en Hegel, en buena medida por el carácter radicalmente fundante de la negatividad, las cosas no son lo que parecen. Así, por poner un ejemplo, no cabe decir que Hegel afirme la primacía del bien común político sobre el bien particular; lo que sostiene es la superación (absorción ontológica) del individuo como parte la totalidad del Estado substancializado. En éste, en efecto, el hombre encuentra su verdad, su libertad y su esencia [26]. En nuestro Orden político y globalización [27] sintetizamos algunos aspectos metafísicos fundamentales en los que se manifiesta la oposición entre el realismo aristotélico y el idealismo hegeliano -oposición que, especialmente si se trata del aristotelismo cristiano, se acentúa hasta la plena contradicción-. Helos a continuación:

- 1) Superación dialéctica de la distinción entre sujeto (cognoscente-apetente) y objeto [28];
- 2) afirmación de la efectividad ontológica de la negatividad [29]. Este principio de raigambre spinozista -que Hegel acoge [30] y reelabora- conlleva la reificación de la nada, y la transitoriedad radical de la verdad [31] y del bien moral (ético-jurídico-político) [32];
- 3) monismo metafísico: conceptualización de lo individual (p.ej., las personas) como momento efímero y abstracto llamado a anonadarse dialécticamente en el todo [33];
- 4) inmanentismo teológico: la Historia constituye el proceso de automanifestación del Espíritu divino [34].

En síntesis: si no hay personas con carácter substancial [35], tampoco hay participantes del bien común político: sin participación, el bien no es común. En Hegel, el Estado -en tanto todo- es substancia, y los individuos -en tanto momentos particulares- son una suerte de accidentes (concepción ontológica que se traslada al ámbito práctico [36]). Además, es imposible afirmar un bien humano objetivo que trascienda lo tenido por tal en determinada circunstancia histórico-política [37]. Por otro lado, todo lo particular está llamado a superarse en lo universal [38]; por ello es ilusorio hablar de justicia internacional: Dios elige al vencedor (en rigor, es el vencedor mismo).

c) El rechazo de la politicidad natural

i. La sofística griega

Si consideramos a los sofistas como los primeros teóricos del Estado, entonces deberemos decir que la afirmación de la politicidad natural no es la “antigua”, sino la más moderna –y contestataria-.

Hay un hilo conductor y una coherencia de fondo entre las tesis de los grandes sofistas Protágoras y Gorgias, y las conclusiones de los llamados sofistas políticos, como Trasímaco y Calicles. La metafísica y la gnoseología de aquellos maestros condujo, no sin coherencia, a la conclusión de la ley del más fuerte, preconizada por los últimos. En efecto, la escuela sofística distó de constituir un cenáculo de soñadores utopistas, que postularan ideales anárquico-individualistas inviables. La finalidad utilitaria de su enseñanza apuntaba a entrenar en el arte de convencer a los otros, con el fin de conquistar y conservar el poder. Su relativismo y su agnosticismo no implicaban sostener la licitud o la posibilidad de que cada quien hiciera lo que se le antojase, pero sí, en cambio, desembocaban en afirmar la libertad del poder político ante toda obligación fundada en la verdad y en la justicia absolutas. Ante el vacío de orden objetivo, dado, sólo queda la posición del orden social por quien pueda imponer su voluntad sobre los demás. Los sofistas planteaban un universo en el que sólo campeaban fuerzas (intereses) enfrentados. Por ello, sea de facto (Trasímaco), sea de jure -naturali- (Calicles), a la sofística le debemos, por primera vez en la Historia, la identificación la ley del más fuerte (“la voluntad de poder”) con la clave de la praxis política.

Si vinculamos el rechazo a la politicidad natural en sentido platónico-aristotélico con la afirmación del carácter represivo de la vida política, en tanto ordenada a contener los impulsos antisociales del hombre, podemos tomar como caso testigo de la sofística a Calicles (sea un personaje real, sea una personificación platónica en que se compendian las últimas consecuencias de las premisas de su escuela [39]). En Gorgias, Calicles afirma contra Sócrates: “En la mayor parte de los casos son contrarias entre sí la naturaleza y la ley [...] por naturaleza es más feo todo lo que es más desventajoso, por ejemplo, sufrir injusticia; pero por ley es más feo cometerla [...] según mi parecer, los que establecen las leyes son los débiles y la multitud. En efecto, mirando a sí mismos y a su propia utilidad establecen las leyes, disponen las alabanzas y determinan las censuras [...] Pero yo creo que si llegara a haber un hombre con índole apropiada, sacudiría, quebraría y esquivaría todo esto, y pisotendo nuestros escritos, engaños, encantamientos, y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se sublevaría, y éste nuestro esclavo se mostraría dueño, y entonces resplandecería la justicia de la naturaleza” [40]. En Calicles, pues, aparece explícitamente una de las posibles manifestaciones de lo que hemos llamado concepción negativa y constrictiva de la vida política.

ii. La absorción teologista del orden natural

El título de este punto señala el quicio doctrinal de las negaciones medievales de la politicidad natural. En la medida en que se tendió a desconocer las exigencias teleológicas imprecriptibles de la naturaleza humana, el

carácter perfectivo de la vida jurídica y política fue puesto en entredicho, o incluso, negado. Lo cual se tradujo en un muy peculiar –pero lógico- cuestionamiento de la politicidad natural. El orden social intramundano, en sus fundamentos de legitimidad y sus principios de organización, pasó a ser absorbido por el orden sobrenatural. Semejante perspectiva no implicaba meramente supraordenación de los fines religiosos; sino -más relevante aun en el tema que nos ocupa- la resolución del fin político en el fin ultraterreno. Ahora bien, si el fin político no es de suyo necesario para el hombre, luego la existencia efectiva del orden político deberá obedecer a razones contingentes, desligadas de la actualización de potencialidades humanas. Es decir, obedecerá al presente estado histórico del hombre: vgr., al pecado. Si todo esto es así, se siguen dos líneas de consecuencias. Por un lado, los representantes de la autoridad espiritual detentarán la titularidad de la potestad política, de suerte que quienes ejerzan ésta última serán delegados o mandatarios de la órbita religiosa. Por otro lado, la vida política –y jurídica- verá retaceado su valor como dimensión necesaria para la perfección del hombre. Pasará a ser explicada por una circunstancia desgraciada, causa de males para el hombre, a los que el orden jurídico-político deberá poner coto (remedio extrínseco). En brevísimas líneas -y sin otra pretensión que la de no tergiversar el meollo más esencial de esta perspectiva teologista- hemos expuesto lo que la historia de la filosofía política conoce como “agustinismo político”.

En cuanto al pesimismo antropológico, el agustinismo político tiene un antecedente pagano en Séneca, estoico que, a diferencia de Cicerón, asoció la vigencia de la vida política con un período histórico signado por la decadencia humana [41]. El agustinismo político, tal vez más una tendencia que una doctrina determinada, conoció desigual boga entre el s. II y el XVI. A pesar de su denominación, la crítica histórica se halla hoy conteste en excluir a San Agustín del grupo de teólogos que ancló la necesidad de la política en el pecado [42]. Pero en otros Padres de la Iglesia la idea sí conoció alguna aceptación [43]. En el siglo VI aparece Gregorio VI el Grande, cuyos escritos y acción constituyen un jalón decisivo en el perfilamiento de la doctrina del poder temporal de los pontífices. Este papa legó a la tradición cristiana textos clásicos, citados siglos después (por Suárez, por ejemplo) como objeciones a la doctrina aristotélica [44], en los que se afirmaba a la sociedad y a la potestad políticas como una consecuencia del pecado adánico: “La diversidad misma, que adviene con el vicio [del pecado], resulta rectamente ordenada por el juicio divino, para que, dado que todo hombre no recorre del mismo modo el camino de la vida, uno sea regido por otro. Cuando los hombres santos presiden no prestan atención a la potestad de orden, sino a la igualdad de condición, y no gozan por presidir sino por propagar. Pues saben que a los antiguos padres nuestros [Adán y Eva] se los recuerda por haber sido pastores de rebaños más que reyes de hombres. El hombre, en efecto, está colocado por la naturaleza sobre los animales irracionales, pero no sobre los demás hombres [...]” [45].

En los siglos siguientes, tanto antes cuanto después de la obra de Tomás de Aquino, el agustinismo político tuvo distinguidos representantes, y no poca vigencia en la doctrina y en la praxis política efectiva. Pueden citarse, entre otros, a Egidio Romano -curiosamente, alumno del Aquinate- (+1316), al cardinal Enrique de Susa, el Hostiense (+1271) y a Jacobo de Viterbo (+1307) [46]. Ellos, junto con otros teólogos y canonistas, configuraron el clima intelectual y político con el que –ya en el s. XVI- debió lidiar Vitoria. Sin embargo, el más extremoso sostenedor de las tesis del agustinismo político –sobre todo del anclaje de la política en el pecado- no fue ni católico ni medioeval, sino el reformador Martín Lutero: “como todo el mundo es malo y apenas hay un verdadero cristiano entre miles de personas, se devorarían unos a otros de modo de que nadie podría conservar su mujer y sus hijos, alimentarse y servir a Dios, con lo que el mundo se convertiría en un desierto. Por esta razón estableció Dios estos dos gobiernos: el espiritual, que hace cristianos y buenos por el Espíritu Santo, bajo Cristo, y el secular, que obliga a los no cristianos y a los malos a mantener la paz y estar tranquilos externamente [...] si un pastor reuniera en un mismo establo lobos, [...] y corderos [...] las ovejas, ciertamente mantendrían la paz y se dejaría alimentar y gobernar pacíficamente, pero no vivirían mucho tiempo ni ningún animal sobreviviría a los demás [...]” [47].

iii. La modernidad

Es lícito hablar de una filosofía política de la modernidad, por lo menos si entendemos tal término en su connotación doctrinal, y no cronológica. En ese sentido, la influencia del nominalismo constituye una suerte de hilo conductor profundo que subyace a las principales manifestaciones del pensamiento político antiaristotélico. Espiguemos algunas de sus notas típicas: el desplazamiento del bien, el fin y la felicidad como primer principio del orden práctico en provecho del deber y la obligación (compárese, p. ej., la *Ética Nicomaquea* con la *Metafísica de las costumbres*). Consiguientemente, el bien común es negado como primer principio del orden político, y en su lugar aparece el poder. El signo distintivo de la estatalidad ya no será la autarquía (autosuficiencia en el bien común), sino la soberanía (posesión del poder decisorio último). Es decir que no se renoce a las relaciones de integración, sino a las de subordinación, como el dato fundante de la realidad social (compárese, p. ej., a Tomás de Aquino y Bodino). En la misma línea, el centro de la vida jurídica deja de ser la virtud de la justicia y sus concreciones conductales, para adquirir supremacía incontestable la norma (piénsese,

p. ej., en el contraste entre Platón y Kelsen). Ahora bien, todos esos giros doctrinales ya se hallan en Ockham [48].

iv. Hobbes

Hobbes es, sin duda, el principal filósofo político de la modernidad. Sus fuentes teóricas son, principalmente, Ockham y Lutero. Del primero toma el nominalismo gnoseológico (que lleva al extremo), el atomismo metafísico, y, en el terreno práctico, el voluntarismo radical y la asimilación de toda valiosidad y normatividad con el mandato del superior. En este último sentido, es importante reparar en que las relaciones entre el súbdito y el soberano, en Hobbes, reproducen aquéllas que el monje franciscano veía entre Dios y las criaturas. Una conducta es obligatoria en tanto es mandada; el esquema de base es común al teólogo que reflexiona sobre los mandamientos y al filósofo ateo que construye teoría política: no hay nada justo ni injusto per se. Del reformador Lutero adopta el pesimismo antropológico, que condice con el resto del sistema. Ahora bien, la coherencia entre la doctrina del hombre del reformador y los principios prácticos de raigambre ockhamista no debe sorprender, toda vez que Lutero reconocía formación filosófico-teológica nominalista.

En el llamado “estado de naturaleza” (es decir, la condición en que se hallarían los hombres si no existiese el Estado) reina la guerra, frontal o larvada. Ello porque no hay freno a las inexorables y universales manifestaciones del ánimo humano: “en la naturaleza del hombre encontramos tres causas principales de riña. Primero, competición; segundo, temor; tercero, gloria”. El egoísmo impele a la enemistad, y de ella surge la inseguridad: “los hombres no derivan placer alguno, sino, al contrario, considerable pesar, de estar juntos allí donde no hay poder capaz de imponer respeto a todos ellos”. El derecho natural sólo indica al hombre la conveniencia de hacer lo que considere necesario para sobrevivir. Semejante libertad, entendida como ausencia de coacción extrínseca, redundaría en perjuicio de todos: “De esta guerra de todo hombre contra todo hombre, es también consecuencia que nada pueda ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia”. Va de suyo que no es la búsqueda de la vigencia de valores humanos lo que impele al hombre a erigir el Estado, sino el deseo de no perder la propia vida: “Las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz son el temor a la muerte; el deseo de aquellas cosas necesarias para vivir cómodamente; y la esperanza de obtenerlas con su industria” [49].

Como Hobbes mismo no se cansa de recordar, su posición es antagónica con la de Aristóteles. Ahora bien, ¿cómo se ubica Hobbes respecto de la cuestión de la politicidad natural? Debe repararse en un punto fundamental: la vida política no se halla en la línea de la expansión, sino de la represión de la naturaleza del hombre. Es decir que no está en función de la perfección, sino del control. El fin que persigue es la mera seguridad (fundamentalmente, en Hobbes, de la vida). El orden político protege a los hombres egoístas de sí mismos mediante la amenaza o la aplicación de la coacción física: “La causa final, meta o designio de los hombres, que aman naturalmente la libertad y el dominio sobre otros, al introducir entre ellos esa restricción (restraint) de la vida en repúblicas, es cuidar de su propia preservación y conseguir una vida más dichosa; es decir, arrancarse de esa miserable situación de guerra, la cual sigue necesariamente, como se ha mostrado en el cap. XIII, a las pasiones naturales de los hombres cuando no hay poder visible que los mantenga en el temor o, por miedo al castigo, los ate a la realización de sus pactos y a la observancia de aquellas leyes de la naturaleza [...] como justicia, equidad, modestia, misericordia, y (en suma) hacer a otros lo quisiéramos ver hecho en nosotros), [las cuales], por sí mismas, sin el terror hacia algún poder que haga sean observadas, resultan contrarias a nuestras pasiones naturales, que llevan a la parcialidad, el orgullo, la venganza y cosas semejantes” [50]. La vida política agota su valor en la utilidad; es un mero medio al servicio de la seguridad de los individuos.

v. Locke

Al hacer esta rápida revista de los autores que niegan la politicidad natural, no podía faltar la mención del fundador del liberalismo político, John Locke. Locke asume y acepta el núcleo más genuino de la justificación hobbesiana del Estado: “Si no fuera por la inmoralidad y los vicios de ciertos individuos depravados no se precisaría de ninguna otra ley [la del estado de naturaleza], ni de que las personas se alejaran de esa alta y natural comunidad [el estado de naturaleza], para integrarse en combinaciones de importancia menor [las sociedades políticas]” [51]. Pero ese carácter causal de la maldad humana se conjuga, en él, con la ética protestante y el espíritu del capitalismo, para decirlo con el célebre título weberiano: “Tenemos, pues, que el objetivo máximo y primordial que persiguen los individuos al juntarse en Estados, supeditándose a un gobierno, es el de proteger sus propiedades; esa protección es muy incompleta en el estado de naturaleza ” [52]. Locke, no debe olvidarse, dedicó una parte substantiva de su tratado sobre la fundamentación del Estado a justificar la apropiación ilimitada de bienes materiales, como nunca se había hecho antes. Si a bienes materiales llamados a desigual distribución se le suma la concepción pesimista de un hombre básicamente codicioso, la consecuencia lógica es postular la necesidad del fin coercitivo de la vida política, ordenado a la preservación de la propiedad

privada. En el Estado cobra vigencia la ley natural. Ahora bien, ella, en Locke, tiene un contenido eminentemente restrictivo: manda no interferir en vida, libertad (en tanto ausencia de coacción externa, pues Locke –coherente en su empirismo- niega el libre albedrío [53]) y propiedad. Salta a la vista la divergencia entre el contenido positivo y perfectivo de la ley natural tomista y esta prohibición erga omnes, con la que un individuo absorbido por la *uneasiness* posesiva protege su interés particular.

vi. Kant

En el contractualismo kantiano hallamos clara la impronta de Hobbes y Locke. Si desde el punto de vista iusfilosófico Kant es positivista, desde el filosófico-político es liberal-individualista. Existe un solo derecho natural, y es el derecho al ejercicio de la libertad exterior bajo leyes universales. Se trata de la independencia del arbitrio necesitante de otro, y su preservación constituye la clave de bóveda del orden jurídico y político en Kant. Es de notar, y no puede sorprender, que Kant se refiera a ese derecho, en realidad, no como “natural” sino como “innato (*angeborene*) [54]”. En efecto, la naturaleza, en tanto tal, no podría englobar en Kant un haz de exigencias perfectivas llamadas a ser obligatoriamente asumidas por la razón. La tarea moral será cumplida por la razón pura práctica -con estricta prescindencia de las inclinaciones naturales- en el terreno privado. Pero en el ámbito jurídico y político, en el que campean la codicia de los particulares y la violencia coactiva de los poderes públicos, sólo cuenta el dato de la libertad exterior (un *factum*, a natura) y la necesidad de su regulación.

vii. Rousseau

Ninguna de las grandes figuras del pensamiento político cuya posición respecto de la politicidad natural estamos espigando deja de poseer una singularidad teórica que la distingue de todas las otras. Esto vale en particular para el Ginebrino; en efecto, sus ideas sobre la naturaleza y la legitimidad del orden político revisten rasgos muy propios, diversos de los de otros contractualistas (por utilizar una clasificación ya canónica en la manualística). No obstante, en el caso de Rousseau -como se ha hecho con Hobbes, Locke y Kant- es lícito formular la pregunta acerca de si su pensamiento asigna un sesgo negativo a la vida política. Y cabe responder afirmativamente, también respecto de él.

En el Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombre [55] se halla su más completa teorización psicológica y ético-jurídico-política de todo lo que comporta el tránsito de la vida asocial al Estado. Es otros términos, del valor de la vida humana aislada en contraposición al de la vida política –y, sobre todo, al de los factores que la provocan-. Obviamente, no vamos a extendernos en este lugar en pormenorizados análisis. Algunas expresiones representativas, de entre las innumerables que se podrían traer a colación, contestes en idéntico *Leit Motiv*, bastarán para nosotros aquí. La forma de vivir “sencilla, uniforme y solitaria” prescrita por la naturaleza, en que el hombre, guiado por “el instinto de las bestias”, era sano de cuerpo y alma, ha desaparecido en la sociedad política. Al volverse sociable se hace esclavo, y “débil, temeroso y rastrero”. Pero el estado de naturaleza, en que “la propia consevación era casi su único cuidado”, permitía al hombre “torpe y estúpido” (alejado de la corrupción que supone la actividad reflexiva) la vida feliz. La razón estriba en que nadie, por naturaleza, (como tampoco “un mono o un lobo”) necesita del otro para nada. Luego, apareándose fortuitamente y recogiendo frutos para comer, el hombre alcanzaba sin pena la satisfacción de sus fines naturales. No tenía deber, obligación, afecto ni responsabilidad respecto de nadie: se trataba de un ser “sin industria, sin habla, sin domicilio, sin guerra y sin vínculos”. Por ello no era ni bueno ni malo. Pero el hombre tenía una perfectibilidad potencial que lo transformó “en un ser malvado haciéndolo sociable” [56].

Efectivamente, un conjunto de circunstancias inevitables fueron perfeccionando el espíritu del individuo (en el sentido de su capacidad racional) y, en pareja medida, corrompiendo y haciendo miserable a la especie (en el sentido de su moralidad). Desde que el hombre necesitó del socorro de otro, se fueron poniendo las bases de todos los vicios de que el hombre se ha mostrado capaz. Aceptando el corazón de la doctrina del “sabio Locke” (como le llama siempre en esta obra), Rousseau pone el origen del Estado en la necesidad de preservar la propiedad privada. La tierra cultivada se repartió, y surgieron las primeras reglas de justicia. Las diferencias de talentos provocan las desigualdades económicas, y éstas, sumadas a la corrupción de los hombres, generan violencia e inseguridad. Los más ricos (interesados en preservar su posición) impulsan entonces la creación del Estado, propuesta que la masa estólida acepta: los desposeídos “corrieron al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar su libertad” [57].

Invitamos al lector a contestar si la siguiente analogía de Rousseau no da pábulo a su inclusión en una línea de pensamiento signada por la identificación de la política con un remedio de males: los hombres, dice, aceptaron formar el Estado “lo mismo que un herido se hace cortar el brazo para salvar el resto del cuerpo” [58]. Más adelante se explaya sobre los lacras intrínsecas al fundamento de la vida política: “los vicios que vuelven necesarias las instituciones sociales son los mismos que vuelven inevitable el abuso [con la excepción de la

Esparta de Licurgo] sería fácil probar que todo gobierno que, sin corromperse ni alterarse, caminase siempre según el fin de su institución, habría sido instituido innecesariamente, y que un país en el que nadie eludiera las leyes ni abusara de la magistratura, no tendría necesidad ni de magistrados ni de leyes” [59].

La formulación definitiva de la teoría política de Rousseau, tal como aparece en el Contrato Social, no contradice las ideas expuestas en el Discurso. En realidad, el objetivo de la reforma democrática radical del Estado consiste en reducir el mando y obediencia anejos a la vida política hasta donde sea posible, de suerte de recrear la libertad y la igualdad del estado de naturaleza [60]. Es el ideal utópico de la democracia de identidad, en que, obedeciendo a la voluntad general, cada uno no hace sino obedecerse a sí mismo. Se trataría de reducir a su mínima expresión todo aquello que Rousseau asocia con la política (sujeción y desigualdad); el medio postulado para refundar un Estado sin mando ni obediencia será una voluntad general de sesgo totalitario. Paradoja similar ocurrió con el marxismo; en efecto, el medio necesario para abolir el Estado fue la omnipresencia del Estado totalitario. Aunque, en este caso, la llamada dictadura del proletariado tuvo vigencia histórica. Y con su sangriento derrotero mostró adónde puede llevar el desconocimiento de una de las principales exigencias de la naturaleza humana, cuando la teorización abstracta se traduce en el intento de concretar efectivamente la utopía antipolítica.

viii. El marxismo

Un autorizado intérprete del pensamiento marxista nos dice que, en sentido lato, el conjunto de dicha teoría es “política”, en la medida en que se ocupa de los principios de la configuración de la vida social, de los métodos para la investigación de la leyes de la evolución social y estatal y de la interdependencia entre economía, estructura de clases y poder político [61]. Por su parte, otro especialista en la doctrina afirma con gracejo que si por “doctrina política” se entiende una teoría acerca de la naturaleza y la óptima eficiencia del Estado, el derecho y el gobierno, entonces no existe doctrina política marxista alguna. En efecto, continúa, Estado, derecho y gobiernos son para el marxismo una suerte de enfermedad transitoria de la sociedad, aneja a su división en clases; y, tras la victoria final del comunismo, serán reemplazados por “la administración de los cosas y la conducción de los procesos de producción” (Engels) [62].

Ambas afirmaciones no son contradictorias, sino complementarias. Pues, por un lado, el marxismo es una filosofía de la praxis [63], y como ya sabemos, la praxis (se lo reconozca explícitamente o no) culmina en el plano político. Pero, por otro, el marxismo propone como meta del devenir histórico la superación del Estado, el poder político y el derecho en la sociedad comunista [64], estadio último del progreso social,



Bibliotheca

La politicidad natural tomista y el verdadero humanismo cristiano

Sergio Raúl Castaño

<http://www.e-aquinas.net/pdf/castano.pdf>

ISBN: .

En “La politicidad natural tomista y el verdadero humanismo cristiano” (Atti del Congresso Tomista Internazionale: L’umanesimo cristiano nel III Milenio: prospettiva di Tommaso d’Aquino, Roma, 2003), el Dr. Sergio Castaño se centra en la inclinación natural a la vida política como una de las claves de la filosofía política del Aquinate. El autor nos ofrece una interpretación de la expresión “homo est naturaliter politicus”, de raíz aristotélica y sostiene que esta idea, presente en la obra de Tomás de Aquino resulta ser la mejor expresión del humanismo político cristiano.