

REFLEXIONES SOBRE NATURALEZA HUMANA, POLITICA Y DEMOCRACIA*

ELLIS SANDOZ, *Doctor en Ciencia Política, Teoría e Historia Económica, Universidad de Munich, Alemania.*

Esta conferencia fue anunciada bajo el título "Libertad, Estado Moderno e Instituciones Representativas". Quisiera enfocarlo de una manera novedosa, refiriéndome al tema del hombre: "Naturaleza Humana, Política y Democracia". A mi juicio, hay *dos* grandes aspectos en la crisis de la Civilización Occidental. Uno se relaciona con la organización social y económica y el orden que mejor conduce al bienestar y a la prosperidad humana. Este es secular. En el Evangelio se nos dice: "A los pobres los tendrán siempre entre ustedes" (Mateo 26:11). Esto no quiere decir, por supuesto, que uno deba regocijarse con ese triste hecho. Pero, hay otro aspecto de la crisis que también debemos considerar. Se trata de la crisis contemporánea del espíritu: de la integridad intelectual de la existencia humana. Deseo reflexionar con ustedes sobre este tema. Después de todo, sea cual sea el orden político, trátase de una democracia, una aristocracia o una monarquía hereditaria, éste debe constituir un hábitat adecuado para los seres humanos.

Enfatizo este criterio: *un hábitat adecuado para los seres humanos*. Esto nos conduce al corazón de una pregunta, que no es nueva (de hecho todas las preguntas buenas son muy antiguas), y que se expresa así: *¿Qué es el hombre?* Job, en el medio de sus tribulaciones, y asistido extraordinariamente desde lo alto, se plantea esta pregunta fundamental: "¿Qué es el hombre, que le das tanta importancia? ¿Por qué te preocupas por él? ¿Por qué lo vigilas día tras día y lo pones a prueba a cada instante?" (Job 7:17). Y el salmista, talvez un poco más alegre, la repite nuevamente: "¿Qué es el hombre? ¿Qué es el ser humano? ¿Por qué lo recuerdas y te preocupas por él? Pues lo hiciste casi como un dios, lo rodeaste de honor y dignidad, le diste autoridad sobre tus obras, lo pusiste por encima de todo" (Salmos 8:4-6).

Desde el horizonte de la revelación, del cual provienen los familiares pasajes que les he recordado, nos dirigimos al horizonte de los filósolos. En nuestra civilización occidental, en efecto, las ideas sobre el hombre y su situación fundamental en la realidad provienen de dos fuentes principales: por una parte, de los profetas, cuya herencia bíblica se encuentra en el Judaísmo y en la Cristianidad; y, por otra, de los grandes creadores de la filosofía en la antigüedad, o

* Esta es una transcripción de la conferencia dictada por el Profesor Sandoz, del Departamento de Ciencia Política de Louisiana State University, el 4 de mayo de 1983, como parte del Seminario de Teoría Democrática organizado por el Instituto de Ciencia Política de la Universidad Católica de Chile en Santiago.

sea, de los filósofos pre-socráticos griegos, anteriores a Sócrates, Platón y Aristóteles, que llevan a la filosofía a su perfección. Si pensamos en el primer tratado de ciencia política, nos encontramos con Aristóteles, discípulo de Platón durante 20 años en la Academia. El inicia este primer tratado con la misma pregunta: ¿Qué es el hombre? Después de todo, si uno quiere diseñar un orden óptimo, o al menos satisfactorio para el hombre, debe entender quién es aquel que ocupará ese hábitat y su aptitud para ocuparlo. En general, en toda la historia de la teoría política, yo diría que hasta en los más urgentes debates contemporáneos sobre el orden político y social, siempre aparecen las preguntas fundamentales sobre la naturaleza de los seres humanos y sobre la existencia humana. Y debemos señalar que la pregunta no se refiere a alguna *otra* realidad: no es acerca de *ellos*, sino sobre *nosotros* ¿Quiénes somos nosotros? Pregúntale ¿quién es?, insiste Sócrates en el *Protágoras* (Protágoras 311). Es la pregunta por el ser, la pregunta metafísica.

Intentaré no ser muy metafísico, pero creo que debemos comenzar considerando la interpretación del hombre que es más o menos fundamental para nuestra concepción global, incluso para aquellos que están en abierto desacuerdo con nosotros —como, por ejemplo, Karl Marx, a quien me referiré más adelante—. Debemos comenzar con las ideas desarrolladas en la Antigüedad Clásica, al menos porque la antropología (o teoría del hombre) elaborada en la Antigüedad es adoptada en la Alta Edad Media y se convierte en la clave de la antropología cristiana. Esto ocurre sólo hasta cierto grado en San Agustín, pero definitivamente en Santo Tomás de Aquino, para quien Aristóteles se constituye en el filósofo por excelencia.

Para clarificar, señalo que mi discusión tiene dos facetas. Una consistente en evocar nuestra acta de nacimiento, para recuperarla en comunidad. Después de todo, vivimos en una casa que no construimos; me refiero a la casa de nuestra civilización, de nuestro lenguaje, de nuestras formas de pensamiento y concepciones de la realidad: la "casa" que compone la realidad que es la verdadera realidad humana. Deseo referirme en este sentido a esa realidad. Por otro lado, la segunda faceta es la siguiente: no me interesa dar definiciones, provocar polémicas, hablar en términos de proposiciones relacionadas con tal o cual doctrina o escuela. Prefiero, si puedo, hablar en un lenguaje de sentido común y persuasión, que remita a cada cual a su propia experiencia y personal humanidad. Después de todo, en toda discusión filosófica subyace la preocupación de Sócrates por examinar las ideas a partir de su "status" en el interlocutor. (e.g. *Critón* 49, *Gorgias* 495, *La República* 349). Esto no quiere decir que haya que hacer mucho ruido o tomar las encuestas de opinión pública como prueba de validez; solamente deseo tener en cuenta el contenido de las experiencias, considerar el asunto con la razón, consultar opiniones válidas y, honestamente, asegurar, en la medida de lo posible, si lo que decimos está verdaderamente conforme con la realidad. Es a estos hechos de nuestra propia experiencia a a los que podemos dar el nombre de *verdad existencial*. La verdad de la existencia humana, no la del *existencialista*, sino la verdad de nuestra propia existencia comprobada empíricamente, es decir, filtrada y analizada a través de un pro-

ceso racional que confronte honestamente la realidad experimentada. Espero que se reciban mis palabras sobre las concepciones Clásica y Cristiana del hombre en el contexto de este espíritu de reflexión y persuasión. Al final de mi exposición, me referiré rápidamente a dos tradiciones modernas muy distintas: la del hombre *radical*, tal como la encontramos especialmente en Bakunin y Marx, August Comte y Nietzsche (considerando especialmente a Marx); y la tradición liberal de la democracia y la idea hombre *liberal*. Esta última surge con Locke y los fundadores del estado norteamericano; luego haré unas consideraciones generales sobre la naturaleza de la política, y explicaré por qué la pretensión de salvar a la humanidad a través de la política es más que un error, un desastre.

I

Permítanme referirme primero a Aristóteles, recogiendo algunas ideas de sobra conocidas. Platón adelantó en *La República* una proposición fundamental sobre la política, e hizo que Sócrates la formulara de manera solapada y poco agresiva. La esencia de esta proposición es que la *polis* es el hombre con mayúsculas. La substancia de la *polis*, del orden político, social y económico, es el *Hombre*; y la substancia del hombre es la *psyche* o alma (*La República* 368-369). Esto es lo que puede llamarse el principio antropológico. Obviamente, Sócrates argumenta que no puede existir una verdadera antropología sin una verdadera teología, y por ello primero elabora una teología básica y después continúa la discusión sobre el hombre (tanto de su realidad individual como social) y el problema de la Justicia (Dike) que es el tema principal de *La República* (379-392). A efectos de nuestra conferencia nos planteamos lo siguiente: al preguntarnos **qué** es el orden político, ¿cómo lo definiríamos? ¿Será un territorio, o será un conjunto específico de instituciones que puedan identificarse y analizarse como fenómenos? ¿Será ésta u otra característica particular? Platón, en esencia da esta respuesta: la substancia de la política es la *psyche* o alma; esto nos permite decir que la substancia de la política es la conciencia. ¿Qué significa esto? Significa que el orden y los desórdenes en política son orden o desórdenes en las almas de los hombres y mujeres que constituyen la sociedad.

Este es el punto de partida fundamental para comprender la política a la luz de los grandes filósofos de la Antigüedad (Cf Aristóteles, *Ética Nicomaquea* T. 2.8., 1094b10). Es por eso que el tema se trata abundantemente en un diálogo de Platón, especialmente cuando se habla de la salud y enfermedad del alma. Este lenguaje es adaptado de la medicina hipocrática y es usado para aclarar la realidad fundamental: cuando se abordan los temas de la justicia y la injusticia, del bien y el mal, de lo correcto e incorrecto, y todo aquello conducente o inconducente al bienestar humano, no se plantea un asunto concerniente a la conducta externa, sino que, radicalmente, al orden de la conciencia que caracteriza a la sociedad en análisis. Así, por ejemplo, una conducción positiva corrompida o la existencia de un tirano (hay un gran análisis sobre la tiranía y otras formas corrompidas en los libros VIII y IX de *La República*, 543-576), pueden ser imputadas a la sociedad misma, porque ella no tiene existencia separada de los individuos que la componen.

Aristóteles retoma este tema de Platón y elabora críticamente su propia teoría del hombre y la política. Al comienzo de la *Ética*, hace el conocido análisis de que la naturaleza del hombre es compleja. Hay tres dimensiones que deben considerarse: el hombre es una síntesis, posee una esencia y es una naturaleza política. El hombre, dice (y pide que reflexionemos junto con él, haciendo un análisis crítico) tiene un ser físico, tanto inorgánico como orgánico; una naturaleza vegetativa; una naturaleza animal que comparte con los animales; y, finalmente, un alma. Esta *psyche* es específicamente humana y se divide entre las pasiones y la razón. A su vez, ésta se divide en una parte calculadora o instrumental (que puede representarse como aquella parte de la mente comprometida con el razonamiento) y noética o intuitiva, que le permite a los seres humanos el conocimiento de los primeros principios. Aristóteles concibe esto, y es importante señalarlo, no sólo como un inventario del contenido del hombre, empíricamente comprobable (por lo que cada uno puede preguntarse a sí mismo si esto es representativo de su ser) sino como la naturaleza compuesta o sintética del hombre. Más aún, y esto tiene gran importancia: el hombre *participa* de todos los estratos del ser. La idea de *participación* fue inventada por Platón y aplicada y reelaborada por Aristóteles; gracias a su conciencia cognitiva, el hombre participa de todos los niveles de la realidad: desde la realidad meramente física de la piedra a la realidad divina del Dios cuya actividad es un pensar sobre el pensamiento, de tal manera que la razón humana (o *nous*) y el intelecto intuitivo son en algún sentido lo mismo que la mente de lo divino, y el hombre en conjunto, el *epítome del ser* (Metafísica XII.9.4.).

A pesar de que el hombre participa de todos estos niveles, su singularidad radica en la razón, esto es la *differentia specifica* del hombre en tanto hombre y su facultad más elevada. La estructura jerárquica analizada por Aristóteles posee entonces dos dimensiones paralelas de fundación y formación. Hay un orden de *fundación* por el cual el hombre se encuentra fundado en el mundo; aquello fundante es la realidad física. No hay "naturaleza" humana separada de su presencia en seres humanos concretos. Todo ser humano, entonces, se funda en esta serie de grados estructurados o jerarquizados que parten desde el punto más bajo y se elevan hasta la participación del ser divino, como su única identidad verdadera. Es esto lo que distingue al hombre de todos los otros seres: hay algo de divino en él. Este es el orden de fundación. El orden de *formación* va de "arriba hacia "abajo". Estamos fundados físicamente, pero estamos *formados* por lo más alto. Por tanto, es "lo más alto" lo que distingue al hombre de otros seres y lo que le hace singularmente lo que es, o sea, la razón: ella impone los criterios de orden para el hombre.

Tal vez todo esto suena muy familiar, excepto el énfasis sobre la tensión que quiero sugerirles. Hay una relación de tensión. Aristóteles, como se sabe, siempre define a partir del fin, de la finalidad. La naturaleza de la bellota es el roble; la naturaleza del hombre se manifiesta en el hombre que realiza sus potencialidades como ser humano y vive como hombre maduro (*spoudaios*) u óptimamente, en el nivel de la perfección. Esto revela el horizonte del esfuerzo humano, para la actualización humana. Todo el lenguaje de potencia y acto que los filósofos escolásticos, incluyendo a Santo Tomás, usaron posteriormente, deriva de esta metáfora biológica, que luego se enlaza con la ética y la política,

que pueden leerse en esas notas docentes dispersas que llamamos las *Éticas Nicomaquea* y *Eudemia* y la *Política*. Las virtudes o excelencias varias se convierten en los medios de actualización. Se pueden recordar las virtudes morales e intelectuales enumeradas en estos libros, pero hay otras que no pueden recordarse simplemente porque Aristóteles no las consideraba virtudes. En efecto, el lugar asignado a la *amistad*, a la *prudencia*, y hacia el final de la *Ética Nicomaquea*, a la discusión sobre la *inmortalidad*, sugiere un tipo de virtudes existenciales que van más allá. El amor, la fe y la esperanza fueron acuñados como sabemos, no por San Pablo, sino por Heráclito. Por lo menos se encontraban presentes en los fragmentos que quedan del filósofo presocrático (cf. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Heráclito B18, 27, 34, 86, 107, 123). Estos símbolos designan tensiones fundamentales de la realidad humana. Así, la virtud existencial del amor, el afecto que sentimos hacia los otros, el tipo de relaciones básicas en cualquier comunidad que sea libre, pueden considerarse virtudes existenciales. Es esto lo que hace que valga la pena vivir, y que Aristóteles presenta maravillosamente en los libros VIII y IX de la *Ética*. Al final del Libro X hay un pasaje que paradójicamente afirma que la Razón es la esencia específica del hombre. La razón por sobre todo, la razón como la entiende Aristóteles, y convertida en símbolo, es la que distingue al hombre. Pero hay una paradoja en esto: la razón que es una singularidad del hombre no es exclusivamente del hombre, ya que a través de ella, él participa en la Razón divina. Y hay un pequeño pasaje muy notable al final de la *Ética* donde Aristóteles señala: "No hay, pues, que prestar atención a las personas que nos aconsejan, con el pretexto de que somos hombres, no pensar más que en las cosas humanas y, con el pretexto de que somos mortales, renunciar a las cosas inmortales. Sino que, en la medida de lo posible, debemos hacernos inmortales y hacerlo todo para vivir de conformidad con la parte más excelente de nosotros mismos (y se refiere al intelecto o *nous*), pues el principio divino, por muy débil que sea en sus dimensiones, aventaja con mucho a cualquier otra cosa por su poder y su valor. Además, lo esencial de nosotros mismos parece ser lo mismo que este principio ya que lo que gobierna tiene un carácter de excelencia. Por eso sería absurdo regular nuestras elecciones no sobre nuestra propia vida, sino según la vida de otro". (*Ética Nicomaquea* 1177b32-1178a3; para referirse a su contexto ver 1.9.3; X.7.8, y 8.7.13).

Hay un tercer elemento: el hombre es naturalmente un ser político. Este factor relacional aparece en los comienzos de la *Política* como la base de la asociación humana y le permite a Aristóteles definir al hombre como un *zoon-politikon*, (como un ser viviente político). Se trata de una actividad que va más allá de lo meramente gregario (*Política* 1253a3). Las abejas son gregarias; el ganado es gregario; los lobos son gregarios y conviven en manadas; pero el hombre es político. ¿Qué lo distingue? ¿Cuál es la distinción específica del ser político? En pocas palabras: los hombres se asocian sobre la base de su capacidad de lenguaje racional y porque sólo ellos tienen un sentido moral: estas son las dos cualidades. La capacidad de lenguaje racional les es privativa. Otros animales tienen voz, emiten sonidos y pueden expresar dolor o tal vez placer. Pero sólo el hombre tiene la capacidad para un lenguaje razonado; y sólo los seres humanos disciernen lo que es justo e injusto; lo que es bueno y malo.

Efectivamente, dice Aristóteles, la constitución de una comunidad, que puede convertirse en la base de un orden político, depende de un entendimiento compartido (*homonoia*) acerca de la justicia e injusticia, y este es un punto *central* en la constitución del hombre como ser político y de la concordia en una sociedad de hombres libres.

II

Esta dimensión de tensión en nuestra realidad de participación se hace presente a la conciencia de hombre de muchas maneras; es una tensión como la que se siente en la cuerda de un violín. Existencialmente nos inclinamos hacia alguien que queremos y sentimos repulsión hacia quien nos disgusta. De acuerdo con el análisis aristotélico, estamos inclinados *naturalmente* hacia el bien, lo cual ciertamente coincide con la experiencia cristiana (cf. Romanos 7:7-25; Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, q.109, a.3). Pero el bien que perseguimos podemos no conocerlo, e incluso si lo conocemos, podemos no encontrarlo y disfrutarlo. Esta experiencia se encuentra en el meollo de la concepción cristiana del pecado, como un error o falta en relación al bien que se persigue; el pecado como un error en el blanco del tirador (*hamartia*, Romanos 3:23, I Juan 2:1-17). Esta concepción está basada en la psicología aristotélica enriquecida por los Evangelios, por la tradición judaica y por la Cristiandad, generalmente. Uno puede cuestionarse la veracidad de la afirmación en torno a la búsqueda del bien, o si es efectivo que éste se persigue. Efectivamente, creo que se persigue. Yo busco lo que es hermoso, lo verdadero, lo que me ennoblece, lo que vale la pena tener. Lo contrario trato de evitarlo o rechazarlo. Esto se aplica, entonces, a toda la estructura jerárquica del hombre, incluyendo tanto su bienestar material como la vida emocional, intelectual y espiritual. La totalidad del hombre, *todo* el hombre se encuentra comprometido en este proceso de alcanzar el bien, en el entendido que el bien más alto que puede lograr una acción humana se llama, para Aristóteles, la felicidad (eudaimonia) o la bienaventuranza (makarios) si es el resultado de la participación de un ser divino. Esta última se convierte entonces en la maravillosa interpretación de la unión con Dios o beatitud que encontramos en la Cristiandad tal como la elaboraron los místicos en los siglos subsiguientes. Pero, en principio, ya se encuentra en los antiguos filósofos griegos, razón por la cual San Agustín hace lo posible por bautizar a Platón. Tiene bastante éxito, pero tiene que esforzarse mucho. Esta es también la razón por qué Aristóteles se encuentra tan presente en la obra y en la mente de Santo Tomás a mediados del siglo XIII.

El movimiento de tensión se convierte en una lucha por la armonía: se logra la armonía con la verdad según las capacidades de cada uno. Si no se encuentra, existe entonces una disonancia en el ser. Se convierte en lo que de diversas maneras se representa como un hombre malo o injusto. Las capacidades superiores no gobiernan sobre las inferiores. Tal hombre es una guerra civil ambulante, como H. G. Wells caracterizó a su Sra. Polly. La revuelta de las pasiones, que puede aplastar la razón, en la realidad produce una desorientación. Un mal semejante puede afectar la realidad de una persona o institucionalizarse en una realidad política, como la ambición de poder del tirano, por ejemplo el *eros tyrannos*

de Platón (República 576-580). Estas teorías de la política y del hombre van siempre juntas, como forma fundamental para entender la existencia del hombre.

No en vano existe un nombre especial para esta realidad según los filósofos clásicos. Es la realidad *Inter-media*. El hombre existe en la realidad inter-media. Platón le llama la *metaxis*. En su Symposium (202a) y en *Filebo* (16d-e) se encuentran las discusiones principales de la *metaxis*, cuyo significado por ahora puede resumirse así: el hombre no es ni bestia ni Dios. Es algo inter-medio. Nuestra realidad es la inter-media de la existencia humana y la participación. Este lenguaje de participación se traspasa a los filósofos escolásticos. El símbolo inter-medio no será tan usual como término técnico para designar la existencia humana, y este hecho tiene importancia también para la ciencia política contemporánea. La existencia humana *no* es primordialmente una existencia externa que pueda verse, experimentarse y examinarse como realidad fenoménica. El hombre se encuentra atado entre la mortalidad y la inmortalidad. Es capaz de virtud y excelencia, pero inclinado al vicio y al pecado. Aspira a la divinidad pero sabe que está de hecho más abajo que los ángeles. Es capaz de nobleza pero, como dice Kierkegaard en algún lugar: el hombre, que puede vivir casi al nivel de los ángeles, más frecuentemente vive como su perro. Se trata de una afirmación punzante que expresa una comprensión de la condición humana como realidad inter-media, i.e. como un estado *permanente* del hombre de búsqueda de la inmortalidad, pero sin encontrar la perfección en este mundo. Se produce, en consecuencia, un horizonte de realidad simbolizada en los índices espaciales de inmanente y trascendente. Ya que no poseemos un lenguaje discursivo trascendente, tenemos que hablar figurativamente. Sólo Mozart y los artistas pueden sobreponerse a nuestro lenguaje tri-dimensional. Pero los hombres, sin embargo, a pesar de la pobreza con que se expresan, existen en una realidad que saben que no es sólo la realidad del aquí y ahora (y permanentemente se lo dicen entre ellos). Mejor dicho, es la realidad la que es divina e infinita, tanto como tri-dimensional y finita; y *de alguna manera participan* y *deben* participar tanto de lo temporal como de lo espiritual, si quieren vivir vidas consideradas en conformidad con el ser humano. Este análisis ontológico se encuentra en los filósofos clásicos sin ninguna ayuda del Cristianismo. Por supuesto, el Cristianismo enriquece esta idea y se ocupa especialmente del ser trascendente, pero ese es otro tema.

Esta experiencia de lo que es la existencia humana como se ha desarrollado, como la *metaxis*, como existencia participativa en lo inter-medio, sólo puede ser estudiada objetivamente en sus propios términos. Esto es, no a través del tipo de ciencia que usamos en el estudio de la biología, la química y la física como ciencias matematizantes y de fenómenos, sino sólo como una ciencia histórica y filosófica que es esencialmente meditativa y que permite llegar a esclarecer aquellas realidades que son más vitales para el hombre en tanto ser humano. Después de todo, la bondad no aparece como algo externo, no es un fenómeno; y la justicia tampoco. No puede estudiarse como una cosa externa excepto a través de una vía indirecta. ¿Y el amor? ¿Qué sería de la existencia humana sin amor? Tampoco puede ser aprehendido externamente, o al menos no óptimamente. Por lo tanto, para explorar con éxito la conciencia y las estructuras de conciencia, su orden y sus desórdenes, que existen en un orden personal, político y social

particular, se requiere un modo de análisis diferente. Ese modo de análisis diferente constituye históricamente lo que ahora evocamos, esto es, la ciencia clásica y cristiana del hombre.

Aquí hay un factor de complicación que mencionaré. Surge en el descubrimiento de la trascendencia; de que hay una realidad *más allá* de la realidad visible (epekeina; República 509c.). Esta aparece representada obviamente en Platón, en la Alegoría de la Caverna, y simbolizada como la *Visión del Bien* (Agathon, República 514-521). Pero, en más de 200 páginas de La República, Platón no nos dice absolutamente nada sobre el Bien. A esto llamo el problema de la inefabilidad. Se puede nombrar la realidad, su ser ahí, pero no es posible describir su ser en sí, la esencia; ni hacer una disertación sobre el contenido y el fundamento o suelo de la realidad última, que los seres humanos están tocando, a pesar de que en Platón, paradójicamente, ese fundamento es más real que la realidad sensible. Las experiencias de la trascendencia, como las llamamos genéricamente, no sólo existen en el horizonte de la filosofía. Obviamente, existen en el horizonte de la revelación mucho antes que los filósofos: en el siglo XIII a.C., en Moisés, por ejemplo, o incluso antes en Abraham en la tradición bíblica. Y tales experiencias son tan características del pensamiento humano, que Karl Jaspers habló del tiempo-Eje de la historia, refiriéndose al período entre el 800 y el 300 a.C., cuando los seres humanos (sin ninguna difusión cultural) en China, India, Israel y la Grecia Antigua llegaron a un maravilloso entendimiento común: la existencia del hombre *no* es meramente mortal, en términos Aristotélicos. De alguna manera participa de lo inmortal y de lo divino, una característica de la humanidad universal afirmada en este período con Confucio, Laotse, el Buda, Heráclito, Pitágoras y Deutero-Isaías, notablemente todos ellos miembros de la misma generación, cuando el quiebre a la trascendencia ocurrió más universalmente, alrededor del año 500 a.C. Aunque existen dificultades con la concepción del tiempo-Eje, es importante por lo siguiente: la existencia del hombre, como él la interpreta, está abierta a la trascendencia. Aún más, nadie puede interpretar la existencia del hombre más que el hombre. La única realidad que tenemos es la que se obtiene a través de la conciencia humana y, afortunadamente, no se trata de una conciencia particular ni de la generación contemporánea (la cual puede no ser apropiada o representativa de la humanidad completa) sino de aquella de seres humanos de estatura, tales como los que he mencionado, verdaderas obras maestras de la humanidad.

La existencia humana para los filósofos y los profetas, y naturalmente para los santos, así como para todos los sabios y los grandes contemplativos de otras tradiciones, siempre se ha experimentado y simbolizado como estructurada por el tipo de avance que llamamos trascendente e inmanente. En otros términos, la realidad no se agota con la realidad del mundo, que sería el lado inmanente. La afirmación de que la realidad del hombre se agota con la realidad inmanente es una noción muy reciente, una señal de la revuelta moderna. Y una consecuencia de la diferenciación tradicional de la realidad es la de desdivinizar el mundo y la historia. Los dioses no están en el mundo. Se puede decir que ese es el fin del politeísmo y el comienzo del monoteísmo como un hito, especialmente como se desarrolla en Occidente. El mundo no es divino. Esto nos es familiar, pero tiene otra consecuencia además de la teológica. Obviamente, Dios es trascendente. Ningún hombre ha visto a Dios. No hay ninguna imagen grabada que permita

esculpir a este Dios para evocar, por ejemplo, los primeros mandamientos. (Exodo 20:1-5). Existe una relación Creador-creatura como se encuentra simbolizada en el Génesis I. Pero esto significa que existe un *mundo*, y no sólo un cosmos, en parte divino. El mundo que diferencia, entonces, es el mundo de la naturaleza, un mundo de naturaleza y de existencia humana en la realidad intermedia llamada historia. Es ese mundo sobre el cual el hombre ejerce dominio. No es en sí mismo divino, aunque es bueno como proveniente de la mano de un buen Dios. Se entiende bien esto, no sólo en el Génesis I donde se expresa suscitadamente al igual que en el resto de la Biblia, sino también en los filósofos, e.g. en ese pasaje de *La República* (379-392) que mencioné. Dios es bueno y autor de sólo cosas buenas, dice Sócrates (380c-d). Esta es la primera proposición que constituye su teología mínima o credo, que debemos aceptar si concluimos que tiene una base verdadera para entender el ser divino. La realidad misma es buena, la realidad del mundo es buena, pero no divina. Como consecuencia de esta diferenciación de la realidad, se desdiviniza al mundo, y se crea entonces la desdivinización que genera algo que llamamos naturaleza; de allí que la naturaleza puede entonces ser explorada por la ciencia. Donde este quiebre no es tan radical como en Occidente (por ejemplo, hasta hoy en algunos países asiáticos) es más fácil tener una ciencia natural. Joseph Needham se ha demorado 30 años en escribir un enorme y aún no terminado "reconnaissance" de la historia de la ciencia en China; y ha luchado por encontrar una ciencia moderna en ese país. Se ha topado con la dificultad que el quiebre mencionado no es tan radical. Lo divino y lo no-divino permanecieron mezclados en el cosmos de la experiencia anterior. La diferenciación no fue lo suficientemente completa para generar un terreno divino del ser radicalmente trascendente y un mundo desdivinizado de la naturaleza y la historia como en Occidente, heredero de Israel y la Hélade. Es una peculiaridad, y un misterio, de Occidente que el surgimiento de la ciencia y la tecnología moderna hayan ocurrido en su interior. Entre otras razones, esto se debe a la desdivinización del mundo y de la naturaleza, que se han constituido en un "presupuesto" de la ciencia *natural* y la investigación, por medio de la racionalidad humana, de la naturaleza y de la historia.

III

Se puede apreciar que estoy dejando una serie de temas de lado. Permítaseme suponer que ustedes conocen el personalismo cristiano, cuya concepción del ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios sirve de base a la idea de persona y de dignidad de cada individuo en particular (no un tipo general de sobre-alma ni algo que sea un mero término biológico), y matiza, profundizando, la visión del hombre que instruyó el pensamiento griego clásico. Asumamos también que se conoce la elevación del amor por medio de la experiencia de Dios como esencialmente amor, como el mismo centro de Su ser y bondad en comunión con el hombre y toda la creación (1 Cor. 13; 1 Juan 4:7-21). Demos por supuesto, además,

2 (Cf. Needham, *Science and Civilization in China*, 7 vols. (1954-): V., Parte 3, págs. 22-31 y literatura citada en la obra, por ejemplo.

* En francés en el original.

que existe no sólo una *igualdad* humana, en el sentido Clásico y Estoico, de que todos los seres humanos poseen una naturaleza común, sino también en el sentido Judío y Cristiano, en tanto existe una fraternidad del hombre como proveniente de la mano del Padre y Creador amado de la humanidad. No somos auto-creaciones, se nos recuerda. Asumamos de que existe un entendimiento de la *libertad* fundamental que es una estructura presente en el ser de todo hombre junto con la *razón*.

Asumamos, en resumen, que tenemos presente la antropología Cristiana, que a veces se trata sumariamente en las discusiones políticas, pero que, sin embargo, constituye la base más profunda para afirmar que debe existir una democracia o auto-gobierno por el pueblo. La democracia es el Gobierno *de, por y para* el pueblo, y esta afirmación, en su versión moderna, conlleva elementos que no necesariamente ha tenido en muchos países Cristianos y no tenía generalmente en la antigüedad. En el período moderno, irónicamente, existe la noción de que en cuanto *exista* esta integridad natural inerradicable que es inherente a cada ser humano en particular, entonces existe también el argumento sostenido de diversas maneras de que la democracia es el orden político natural. Se llega a esta conclusión por diversos caminos, y tiene, seguramente, más de un significado. Pero, para generalizar (y debemos hacerlo) existe la hipótesis de que una política u orden político maduro será en cierto sentido un orden en el cual toda la población de la sociedad, no sólo sea gobernada, sino también tenga una participación en el Gobierno. El acento se transfiere al *hombre* como el centro de la política; su consentimiento es esencial para legitimar el gobierno; y su bienestar debe ser atendido si un régimen quiere ser aceptable. En algunos aspectos, estas concepciones son tan antiguas como los filósofos griegos, pero adquieren relevancia y se convierten en hitos del verdadero gobierno sólo en la víspera del colapso del Absolutismo en Occidente y el advenimiento de la Revolución Democrática del S. XVIII. En el meollo de este desarrollo se encuentra una magnificación de la dignidad y el valor del ser humano individual, profundamente enraizada con las tradiciones filosóficas y contemplativas del Occidente Cristiano y, de hecho, muy difíciles de comprender al margen de ellas. Otros factores influyentes merecen atención, pero en la base se encuentra la convicción de que las instituciones existen para el hombre y no viceversa, y esto es especialmente cierto para las sociedades inglesas y americanas. Sostengo, por lo tanto, que el *fundamento* del tipo de afirmaciones que se encuentran, por ej., en el primer tercio de la Declaración de Independencia Norteamericana obtiene su solidez y "auto-evidencia" en gran parte de las experiencias *pre-modernas*: todos los hombres son creados iguales y dotados por su Creador con ciertos derechos inalienables —está claro, dotados por su Creador con ciertos derechos inalienables— incluidos el derecho a la vida, a la libertad, a la búsqueda de la Felicidad. *Eudaimonia* o *makarios* o *beatitudo*. ¿qué eran?, eran la felicidad. Jefferson no definió el símbolo y se esperaba que cubriera el margen de experiencia invocado por esa ambigüedad del *Summum bonum*. La tradición persistente que hemos resumido constituye lo fundamental de nuestra concepción de la existencia humana y de su dignidad, siendo la felicidad el bien más alto conseguible por la acción humana, en Jefferson no menos que en Aristóteles. La diferencia radica en esto: en Jefferson y sus contemporáneos norteamericanos, "el Gobierno libre" y la democracia representativa

se instituyen como medio para fomentar esa felicidad; una innovación sustancial en política, a pesar de la deuda que puede tenerse con la democracia ateniense y a la antigua república romana.

IV

En el mundo moderno, especialmente desde la Ilustración, también existe una revuelta. La revuelta es compleja, más compleja de lo que alcanzo a explicarles. Pero, nuevamente aclaro, sólo deseo recordar cosas sabidas. Hablando en los términos en que lo he hecho hasta ahora, ¿qué sucede en el mundo moderno? Tomemos primero el peor caso, lo que sucede al hombre en manos de Marx. No pretendo hacer una larga disquisición sobre Marx; ¡es imposible lograrlo en una conferencia de una hora! Sólo quiero ir directo al grano en un aspecto que es fundamental, y que aparece en un período relativamente temprano en el pensamiento de Marx. Descarto la tentación de explicar por qué el marxismo no es una ciencia. Albert Camus lo ha hecho en una obra que les recomiendo fervorosamente, *El Rebelde*, especialmente en el capítulo sobre el terror racional. Después de todo, el marxismo reclama como uno de sus principales logros el tener una visión científica del hombre. Cuando el Premier soviético, Nikita Khrushchev, realizó su famosa visita a Estados Unidos en 1959, por ejemplo, recorrió todo menos Disneylandia —no podía ir allí; existían problemas de seguridad—. En la escalera de su avión para regresar a la Unión Soviética, la audaz prensa norteamericana, siempre lista, formuló su última pregunta: “¡Sr. Presidente, Sr. Presidente! Ahora que nos ha visto, ¿aún piensa en enterrarnos?” y Khrushchev, que se había mostrado más bien alegre, se puso serio. Nunca fue apologetico, pero en esa ocasión tuvo la tentación de serlo. Respondió: “No querría ser chauvinista al sostener que hemos demostrado científicamente que triunfaremos”. Es escalofriante ver a la ciencia en la lista de nuestros enemigos.

Pero, en todo caso, tomemos un tema fácil. Veamos que le sucede al hombre en Marx. En las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845 (Tesis VI), Marx nos dice: la esencia humana, que no es sino producto del conjunto de las relaciones sociales, se convierte en un “género” que une naturalmente a muchos individuos en la suma total de las relaciones sociales. Se refiere tanto al hombre genéricamente hablando como a cada uno de nosotros, ya que la esencia individual no tiene realidad al margen de la esencia social. *Ustedes* no son más que un punto nodal agregado a la suma total de las relaciones sociales. Uds. son un “conjunto de relaciones sociales”. ¿Qué sucedió con la concepción clásica y cristiana del hombre? El hombre —cada hombre— se encuentra totalmente disuelto por Marx en la estructura de clases de la sociedad. No existe separado de la esencia social. ¿Qué trasfondo tiene esto? Marx lo sugiere en una clave que nos da en la Tesis XI: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo; pero de lo que se trata es de *transformarlo*”. Si damos el sentido debido a la palabra “interpretar”, desde los primeros tiempos como sostiene Bacon (*Organon*, Libro I. Aforismo 3), los científicos y los filósofos —no sólo los antiguos y los de la Alta Escolástica— han tratado de comprender a la naturaleza para administrarla. Lograr una comprensión o interpretación verdadera de la realidad es la definición misma de ciencia. Pero ello no es suficiente, dice Marx, porque quiero ser

un revolucionario; quiero lograr un Hombre Nuevo y un Mundo Nuevo. El hombre y el mundo antiguos no sirven. Yo, por lo tanto, abandono tanto la filosofía como la ciencia, y me convierto en revolucionario —este es Karl a los 27 años—. Le deprimía el hecho que Hegel hubiera resuelto todos los problemas filosóficos; lo único que le quedaba a un hombre ambicioso era transformar el mundo. La religión, la filosofía, e incluso la ciencia, estaban sobrepasadas. Para cambiar el mundo, lo único que necesito, dice, son Hombres Nuevos. ¡un requisito mínimo!

Se trata, entonces, de cómo lograr un Hombre Nuevo y un Mundo Nuevo. efectivamente, tenemos que tener un hombre nuevo equivalente a aquel que Tomás de Aquino, en la Suma (I, F. p. 3,7; p. 44, a.) define como Dios, es decir al autosubsistente. Marx quiere aplicar esta noción al hombre, en el Prefacio de los *Manuscritos Económicos-Filosóficos de 1844* (ver Marx, *Die Frühschriften* editado por S. Landshut, págs. 246-248). Este pasaje es especialmente impresionante, ya que es aquí donde Marx se niega específicamente a tener una discusión filosófica. Por lo menos, Marx tiene la virtud de decir lo que hace. Hay que tener en cuenta, después de todo, que él tiene un Doctorado en Filosofía, y escribió una tesis sobre filosofía griega que contiene citas de Esquilo en su epígrafe (tenía 23 años; se la aceptaron en 1941). Marx sostiene que el lema de la filosofía moderna se puede extraer de la línea de Promoteo: "En una palabra, odio a todos los dioses". Este odio al ser divino es exactamente el lema de la filosofía misma, tal como Marx la entiende. Sólo que Marx no cita la línea siguiente de Esquilo, expresada por Hermes: "Sí, pero eso es locura" (Cf. Promoteo Encadenado, líneas 975-978). Esquilo entendió claramente la irracionalidad del hombre separado del ser divino. El odio al ser divino es el distintivo de la revuelta moderna, específicamente de la "marxiana". Esto se aclara aún más en otra línea del mismo pasaje al que me referí, en los Manuscritos de 1844. Ahí Marx tiene un interlocutor imaginario que le hace preguntas fundamentales. Las preguntas fundamentales en tabla son: ¿De dónde proviene la realidad?: ¿Quién soy yo?: ¿Qué es el hombre? Marx es un poco evasivo en su coloquio imaginario, y se siguen una serie de respuestas retóricas incómodas. Pero el interlocutor imaginario es bastante insistente. Y finalmente llega a esta pregunta que no abandonará más: Quiero saber de dónde provengo. ¿Quién engendró a mi padre? ¿Quién es su abuelo?... ¿Quién engendró al primer hombre, y a la naturaleza como totalidad?" ¿Cuál es el origen y la fuente del ser? Pregunta lo fundamental de toda metafísica. Como saben, la respuesta se encuentra en el comienzo del Génesis: "En el comienzo Dios creó el cielo y la tierra". Aristóteles ha respondido en términos del *arche* o Primer Motor inmóvil, la causa inicial no causada que es Dios y Mente pura (o nous) (Metafísica XII, 6 e 9). La pregunta es sobre el fundamento del ser, el punto de partida de la especulación filosófica, de la razón última de las cosas (como le llamó Leibniz); del comienzo divino como se encuentra en el Evangelio de San Juan: "En el comienzo era la palabra (*Logos*)", etc. Tal es la pregunta fundamental de todo pensamiento. ¿Qué responde Marx? En este punto llegamos al meollo de la revuelta radical moderna en sus aspectos ontológicos y epistemológicos. Marx prohíbe la formulación de esta pregunta: no piensen, no me pregunten (*Denke nicht, frage mich nicht*). Apéguese a la realidad bajo sus ojos; un *socialista* no hace preguntas tan irracionales. Esa respuesta es el

símbolo mismo, no sólo del abandono de la filosofía, sino también de cualquier tipo de racionalidad que pueda llamarse científica, en la medida que se han abandonado los principios primarios mismos y, con ello, cualquier oportunidad de llegar a entender la realidad. El dogma suplanta a la razón y a la ciencia. Sólo así puede sustentarse el asesinato de Dios, y el Superhombre Socialista —el paradigmático Hombre Radical— usurpar exitosamente su lugar en una Segunda Realidad de falsas imaginaciones. Les invito a considerar esta aseveración surgida del presente análisis a la luz de los aportes de Camus al mismo problema: "El marxismo es científico, sólo como desafío a Heisenberg, Bohr, Einstein y todas las grandes inteligencias de nuestro tiempo" (*The Rebel*, Trad. al inglés por A. Bower, p. 222). El Humanismo de Marx mutila al hombre al reducir su esencia a una sociología y al substituir la participación noética por la tesis dogmática de la *libido dominandi*, en rebelión radical y clausura respecto del Ser divino.

V

Me referiré finalmente a otra concepción moderna del hombre y la democracia. Se trata de la alternativa de John Locke y los Padres de la Independencia Norteamericana, y lo que se llama "democracia liberal". En la época a que nos referimos se produce el quiebre de las sociedades tradicionales y el surgimiento de los estados nacionales; esto trajo consigo la división de la Iglesia universal; ocho guerras religiosas en Francia sólo durante el siglo XVI, y un Rey decapitado en Inglaterra. En la base de estas conmociones siempre se encuentran quemantes problemas religiosos. La crisis espiritual se produce en nombre de la Cristiandad y el amor; así todo parecía hacerse lo mejor para aniquilar la raza humana en la civilización occidental. Esta tortuosa situación permeó el debate en toda Europa durante los siglos XVI y XVII, incluyendo a Inglaterra. En este período se ejecuta a Carlos I (1649), hecho que impresionó mucho a Thomas Hobbes y marcó su intento para encontrar las bases del restablecimiento del orden.

John Locke era médico. Los médicos son gente muy pragmática, debido a su experiencia práctica. Si algo no funciona, prueban otra cosa. Siempre me siento parte de una experiencia de laboratorio cada vez que voy a una consulta. Locke, el famoso filósofo político era, a mi juicio, este tipo de hombre. Epistemólogo y filósofo natural, amigo de Newton y poseedor de una mente aguda y gran interés filosófico. Pero Locke era, por otra parte, filósofo *político*, un hombre que de alguna manera quería encontrar una base nueva para la paz. Sabemos lo que es el problema de la guerra y la paz, y consideramos que a pesar de lo insatisfactorio que puede ser cierta paz, generalmente es mejor que la guerra. Locke, esencialmente, estaba buscando una salida para un siglo de amargas animosidades y grandes dificultades para Inglaterra y Occidente en general. Seguramente también había otros factores: la decadencia de la fe, de la cual la lucha sectaria fue un epifenómeno que dividió tanto a la sociedad inglesa como a la continental. Por lo tanto, el empeño principal de Locke, que se ve reflejado en sus actos, era encontrar un nuevo fundamento para la sociedad po-

lítica, más allá de la concepción aristotélica modificada por la cristiandad, que se constituyese a partir de un acuerdo entre los hombres —espiritual e intelectualmente satisfactorio— en torno a lo que es justo e injusto. Estaba obligado a hacerlo debido a la inmanejable turbulencia de su tiempo. Analizó el inventario de características humanas y disminuyó un poco sus aspiraciones abandonando en gran parte la meta política de inculcar virtud y rectitud. En este proceso esclareció lo que llamamos teoría del contrato social, cuyo interés central es proponerse metas modestas. En este enfoque se acepta que el hombre ordena la sociedad para proteger su vida, sus libertades y sus bienes, aquello que posteriormente denomina *propiedad*, como término más general. Sin embargo, *todo lo que uno es* —su vida, su libertad, y sus posesiones— constituye su propiedad (Cf. Locke, *Second Treatise of Government*, [1960], Sec. 123). Los hombres, entonces, ingresan en la sociedad y se imponen a sí mismos la ley y el gobierno, dice Locke, para gozar mutuamente de la vida y la libertad en paz, y también para disfrutar sus posesiones, alcanzar fortuna, acumular sin limitaciones y para satisfacer, en *general*, su deseo de tener (*amor habendi*).

El significado fundamental del deseo de tener posesiones físicas, propiedad, se encuentra justificado ya en Aristóteles. No se puede siquiera ser generoso con un amigo si no se tiene algún tipo de propiedad, escribió aquel. Criticó a Platón por su comunismo de mujeres, niños y propiedad sobre la base de su conocida inaceptabilidad para los pueblos civilizados, ya sea como novedades dudosas o como ideas ampliamente conocidas pero raramente acogidas (Política II. 2.10. [1264a2]; II.5.14 [1269a19-33.]) No sólo los filósofos son racionales; también lo son todos los seres humanos, y la tradición y la costumbre no están desprovistas de razón. Existe algo que Edmundo Burke llamó después sabiduría acumulada de los siglos, y que permite la crítica de las proposiciones de Sócrates en la *República*. Pero el otro punto era que si no se puede invitar al amigo a la playa, si no se tiene bote para navegar cuando se está allí, si no se tiene una casa para entretenerlo, si no se tiene propiedad como para expresar su generosidad y su afecto, entonces la existencia se encuentra desprovista de virtud y felicidad. Existe, por tanto, una especie de justificación metafísica de la propiedad privada ya en la Antigüedad (Cf. *Política* II 2.6-7 [1263a43-b14]; II 3.5 [1265a35]). Como estudioso de textos políticos, Locke está conciente de todo esto. También entiende el deseo natural de tener, como algo *bueno*, en su forma más general, el deseo de poseer que es fundamental en todo el análisis del amor mismo. *Philia* y *Eros* tal como aparecen en Platón y Aristóteles, e incluso la *caritas* cristiana de la elevación del místico a la Visión Beatífica, implican en varios sentidos el deseo de lograr la cosa querida. El amor y la posesión de sí mismo comprometen los lazos de la relación personal y social. La salida del estado de naturaleza y la creación de la sociedad por medio del contrato, como lo refiere Locke, hacen surgir estas ideas para ordenar la sociedad de tal forma que los hombres aseguren lo que más desean: la vida, la libertad y sus posesiones.

El *fin* de la existencia política y social, afirma sin embargo Locke, es *asegurar* la propiedad y el disfrute de la propiedad como la característica y justificación fundamental del gobierno en sí mismo. Esto puede interpretarse como un capitalismo materialista y un *laissez-faire* larvario, pero por extensión del con-

cepto de *propiedad* es claramente más que eso, en la tesis de Locke. Más aún, dice, no sólo uno es de su propia propiedad, sino también de la propiedad de Dios. Siempre consideré esta concepción como un poco rústica, hasta que descubrí que un hombre muy poco torpe, Tomás de Aquino, incluye en su *Tratado sobre la Ley* (*Summa Theologica*, I-II,q.94,a.5) la idea de que todo el mundo es de hecho la propiedad de Dios. Por tanto, Locke puede haber sido más sutil de lo que yo pensé en un comienzo. En cualquier caso, es una noción fundamental que el fin del gobierno es más bien modesto: el fin del gobierno es asegurar la vida, la libertad y la propiedad. Después de todo, la política no agota la realidad humana. No es función del gobierno salir a la conquista del mundo. Tampoco es transformar la vida humana en algo celestial o en alguna otra perfección. No tiene ningún tinte mesiánico. Su papel es más bien establecer un límite a la acción humana para que la libertad no se convierta en licencia, como persiguen la libertad los individuos y los grupos. Debe recordarse que la justicia humana es el fin de la sociedad civil pero, simultáneamente, es una justicia imperfecta. Que la existencia humana, magna como es, tiene *límites*. Recordemos la grandeza que expresa el salmista que cité en el comienzo. Locke conocía los Salmos y el Nuevo Testamento. No estoy seguro qué tipo de Cristiano era, pero constantemente citaba la Biblia y la conocía profundamente. También entiende (aunque vagamente) la fuerza de la ley natural, la cual efectivamente cita como siendo el fundamento de toda otra ley, perfecto lugar común de todos los juristas ingleses del derecho consuetudinario. Sir Edward Coke, por ejemplo, tiene este peculiar pasaje en su opinión del *Calvin's Case* (1610; 7 *Coke's Reports* 12a-12b):

La Ley de la naturaleza es aquella que Dios en el momento de la creación de la naturaleza del hombre infundió en su corazón, para su preservación y dirección, y ésta es la *Lex aeterna*, la ley moral, llamada también la ley de la naturaleza. Y por esta ley, inscrita por Dios en el corazón del hombre, el pueblo de Dios fue gobernado un largo tiempo antes de que Moisés escribiese la ley. Moisés fue el primer relator o escritor de la ley en el mundo ... Y Aristóteles, el secretario de la naturaleza en el Lib. 5 de la Etica, dice que "la justicia natural es aquella que tiene la misma fuerza en todo lugar y no existe porque el pueblo piense esto o aquello" (113b17-18).

Y en esto están de acuerdo Bracton ... y Fortescue ... y *Doctor and Student* (Cf. Sir William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, (1765): I, Pág. 40.)

La noción es que existen principios de justicia constantes; que en cuanto a obligación, la ley de la naturaleza es superior a cualquier otra ley; que la ley municipal, la ley de las naciones y comunidades menores, la ley positiva que es legislada por asambleas o incluso por referendums se encuentran *sujetas* a las exigencias de la ley natural y divina como categorías permanentes de *Justicia*. Es esto lo mismo que piensa Jefferson casi un siglo después que escribiera John Locke cuando, en la Declaración, habla sobre *las leyes de la naturaleza y del Dios de la naturaleza*. A pesar de lo que hagan las mayorías, de lo que gobernantes particulares intenten —de hecho tienen gran libertad— están obligados como

condición para mantener su posición en la sociedad, a gobernar *justamente*. Si no lo hacen, el pueblo no está obligado a obedecer. Esto lo reconoce incluso un filósofo tan cauto como Sto. Tomás (Summa Theologica, II-II,q.104,a.6). El Estado es una asociación de hombres *libres*. El *consentimiento* es un elemento fundamental en toda la tradición política occidental. Incluso un rey, Aristóteles ya lo dice, debe gobernar por consentimiento del pueblo (politeuma) (que es la verdadera constitución o politeia), pero "un tirano es siempre un tirano, aunque sus súbditos no lo quieran" (*Política* V. 10 [1313,a.15-16], III,6,VII.13; Cicerón, *La República* I.25.39; III.31.43; *Platón, Las Leyes* 832b-d). La noción de consentimiento es fundamental para todos los regímenes *políticos* —es la distinción misma entre un régimen político y uno totalitario, por ejemplo. La Unión Soviética tiene un régimen totalitario; Polonia tiene un régimen totalitario. El ciudadano no juega ningún papel en el gobierno. No gobierna ni alterna tiempos siendo gobernado de acuerdo a la ley; más bien simplemente obedece. Esto no es ser libre y es ser menos que un hombre. Estos son regímenes inadecuados para la vida humana porque son apolíticos y violan la naturaleza humana.

Esta serie de factores que evoco de una manera ilustrativa (no comprensiva) se unen en el pensamiento político moderno en Occidente y también en el pensamiento de los Padres de la Independencia Norteamericana. James Medison, John Adams, Thomas Jefferson y los demás están en deuda, no sólo con Locke, con el derecho consuetudinario o con las experiencias inglesas del S. XVII o XVIII. Su deuda es mucho mayor. Me impresiona que la tradición común que se desprende de su obra sea compartida tanto por los escritores continentales como por los ingleses y por los pensadores católicos así como por los protestantes. En la Institución Cristiana de Juan Calvino, uno de los principales reformadores, por ejemplo, se encuentran alrededor de 150 citas de la Summa Theologica. Existe una base común que se remonta a la Edad Media Latina y a la antigüedad Judaica, Romana y Helénica, que informa todo el desarrollo del constitucionalismo occidental, que encuentra espléndida expresión en 1787. Una vez hice un examen de las biografías de quienes participaron en la Convención Constitucional, basado en estudios de 53 de los 55 miembros que realizó Willian Pierce, un delegado de Georgia. Concluí que más o menos 24 o 25 de entre ellos leían Griego y Latín y habían sido educados en contacto con los clásicos; sabemos por estudios minuciosos que la influencia de los Clásicos se encontraba en ese momento en su apogeo. De hecho, la teoría política clásica que he aprendido era efectivamente parte del bagaje común de conocimiento de los miembros educados de esa generación, incluyendo los que dieron marco a la Constitución de los Estados Unidos.

A lo que quiero llegar con estas reflexiones es a expresar que existen buenas razones para que la Constitución de los Estados Unidos haya perdurado durante 200 años, más tiempo que ninguna otra Constitución escrita en vigencia. En parte, esto se debe a la suerte y propiamente a la circunstancia histórica. Pero hay otra parte, que no es menos importante, atribuible a que los Padres de la Independencia Norteamericana (como se les llama reverencialmente siempre) poseían un fuerte sentido común, un agudo sentido de lo posible, una disposición al compromiso, y un maravilloso repertorio de experiencia política y sabiduría acumulada. La teoría política moderna debe referirse inevitablemente a este gran ejemplo de práctica democrática para estar debidamente informada

con la evidencia relevante. En esta instancia, al centro de la teoría y de la práctica, se encuentra una dedicación única de orden político a fomentar la libertad, justicia y felicidad de todos los hombres. La concepción vivificante del hombre es amplia y ecléctica, y combina de manera fructífera las nociones que he tratado de diseñar. Una de las figuras menores de la Convención, Pierce Butler de Carolina del Sur, marcó el tono que prevaleció en las semanas y meses subsiguientes, cuando habló el 5 de junio de 1787: "Debemos seguir el ejemplo de Solón, quien dio a los Atenenses no el mejor Gobierno que podía idear, sino el mejor que ellos podían recibir" (Max Farrand, ed., *Records of the Federal Convention*, Ed. rev. I, Pág. 125). Los esquemas utópicos no tenían lugar en este conjunto. Los Padres de la Independencia no imaginaron (como lo reflejaron en la estructura jerárquica de la realidad) que la protección de la propiedad y la edificación de una gran república comercial contradecía su dedicación a la libertad individual o a la continuación de una comunidad Cristiana anclada en la tolerancia hacia la diversidad, y en la ausencia de privilegios establecidos de carácter denominacional. Eran capaces de reconciliar a Locke, a la tradición republicana italiana, a la interpretación del constitucionalismo de Montesquieu, y a las enseñanzas de Aristóteles, Polibio y Cicerón, al trazar su plan de gobierno. *Cualquier* interpretación doctrinaria de su pensamiento y de su obra que los limite a uno u otro factor controlador está seguramente mal concebida, si no distorsionada, aunque este factor sea tan fascinante e importante como Locke o la Antigua Tradición Rural Whig o la influencia de la Ilustración Escocesa. Existe un consenso basado en una devoción universal e incluso apasionada a la libertad y al derecho según el modelo inglés. Habría que discutir en otra ocasión a qué conduce todo esto. (Un punto de partida es *The Federalist* N° 2 de John Jay).

Lo que me gustaría decir para concluir es que una concepción importante pero limitada del hombre y del gobierno surge como proposición en todos los autores inteligentes de obras sobre teoría democrática. Los que proponen una revuelta radical y un hombre socialista no deben ser incluidos entre estos. Más bien, son entusiastas de los que se debe tener cuidado, si la democracia y la libertad tienen alguna posibilidad de prosperar juntas en formas políticas viables que permitan un efectivo gobierno de sociedades aptas para la vida humana. James Madison interpretó a los realistas de todos los tiempos en un pasaje famoso de *The Federalist* N° 51: "La ambición debe contrarrestar a la ambición. El interés del hombre debe vincularse con los derechos constitucionales del lugar. Puede tratarse de una reflexión sobre la naturaleza humana; esos recursos debieran ser necesarios para controlar los abusos del gobierno. Pero, ¿qué es el gobierno sino la mayor de las reflexiones sobre la naturaleza humana? Si los hombres fueran ángeles, no sería necesario ningún gobierno. Si los ángeles gobernarán a los hombres, no serían necesarios los controles externos ni internos sobre el gobierno". Madison, sin embargo, afirma que la "Justicia es el fin del gobierno. Es el fin de la sociedad civil. Siempre será, y siempre buscará, hasta que sea obtenida, o hasta que se pierda la libertad en la búsqueda". No ve ninguna contradicción (ibid.)

El hombre —en el sentido eminente en que lo percibimos como reflejo de nuestra pertenencia a la Civilización Occidental— se encuentra en el centro de la

política en nuestra tradición, con la misma seguridad que Dios se encuentra en el centro de la religión. Ni el cínico ni el fanático merecen credibilidad evaluando la condición humana y su perspectiva. La verdad se encuentra en el medio, como también lo dijo Madison (*The Federalist* N° 55):

“Ya que existe un grado de depravación en la humanidad que requiere un cierto grado de circunspección y desconfianza: Así también existen otras cualidades en la naturaleza humana, que justifican una cierta dosis de estima y confianza. El gobierno republicano presupone la existencia de estas cualidades a un nivel más alto que ninguna otra forma de gobierno. Si el cuadro que han dibujado los políticos celosos entre nosotros, es imagen fiel del carácter humano, la conclusión sería que no existe suficiente virtud entre los hombres para el auto-gobierno, y que sólo las cadenas del despotismo pueden impedirles el destruirse y devorarse mutuamente.”