

UNA TENDENCIA EN LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO POLÍTICO: LA PROGRESIVA DESAPARICIÓN DEL TEMA IGLESIA-ESTADO Y SU SUSTITUCIÓN POR EL DE LA FUNDAMENTACIÓN DEL ESTADO

CARLOS SOLER
Universidad de Navarra

Resumen: La historia del pensamiento político muestra lo siguiente: el tema de las relaciones entre Iglesia y Estado fue un tema central, quizás *el tema* central, del pensamiento político a lo largo de toda la Edad Media; después ha ido quedando marginado hasta casi desaparecer como *tema* del pensamiento político. Ha habido una progresiva desaparición de Dios y de las creencias como temas del diálogo político. Estudiamos las líneas generales de este proceso. Centramos la atención en Marsilio, Maquiavelo, Grocio y los contractualistas (Hobbes, Locke y Rousseau). Concluimos reflexionando sobre una tendencia de fondo, que quizás ya estaba latente en esos autores, pero que solo se ha puesto de manifiesto en el pensamiento contemporáneo: la ausencia de la fundamentación antropológica de la política.

Palabras clave: Iglesia y Estado, fe y política, historia del pensamiento político, Marsilio de Padua, contractualistas, fundamentación antropológica de la política.

Abstract: The history of political thought shows the following: the issue of relations between Church and State was a central issue, perhaps *the central theme* of political thought throughout the Middle Ages; later it has been marginalized until it almost disappeared as a subject of political thought. There has been a progressive marginalization of God and of beliefs as issues of political thinking. We study the general lines of this process. We focus on Marsilio, Machiavelli, Grotius and the contractarians (Hobbes, Locke and Rousseau). We conclude by reflecting on a deep tendency, perhaps latent in these authors, that has only been evident in the contemporary thinking: the absence of an anthropological foundation of politics.

Key words: Church and State, faith and politics, history of political thought, Marsilio de Padua, Contractualists, anthropological foundation of politics.

SUMARIO: Introducción. 1. El tema principal de la filosofía política medieval: la relación entre poder temporal y poder espiritual. 2. El progresivo cambio de tema. Líneas principales hasta la primera modernidad: Marsilio, Maquiavelo, Grocio. 2.1 La recepción de Aristóteles: Aristotelismo averroísta y aristotelismo cristiano. 2.2 Tomás de Aquino. 2.3 Marsilio de Padua. 2.3.1 Contexto. 2.3.2 Las ideas del *Defensor pacis*. 2.4 Dos breves notas sobre Maquiavelo y sobre Grocio. 3. La consumación a partir de los contractualistas: Hobbes, Locke y Rousseau. 3.1 Panorama general. 3.2 Hobbes. 3.3 Locke. 3.4 Rousseau. 4. Una interpretación de esta evolución, de su legitimidad y de sus límites. 5. Conclusión. Una nueva perspectiva: el olvido de la antropología en el pensamiento político actual.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo nos asomaremos a la historia del pensamiento político. La evolución de la teoría política es una historia apasionante, en la que de alguna manera se refleja toda la evolución del pensar humano. Aquí nos interesa un aspecto concreto de esa evolución, aspecto que, en mi opinión, es de gran trascendencia: la progresiva marginación de Dios y de las creencias como temas del diálogo político. Esta marginación está sólidamente motivada y constituye, probablemente, la objeción más radical que pone el pensamiento político ante la pretensión de presencia pública de algunas religiones.

El hilo conductor de nuestro discurso será el siguiente: el tema de las relaciones entre Iglesia y Estado fue un tema central, quizás *el tema* central del pensamiento político a lo largo de toda la Edad Media; después ha ido quedando marginado hasta casi desaparecer como *tema* del pensamiento político¹. Ni la relación Iglesia-Estado ni la más general fe-política parecen despertar gran

¹ Cfr. SABINE, G., *Historia de la teoría política*, trad. Vicente Herrero, 1.ª ed. 7.ª reimpr, FCE, Madrid, 1975, pp. 137-185; 186-194; 217-222; 249-256; 311-314. Lombardía «Síntesis histórica», en AA. VV., *Derecho Eclesiástico del Estado Español*, 1.ª edición, Eunsa, Pamplona, 1980, pp. 39-150 (importa manejar esta primera edición: en ediciones posteriores esta síntesis magistral quedó reducida a unas pocas páginas, por razones editoriales). DE LA HERA, A, y SOLER, C., «Historia de las doctrinas sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado», en AA. VV., *Tratado de Derecho eclesiástico*, Eunsa, Pamplona, 1994, pp. 35-84.

atención en el pensamiento político (con la excepción, no muy estimulante, de las reflexiones ocasionadas por la violencia religiosamente motivada) ¿Cómo ha sido este proceso? ¿A qué obedece?

No podemos tratarlo completamente, por supuesto. En realidad, ese proceso es un continuum; pero aquí solo podremos estudiar algunos autores centrales, que son particularmente representativos de ese proceso; los veremos como «puntos de inflexión» que han marcado el rumbo del pensamiento político hasta llegar a la situación actual en lo referente a nuestro asunto. Concretamente, nos centraremos en Marsilio y en los contractualistas. Hecho esto, veremos que, en realidad, había un movimiento de fondo, que se ha puesto de manifiesto en el pensamiento posterior a los contractualistas: la desaparición de la fundamentación antropológica de la política.

Por su parte, el pensamiento religioso actual es plenamente consciente de que reflexiona en ese contexto, es decir, en un contexto en que Dios casi ha desaparecido de la reflexión política. Y, sin embargo, algunos se atreven a hacer aportaciones específicamente teístas, y específicamente cristianas, al pensamiento político. Es más, el pensamiento de algún autor al respecto se puede interpretar como un intento de modificar (parcialmente) esa situación intelectual².

El apartado 1, sobre la filosofía medieval, será relativamente breve. Nos entretendremos más en el 2, donde Marsilio será nuestro principal objeto de atención. El pensamiento de Marsilio se capta mejor si lo comparamos con el de Tomás de Aquino, por lo que hablaremos también de él. Seguiremos aquí lo que dice Sabine sobre ambos³. El autor de Padua tuvo su continuidad en Guillermo de Ockam, y desemboca en las posiciones de Lutero; pero no podemos

² Tengo particularmente presente, aquí, a JOSEPH RATZINGER. En particular: *Iglesia, ecumenismo y política*, trad. Gonzalo Haya, 2.^a ed., BAC, Madrid, 2005, pp. 199-207, 223-258; *Una mirada a Europa*, trad. Lourdes Rensoli, 44-63, Rialp, Madrid, 1993, pp. 80-88, 89-108, 134-145, 175-178, 209-216; *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, trad. José Luis del Barco, Rialp, Madrid, 1995, pp. 81-89, 103-108; *Europa, raíces, identidad y misión*, trad. Pablo Largo, Ciudad Nueva, Madrid, 2005, pp. 29-33, 55-66, 79-81 (de su diálogo con Habermas), 91-101, 111-116; *Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo*, trad. Constantino Ruiz-Garrido, Sígueme, Salamanca 2005, pp. 183-222. Él se inspira en una corriente de la mejor teología del siglo xx: particularmente Peterson, De Lubac, y Von Balthasar.

³ SABINE, G., *Historia de la teoría política*, cit, pp. 186-194; 217-222; 249-256; 311-314. La obra de Sabine es, indiscutiblemente, un clásico. A pesar de los años transcurridos, no ha perdido su vigencia. Asimila el pensamiento de los diversos autores, lo sitúa en su contexto cultural e histórico, y lo expone de modo muy ponderado a lo largo de casi 700 páginas. Su lectura es sumamente ilustrativa para quien quiera un panorama del pensamiento político desde los griegos hasta el comienzo del siglo xx. Le hemos seguido en la exposición sobre la recepción de Aristóteles y Marsilio (pp. 186-194 y 217-222); también hemos tenido en cuenta lo que dice sobre Maquiavelo y sobre Grocio (particularmente las pp. 249-255 y 311-314). Para el pensamiento político del cristianismo antiguo y del medioevo son ilustrativos los capítulos X-XII (pp. 137-185).

entretenernos en ellos. Sí necesitamos, en cambio, completar el estudio con un breve apunte sobre Maquiavelo y otro sobre Grocio. En el apartado 3 veremos cómo los contractualistas consuman esta tarea. Nos entretendremos en Hobbes, Locke y Rousseau.

Seguirán unas consideraciones sobre el vigor y los límites de este proceso (apartado 4). En el apartado 5 habremos de desarrollar algo que apuntábamos más arriba: que el pensamiento político ha dado realidad un paso más (un paso que, de algún modo, estaba ya en semilla desde el inicio): el olvido de la antropología como fundamento del pensamiento político.

1. EL TEMA PRINCIPAL DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA MEDIEVAL: LA RELACIÓN ENTRE PODER TEMPORAL Y PODER ESPIRITUAL

Si uno lee cualquier historia del pensamiento político, se dará cuenta de que, desde san Agustín hasta la modernidad (es decir, durante toda la edad media), el tema principal era la relación entre poder espiritual y poder temporal⁴. Unos inclinaban la balanza más hacia un lado y otros hacia el lado contrario. Los argumentos eran muy variados. Las relaciones fueron en algunas épocas más pacíficas y en otras más duras; incluso, con frecuencia, de enfrentamiento dramático. Pero estas batallas se celebraban siempre sobre un escenario compartido: una sociedad cristiana, donde Iglesia y Estado se reconocían mutuamente un lugar, y también lo hacían (también se reconocían mutuamente ese lugar) los poderes respectivos. A partir de este fundamento compartido se suscitaban luego las discusiones sobre dónde terminaban las competencias de cada uno, quién debía tener prioridad, en qué medida podía o no podía uno de los poderes interferir en las cuestiones del otro, etc.

Agustín, especialmente *La ciudad de Dios*, es un referente permanente de la reflexión teórica en toda la edad media⁵. Después vino, el año 494, la formulación gelasiana del dualismo (poder temporal y poder espiritual coexisten y deben convivir)⁶. Este dualismo sufre un cierto oscurecimiento a lo largo de los siglos

⁴ Pedro Lombardía elaboró en 1980 una magistral «Síntesis histórica» para la primera edición de *Derecho Eclesiástico del Estado Español*, cit. Teniendo en cuenta esta síntesis y los trabajos de Alberto de la Hera, un posterior Tratado de Derecho Eclesiástico dirigido por Jorge Otaduy (Pamplona: Eunsa, 1994) comienza con una nueva y larga síntesis de Alberto de la Hera y el autor de estas páginas (35-84). En cualquiera de estos textos, y sobre todo en el ya citado de Sabine, se puede ver esto con más detalle.

⁵ Volúmenes XVI y XVII de las obras completas en 41 volúmenes de la BAC (ambos de 2019). La edición de Gredos (2007 y 2012) llega, por el momento, hasta el libro XV.

⁶ LOMBARDÍA, ob. cit., 45-47.

posteriores, por obra del llamado «Agustinismo político»: una errónea interpretación de Agustín (concretamente de *La ciudad de Dios*) que, sin embargo, se tuvo como auténtica y que sometía sustancialmente el Imperio a la Iglesia⁷.

En el terreno de los hechos, el vacío de poder y de cultura que se crea con la desaparición del imperio de occidente lo llena, de modo natural, la única instancia que de algún modo sobrevivía: la Iglesia, los obispos, los monasterios⁸. Más adelante, cuando surge un nuevo poder civil suficientemente fuerte, las disputas se hacen recias, y se origina la famosa «querrela de las investiduras»: los dignatarios eclesiásticos eran, al mismo tiempo, señores feudales, y tanto la autoridad eclesiástica como la imperial reclamaban derechos sobre ellos. La polémica entre sacerdocio y reino, la disputa entre los dos poderes, es el tema principal del pensamiento político. Y esto alimenta una nueva reflexión teórica que es, en buena medida, polémica⁹.

Se suele considerar a Tomás de Aquino como un punto de llegada equilibrado de toda esta reflexión. No obstante, casi contemporáneamente a él surge un planteamiento radicalmente nuevo, que cuaja en Marsilio y que estudiamos a continuación.

2. EL PROGRESIVO CAMBIO DE TEMA. LÍNEAS PRINCIPALES HASTA LA PRIMERA MODERNIDAD: MARSILIO, MAQUIAVELLO, GROCIO

Para entender a Marsilio debemos hablar antes de la recepción de Aristóteles y de Tomás de Aquino. Acometemos primero estas dos tareas, y después pasaremos a nuestro autor.

2.1 La recepción de Aristóteles: Aristotelismo averroísta y aristotelismo cristiano¹⁰

Las obras de Aristóteles eran desconocidas en Europa occidental hasta 1200 aproximadamente. En oriente sí eran conocidas, pero la incomunicación entre uno y otro lado era casi total, de modo que Aristóteles casi no existía

⁷ ARQUILLIÈRE, H-X. *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1934. DE LA HERA y SOLER, 55-58.

⁸ LOMBARDÍA, 48 ss.

⁹ Véanse los trabajos citados de Lombardía y de A. de la Hera y Soler. También REYNA, V., «Los términos de la polémica sacerdocio-reino», en *Ius canonicum*, 1966, 153-200.

¹⁰ Seguimos en parte a SABINE (1975) 186-194 y 217-222.

en occidente. Sus obras llegaron a través de los árabes. Éstos las habían conocido y traducido. Estas versiones árabes fueron a su vez traducidas al latín en la escuela de traductores de Toledo hacia 1200. De modo que fue conocido en versiones indirectas: traducción de una traducción.

Antes de seguir hemos de entretenernos un poco sobre esta historia. Aristóteles es un pensador profundamente racional. Por su parte, el Islam tiene una veta racionalista (junto con corrientes místicas, sobreracionales o incluso anti-racionales, de las que no nos podemos ocupar aquí). En efecto, el Islam «se presenta a sí mismo como la religión del sentido común»¹¹. Por así decir, la revelación de Alá a Mahoma «no añade nada» más allá de lo que la razón puede alcanzar por sí misma. Por este motivo, se presta a que existan en su seno estas corrientes racionalistas. Pues bien, fue en el seno de las corrientes más racionalistas del Islam donde tuvo lugar la recepción y la traducción de Aristóteles que después llegó a occidente. Más concretamente, la interpretación de Averroes, que es sumamente racionalista. Salvo mejor información, la interpretación de Avicena apenas influyó en estos momentos.

No podemos discutir aquí si la interpretación racionalista es la más fiel al pensamiento del Estagirita. Eso requeriría conocimientos muy especializados y nos sacaría de nuestro asunto. Lo que nos interesa es lo que supuso la recepción de este Aristóteles averroísta en la cristiandad latina.

Como cabe esperar, Aristóteles no fue bien recibido al principio. No tanto por ser un autor precristiano pagano (también Platón lo era) cuanto por otras dos razones, ya aludidas. Porque llegó a través de los árabes, es decir de los «gentiles», considerados enemigos de la cristiandad. Y porque llegó en traducciones que contenían interpretaciones racionalistas. De hecho, hubo algunas prohibiciones de Aristóteles por parte de autoridades locales (la más famosa es la de la Universidad de París).

Muchos se percataron enseguida de que la traducción indirecta era problemática: se prestaba a confusión, y suscitaba múltiples dudas sobre cuál era el pensamiento del Estagirita. Tomás de Aquino encargó una traducción directa, que llevó a cabo Guillermo de Moerbeke. Esta y otras traducciones directas tuvieron una incidencia decisiva. Contenían un Aristóteles racional, pero no racionalista, un Aristóteles cristianizado o, al menos, abierto a lo cristiano. La recepción de Aristóteles fue tal que en unos pocos decenios se convirtió en piedra angular de la filosofía cristiana. Lo que antes era una fuente de novedades anticristianas pasó a ser casi «la» filosofía cristiana. Filosofía que se consideraba permanente. No obstante, «además del Aristóteles cristianizado de San-

¹¹ MORALES, J., *El Islam*, Rialp, Madrid 2001.

to Tomás siguió existiendo en adelante el Aristóteles anticristiano de la tradición averroísta»¹².

El impacto de Aristóteles en el desarrollo intelectual de Europa occidental fue enorme. Hay que tener en cuenta que Aristóteles consigue algo muy difícil: armonizar las ciencias particulares con la metafísica. Lo característico de las primeras es que se concentran «monográficamente» en aspectos separados, haciendo abstracción de lo demás; lo característico de la metafísica es lo contrario: mira la realidad como un todo, de un golpe, capta «el ser» de una cosa o de una acción. La especialización monográfica de las ciencias particulares permite avances que no serían posibles sin ella. La mirada global de la metafísica permite que esta especialización siga teniendo la mirada abierta al todo y que, por tanto, puedan integrarse en una unidad. Los pensadores medievales cristianos quedaron cautivados por este «saber organizado», por esta «unidad de los saberes». Al mismo tiempo, situaron la teología por encima de la filosofía (y en armonía completa con ella). Ahora, el centro de unidad era la teología y, por debajo de ella, la filosofía. Así pues, «Aristóteles aportó a la edad media (...) la confianza en que la razón es la llave del conocimiento del mundo natural. Ese estímulo no se ha perdido nunca por entero desde el siglo XIII hasta nuestros días»¹³. Este Aristóteles redescubierto y cristianizado ocasionó un enorme trabajo intelectual, empeñado en conocer a fondo el pensamiento de Aristóteles, armonizarlo con la fe cristiana, y así construir una unidad omnicomprendiva del conocimiento natural y teológico¹⁴. En esta tarea el protagonista principal es Santo Tomás.

2.2 Tomás de Aquino

Tomás de Aquino no es, en líneas generales, un pensador «sistémico», aunque pueda parecerlo. Entendemos aquí por pensamiento «sistémico» el que pretende elaborar un sistema en el cual encaje potencialmente toda la realidad. Es el tentador (y peligroso) intento de «conocerlo todo». Aunque Tomás presente, a veces, algunos ribetes sistémicos, no intenta elaborar un «sistema». Pensadores sistémicos serían, por ejemplo y salvo mejor opinión, Descartes, Kant o Hegel.

¿Por qué Tomás puede parecer sistémico? Tomás, como Aristóteles, es un pensador unitario, pero no sistémico. Intenta buscar un centro que dé unidad a

¹² SABINE, 188.

¹³ SABINE, 186.

¹⁴ Cfr. SABINE, 186-187.

los saberes: que éstos no queden atomizados, totalmente disgregados. Sobre el estagirita me remito a lo dicho unos párrafos más arriba. Aristóteles, y Tomás con él, respeta la autonomía de las ciencias particulares (cada cual en la medida del estado de la ciencia en su tiempo respectivo). Y, al mismo tiempo, no renuncia a la unidad, porque conserva la mirada «metafísica», la mirada dirigida al todo. En Aristóteles la metafísica está por encima, y desde ahí da unidad a los saberes. De este modo, todo el conocimiento humano forma en cierto sentido una unidad, una síntesis (aunque no una única pieza, un sistema)¹⁵.

Dicho esto, podemos decir que el objeto de Tomás es integrar la teología (es decir, el saber que parte de la revelación) en la síntesis unitaria de Aristóteles. Concretamente, construir una unidad de los saberes, siguiendo la forma de Aristóteles, pero en la que preside la teología. Primero están las ciencias particulares, cada una dedicada a su objeto especial; por encima de ellas está la filosofía, un saber racional universal; «por encima de la razón, y basada en la revelación divina, se encuentra la teología cristiana, que constituye la culminación de todo»¹⁶.

En este contexto, la preocupación fundamental de Tomás es la armonía. En particular, armonizar el conocimiento de fe con el conocimiento de la razón. Sabine lo expresa magistralmente: «aunque la revelación está por encima de la razón no es, de ningún modo, contraria a ella. La teología completa el sistema del que la ciencia y la filosofía constituyen el comienzo, pero *nunca destruye* su continuidad. La fe es la realización plena de la razón. Las dos juntamente construyen el templo del conocimiento, pero en ninguna parte se encuentran en oposición ni buscan propósitos contrapuestos»¹⁷. En estas palabras sobra tal vez, por lo dicho, la palabra «sistema»; pero cuando dice que «la fe es la realización plena de la razón» demuestra haber captado el movimiento de fondo del pensamiento del Aquinate: no es que sea «compatible», sino que es su «realización plena».

Esto constituye una actitud metodológica fundamental en Tomás. Es el planteamiento desde el que aborda todos los temas. Así, por ejemplo, «este acuerdo fundamental entre razón humana y fe cristiana se aprecia en otro principio fundamental del pensamiento del Aquinate: la Gracia divina no anula, sino que supone y perfecciona la naturaleza humana»¹⁸.

¹⁵ Sabine lo ve distinto, considera a Tomás un pensador sistémico: 188-189.

¹⁶ SABINE, 189.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ BENEDICTO XVI, audiencia 16 junio 2010, disponible en: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100616.html

Aquí vamos a ver solo cómo se aplica este principio a la materia política. Para ello escogeremos un ejemplo: lo que dice en el tratado sobre la ley¹⁹.

El concepto de «ley» de Tomás está hecho con categorías muy distantes de las nuestras. En la cultura actual la palabra «ley» se asocia a «mandato», a un acto de la voluntad de quien tiene el poder. Por supuesto, en este acto interviene la razón: no es irracional; pero sigue predominando la «decisión». En Tomás, la ley es principalmente un acto de la razón, «una cierta ordenación de la razón». Se relaciona mucho más la inteligencia, que introduce orden, que con la voluntad, que manda.

Desde aquí se puede entender mejor cómo juegan entre sí los cuatro niveles de la ley, o los cuatro tipos de leyes: la ley eterna, la ley natural, la ley divino-positiva y la ley humana.

La ley eterna es la sabiduría creadora, que, al crear, imprime un orden en las cosas; ese orden no es algo extrínseco al ser de las cosas, sino el dinamismo propio de las cosas tal como son, tal como Dios las ha creado. Es decir, Dios crea con sabiduría, y por tanto con orden; y a ese orden impreso por la Sabiduría divina (que en un determinado sentido, no es distinto de esa Sabiduría) lo llamamos «ley eterna». Así pues, la ley no sobreviene en un segundo momento, después de creado el mundo: es el dinamismo intrínseco de las cosas creadas, dinamismo que va siendo conocido y formulado por nosotros en las «leyes» (por ejemplo, las leyes físicas, biológicas, etc.)

La ley natural es, en el fondo, casi lo mismo que la ley eterna; mejor dicho, una parte de ella. Es «la participación de la ley eterna en la criatura racional» ¿Qué quiere decir esto? Las cosas inanimadas o irracionales se limitan a comportarse conforme a ese dinamismo intrínseco, sin consciencia, ni libertad; por tanto, sin moralidad o justicia alguna. Están «programadas». En el hombre no es así. El hombre es racional. Es capaz de conocer los fines como fines y los medios como medios. Capaz de querer (o no querer) esos fines y esos medios. De modo que no cumple inexorablemente la ley eterna. Esta se le presenta a la razón y le interpela. La ley eterna, en el caso del hombre, es conocida, e interpela a la libertad: es la «ley natural». Tomás no se queda en puras abstracciones: pone algunos ejemplos concretos de estas «exigencias de nuestro modo de ser» en que consiste la ley natural: la inclinación a vivir en sociedad, a conservar la vida, a procrear y educar a los hijos, a buscar la verdad y desarrollar la inteligencia²⁰.

Dejemos de momento la ley divina positiva (que vendría ahora, en tercer lugar) y vayamos a la ley humana. La ley humana deriva de la ley natural y

¹⁹ *Summa theologiae*, I-II, qq. 90-108.

²⁰ Cfr. SABINE, 192.

toma de ella su fuerza (esto lo podemos decir tranquilamente y quedarnos impávidos, pero en realidad pone de manifiesto toda una antropología, toda una metafísica y toda una filosofía política muy distante de las mentalidades que damos por sentadas). Pero la ley humana puede tomar múltiples orientaciones: ocurre que los requerimientos de nuestro ser se pueden poner en práctica de múltiples modos; no hay una única manera de satisfacerlos, sino múltiples maneras, según las circunstancias y el temple de cada cual. En el plano personal esto significa que la prudencia de cada uno es la mediadora de la ley natural. En el plano colectivo, es la prudencia del gobernante la que establecerá modos concretos de llevar a la práctica las exigencias de la ley natural. Sabine lo expresa de modo certero con un ejemplo: un acto es malo (por ejemplo el asesinato) «porque viola un principio general de conducta de la sociedad (...) pero el mejor modo de impedirlo o castigarlo es, en parte, cuestión de política y puede variar con el tiempo, el lugar y las circunstancias. El principio es el mismo siempre y en todas partes», pero el modo concreto de aplicarlo puede variar mucho. El gobierno es «un caleidoscopio de pautas cambiantes, y sin embargo hay una ley, un derecho y una justicia detrás de todas ellas»²¹.

Sin la revelación bastaría con lo dicho hasta ahora. Pero ocurre que entre ambas leyes (la ley natural y la ley humana) se introduce otra, la ley divina. ¿En qué consiste esta ley? Para responder hemos de mencionar la revelación: ocurre que Dios ha intervenido en la historia, con un «plan» de salvación, es decir de plenitud humana. Esta intervención y este plan, que reciben el nombre de «revelación», suponen una cierta «reordenación» y, en esta medida, una «ley». Pero, en la idea de Tomás, es una reordenación que no niega en nada la primera «ordenación» (la ley eterna y la ley natural), sino que la perfecciona. Por tanto, en línea de principio, engarzarán perfectamente con la ley natural y con las leyes humanas. La reflexión de Tomás se dirige, en buena medida, a establecer los modos concretos de esta armonía entre lo natural y lo sobrenatural en lo referente a la ley. Sabine lo expresa así: «hay que notar el cuidado que puso en no abrir una hendidura muy ancha entre ella [la revelación] y la razón. La revelación añade a la razón, pero nunca la destruye. La estructura del sistema tomista se basa en la razón y en la fe, pero el Aquinate no dudó nunca de que se tratase de una estructura»²², de una unidad.

Veamos algunas consecuencias de todo esto. Me limito a reproducir, con breves acotaciones, cuatro pasajes de Sabine. Antes, señalo que estas consideraciones parten de dos hechos. Por un lado, como la ley natural es producto de

²¹ SABINE, 193.

²² *Ibíd.*

la razón, es común a todos los hombres, tanto cristianos como paganos; de ahí que la moral y el gobierno no dependen en general del cristianismo. Por otro lado, la ley humana no introduce nada radicalmente nuevo: no hace sino aplicar los principios superiores a las circunstancias concretas, según la prudencia del gobernante; es un corolario de la natural, que tiene que hacerse más definida y efectiva para proveer las exigencias de las circunstancias de la vida humana, diferentes en cada tiempo y lugar.

La consecuencia de todo esto es que la obligación de obediencia cívica «se robustece, y los súbditos cristianos de un príncipe pagano no están justificados al negarle la obediencia. [Tomás] consideraba la herejía como uno de los peores crímenes [pero la Iglesia no debe] deponer a un gobernante por el mero hecho de ser infiel. La posición muy moderada y razonable de Santo Tomás en este punto refleja acaso la influencia en él ejercida por la comunidad natural de Aristóteles. Es diametralmente opuesta a la adoptada por los partidarios extremistas del papado en el siglo siguiente tales como Egidio Colonna (Gil de Roma), en quienes es menos marcada la influencia aristotélica»²³.

«El hecho de que John Locke, que escribe cuatro siglos más tarde, no podrá encontrar un argumento más convincente que esa concepción moral del derecho y el gobierno para defender el derecho fundamental de un pueblo a deponer a un gobernante tiránico, dice [sobre el valor de la construcción tomista de la ley] mucho más de lo que puede expresarse en muchos volúmenes»²⁴.

El aristotelismo cristiano de Santo Tomás explica por qué adoptó «una posición tan moderada en la controversia entre las autoridades espiritual y secular. Puede clasificarse de güelfo moderado (...) El hecho de que la Iglesia representase para él la más plena encarnación de la unidad de la especie humana no [implica] una disminución del poder secular con respecto a las cuestiones seculares ni ninguna oscuridad importante en la distinción entre ambas autoridades. Santo Tomás no estuvo apenas afectado por la tendencia (...) a transformar la superioridad espiritual de la Iglesia en supremacía jurídica, y probablemente su aristotelismo le impidió desarrollar los argumentos utilizados por los defensores extremistas del papismo, menos influidos por Aristóteles»²⁵.

Por otra parte, no le afectó el aristotelismo averroísta o naturalista, que trazó una línea tajante de separación entre razón y revelación (de hecho fue el

²³ SABINE, 192.

²⁴ SABINE, 193-194. En esta misma línea, es significativa la cita de Tomás en la famosa *Carta desde la cárcel de Birmingham* de Martin Luther King.

²⁵ Cfr. SABINE, 194. En nota al pie señala que M. Grabmann ha trazado un correlación entre el aristotelismo cristiano de Santo Tomás y la teoría del siglo XVI del poder «indirecto» del papado; entre el aristotelismo averroísta y la teoría de la separación radical de la iglesia y el estado; entre la tradición antiaristotélica o agustiniana y al teoría del poder «directo».

principal causante de su derrota). «Esta separación, que tiene su mejor ejemplo en Marsilio de Padua, desempeñó un papel decisivo en la creación de una teoría puramente secular del estado»²⁶.

2.3 Marsilio de Padua²⁷

Marsilio es un autor decisivo en el proceso que estamos estudiando. Veremos primero el contexto de su obra y después sus ideas.

2.3.1 Contexto

La supremacía del papa se impuso, por lo general, durante los siglos XI y XII. Sobre todo en el terreno de los hechos. Las cosas cambiarían mucho al comienzo del XIV, como veremos, pero sigamos de momento en los siglos XI y XII.

Esta supremacía de hecho tenía, o al menos se procuraba, un apoyo doctrinal. Pero esta doctrina tenía detractores. Muchos católicos devotos la rechazaban, por lo que suponía de injerencia en asuntos temporales (aparte de otras razones más internas a la Iglesia). Ese triunfo del papa en el terreno de los hechos tuvo su precio: los papas se vieron envueltos en un sinfín de disputas, dentro y fuera de la Iglesia. «Todos estos factores hicieron de la naturaleza del poder espiritual, y en especial de la relación entre el absolutismo papal y ese poder, *el tema principal de la teoría política*»²⁸.

Las cosas cambiaron radicalmente a principios del XIV, con la rotunda derrota de Bonifacio VIII en su disputa con Felipe el Hermoso en Francia, y con el posterior «destierro de Aviñón». Desde entonces la supremacía del papado quedó herida de muerte en el terreno de los hechos. Su derrota en lo doctrinal, en el terreno de las ideas, comenzaría unos decenios después, cuando Juan XXII intentó intervenir en una discutida elección imperial, y esto ocasionó una fuerte controversia con Luis de Baviera (en la que intervino Marsilio).

Hay una diferencia importante entre esta controversia y la anterior. La anterior solo produjo «literatura ocasional». Esta, en cambio, produjo, junto con mucha literatura ocasional, «dos figuras de importancia perdurable en la historia de la filosofía política: Marsilio de Padua y Guillermo de Ockam»²⁹,

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ver SABINE, 217-222

²⁸ *Ibid.*, 217

²⁹ Hasta aquí, *ibid.*, 217

cuya victoria doctrinal fue tan rotunda como lo había sido la de Felipe en el campo de los hechos.

Algunos piensan que el *Defensor pacis* es, en realidad, independiente de esta controversia. Que pudo haber comenzado antes de la controversia entre Juan XXII y Luis de Baviera, y que su contenido podría haber sido idéntico sin esa controversia. Es dudoso, pero no podemos negarlo. En cualquier caso, la controversia le dio el eco que una obra de esa envergadura necesitaba. No quedó como una obra destinada a las bibliotecas, sino invocada con pasión en la controversia.

Para terminar con el contexto, adelantemos algo sobre la influencia del *Defensor pacis* en la situación y en la evolución posterior. Fue la pieza principal de una literatura (en la que estaban también las obras de Ockam y toda la literatura ocasional que se produjo) que «cambió de forma permanente el centro de la discusión política (...) quedó establecida la independencia de la autoridad temporal respecto de la espiritual»³⁰.

2.3.2 *Las ideas del Defensor pacis*

El objeto del *Defensor pacis* es la política. Pero Marsilio fundamenta sus ideas políticas en terrenos del pensamiento teórico. No podemos limitarnos, pues, a exponer las ideas políticas, porque quedarían fuera de su marco de pensamiento y no se entendería su calado. Necesitamos dar cuatro pasos (brevemente): primero veremos las coordenadas de su pensamiento teórico, después alguna aplicación al campo de la filosofía práctica, aterrizaremos en las aplicaciones políticas y, por último, volveremos a alzar el vuelo para relacionar estas con las cosas expuestas en primer lugar, es decir con el plano más teórico.

Marsilio bebe en el aristotelismo averroísta. En consecuencia, su naturalismo y su racionalismo son totales. Su visión de las relaciones entre razón y fe está completamente condicionada por este contexto. Él es creyente, cree en la revelación cristiana. Pero las verdades de esta revelación son para él completamente irracionales. Al coincidir en la misma persona la condición de creyente y de racionalista, Marsilio se sitúa en la teoría de la doble verdad, o muy cerca de ella. Para él, los resultados del pensamiento filosófico racional pueden ser totalmente contrarios a las verdades de la fe (algo imposible para Tomás). Hay, pues, una total separación entre la razón y la revelación, «que creemos por pura

³⁰ SABINE, 218.

fe, sin la razón». La teología no puede aportar nada al conocimiento racional, porque la razón no tiene ningún papel en la fe, ni por tanto en la teología.

En el terreno de la filosofía práctica, esto lleva a un secularismo radical, que vamos a resumir en tres tesis. 1.^a La ética no tiene nada que ver con la revelación. 2.^a Podemos encontrar la felicidad en esta vida sin la ayuda de Dios. 3.^a Una vida moral conforme a la ética de Aristóteles basta para la salvación.

Con lo dicho nos hacemos una idea del planteamiento racionalista de Marsilio y de cómo lo aplica a la filosofía práctica. Desde aquí podemos pasar ya a lo que es nuestro tema (y el suyo), que es aquella parte de la filosofía práctica que llamamos política. Para ello seguimos de cerca a Sabine. Dice nuestro autor: «La teoría de Marsilio es una de las más notables creaciones del pensamiento político medieval y mostró por primera vez las consecuencias a que puede llevar lógicamente una interpretación completamente naturalista [averroísta] de Aristóteles. La teoría alcanzó un alto nivel de consistencia lógica y comprende muchos elementos que solo llegaron a adquirir su plena importancia mucho más tarde»³¹.

Parece claro que el objeto de la obra es hacer una crítica política de las pretensiones del papa. Así lo presenta en la introducción: Aristóteles estudia en su *Política* las causas de los desórdenes civiles, las discordias y las revoluciones; pero hay una causa que Aristóteles no podía conocer, y que (para Marsilio) era la principal en sus tiempos: a saber, «las pretensiones del Papa de ejercer un poder supremo sobre los gobernantes y de modo especial las sostenidas por los papas recientes», que habían llenado Europa de luchas. Así pues, lo que Marsilio se propone es buscar el remedio para *esa* causa de desorden»³².

¿Cuál ha de ser el principal remedio para ese problema? Poner en primer plano (y sacar todas las consecuencias) el principio aristotélico de la comunidad autárquica capaz de subvenir a sus necesidades. Pues bien, este principio, aplicado en el marco del aristotelismo averroísta, es decir, racionalista y naturalista, lleva a conclusiones secularizadoras a las que ningún otro había llegado antes, y que anticipan las ideas de la modernidad. «Desde el punto de vista de la razón –y Marsilio pone buen cuidado en decir que eso es lo único que le concierne–, las sociedades humanas son autárquicas en el más pleno sentido (...) los intereses espirituales son irrelevantes»³³.

Así pues, la comunidad política es radicalmente independiente de la Iglesia. Esta, por el contrario, está radicalmente sometida a aquella. En efecto, siguiendo con su lógica, en la medida en que la comunidad de fe incida en la vida

³¹ Ibídem.

³² Ibíd., 219-220

³³ Ibíd., 220.

social, en la medida en que la religión tenga una presencia en la sociedad, las consecuencias de esta presencia caen (como todo) bajo la competencia de esa comunidad autárquica y autosuficiente. Así lo expresa Sabine: «Independientemente de su verdad, la religión tiene consecuencias sociales y, por lo tanto, puede ser regulada por la sociedad (...) las preocupaciones morales o religiosas, en lo que afecten a la vida presente caen, sin ninguna excepción, dentro del control de la comunidad humana (...); la religión es un fenómeno social (...), está sujeta a la regulación social que sea necesaria, del mismo modo que otros intereses humanos»³⁴.

Para terminar, concluimos, como habíamos anunciado, relacionando estas consecuencias políticas con las premisas teóricas que nos han ocupado al principio. La verdad revelada, sobrenatural, sobrepasa totalmente la razón. Hasta tal punto que «se trata de una cuestión acerca de la cual no pueden discutir hombres razonables». Estas ideas preparan el camino hacia el escepticismo religioso o, al menos, a una total marginación de lo religioso en la vida pública. Para Sabine, «en sus consecuencias equivale a un secularismo anticristiano y antirreligioso a la vez»³⁵, a una separación radical entre Estado y religiones (que quizás equivale, en el fondo, a un agnosticismo de Estado, es decir a una confesionalidad agnóstica).

2.4 Dos breves notas sobre Maquiavelo y sobre Grocio

1. Nos podríamos llamar a engaño con Marsilio. En él, la relación entre los dos poderes sigue siendo *el tema principal* de la filosofía política. En ese sentido, él no es moderno, es medieval. Ahora bien, ocurren dos cosas: esa relación es el centro porque el poder papal es el problema principal para una convivencia ordenada y pacífica (que es el interés principal de Marsilio); en segundo lugar, ha dejado tan desautorizado a uno los dos polos, lo ha dejado tan herido de muerte, que en el futuro la dialéctica entre esos dos polos tenderá a desaparecer como tema del pensamiento político (al menos entre los que sigan la línea que representa Marsilio, que será la triunfadora).

Esto se ve sobre todo a partir de Maquiavelo y Grocio. En Maquiavelo el tema es cómo construir una convivencia política pacífica y próspera. En Grocio, cómo construir la convivencia internacional. El tema de la relación con la Iglesia queda en un lugar muy secundario, salvo por lo que diremos más adelante.

³⁴ SABINE, 220.

³⁵ SABINE, 221.

Recordemos, antes de seguir adelante, que estos autores no nos interesan en sí mismos, sino en cuanto representantes –y forjadores– de una mentalidad, de unas ideas que siguen de algún modo vigentes, que configuran la actualidad. En concreto, Maquiavelo nos interesa por lo siguiente: *el tema* que a él le interesa parece haberse convertido en *el tema* «tout court» de la filosofía política, si bien en la actualidad esta lo formula y lo enfoca de modo distinto a Maquiavelo.

A saber, a Maquiavelo le interesan «las causas del auge y decadencia de los estados y los medios por los cuales pueden los estadistas hacer que perduren (...) Las medidas políticas y militares son casi el único objeto de su interés, y las separa casi por completo de toda consideración religiosa, moral o social, salvo en la medida en que estas afecten a los expedientes políticos»³⁶.

Maquiavelo escribe en el contexto de principios del XVI cuando están surgiendo las monarquías absolutas. Estas monarquías absolutas llevaban consigo grandes ventajas y grandes inconvenientes. Un poder fuerte y centralizado creaba un marco de seguridad en el que el comercio podía prosperar, y la sociedad enriquecerse. Del otro lado, estas monarquías terminaron con las instituciones medievales que, con todas sus limitaciones, suponían una limitación al poder y una cierta defensa del derecho, de lo que hoy llamaríamos un «legal system» o «estado de derecho», si bien muy imperfecto; en consecuencia, la fuerza bruta del monarca absoluto imperaba demasiado.

Maquiavelo vivía en una Italia dividida en cinco partes, con algunas ciudades estado, y miraba con envidia la solidez de monarquías como España, Inglaterra y Francia. Sabía que la convivencia requería un estado fuerte y una sociedad moralmente sana, y constataba que Italia carecía de ambas cosas. Consideraba que la causa principal de esta debilidad y de esta corrupción moral eran los estados pontificios (gobernados, por lo demás, por papas con frecuencia libertinos e indignos).

Es interesante un contraste que vemos en las páginas 255 y 256 de Sabine. Maquiavelo es al que menos le interesa la moral, el que más ve la política exclusivamente como un fin en sí mismo, de modo amoral; como dice Sabine, «la indiferencia por el uso de medios inmorales para fines políticos» distingue a Maquiavelo; la fuerza y la astucia son el criterio. Sin embargo es perfectamente consciente de que la corrupción moral de un pueblo hace imposible el gobierno, y de que, por eso, es necesaria una sociedad moralmente sana. Él tenía idealizada la República de la Roma antigua, porque veía en ella esa vigencia social de la salud moral que hace posible el progreso y la estabilidad política. Esto, que a Maquiavelo le interesa solo desde el punto de vista de la utilidad

³⁶ SABINE, 254.

política (hay que superar la corrupción moral porque, de lo contrario, es imposible el gobierno político) se podría ver como señal de algo más profundo: de que lo moral tiene un valor en sí, más allá de la utilidad; pero esto es absolutamente ajeno a nuestro autor³⁷.

Da la impresión de que ve en la religión (aparte de un factor de corrupción) una utilidad, un freno a la corrupción moral que hace imposible el gobierno. Ahora bien, surge la cuestión ¿es precisamente esto en lo que hay que fijarse como asunto principal: en la utilidad de la religión?, ¿o más bien en su verdad o falsedad?

2. Grocio escribe en un momento diferente, y esto señala el cambio de tema respecto a Maquiavelo. Quizás es, en realidad, el mismo tema, pero reformulado en circunstancias distintas. Maquiavelo escribía poco antes de la reforma luterana, y no podía siquiera imaginar las guerras de religión que vendrían enseguida. Por eso lo que le interesaba era la prosperidad y la estabilidad *del estado*, particularmente del estado en Italia. Grocio, en cambio, vive entre 1583 y 1645 y conoce, por tanto las guerras de religión. Ha visto desangrarse Europa. Ya no le interesa tanto dar una base a la convivencia y gobierno *dentro del estado*, cuanto la convivencia *entre los estados*, el derecho internacional que habían comenzado los autores de Salamanca.

Sabine ofrece, en las páginas 312 y 313 el contexto de su (presunta) propuesta de gobernar «etsi Deus non daretur». En realidad él nunca hizo esa propuesta, así entendida. Intentemos sintetizar la posición de Grocio.

Como hemos visto, él tenía que dar un fundamento al derecho internacional. Este fundamento solo podía estar en un «derecho natural», que por entonces era algo generalmente admitido. Pero fundamentado, y por tanto concebido,

³⁷ «Maquiavelo no era indiferente a los efectos que (...) producen la moral y la religión sobre la vida social y política. Sancionaba el uso de los medios inmorales por parte de los gobernantes para conseguir una finalidad, pero nunca dudó de que la corrupción moral de un pueblo hace imposible el buen gobierno. No tenía sino admiración por las virtudes cívicas de los antiguos romanos y de los suizos de su época, y creía que derivaban de la pureza de la vida familiar, la independencia y dureza de la vida privada, la simplicidad y frugalidad de costumbres y la lealtad y honradez en la realización de funciones públicas. Pero ello no implica que el gobernante tenga que creer en la religión de sus súbditos ni practicar sus virtudes. Maquiavelo no era en modo alguno ciego a las fuerzas imponderables que intervienen en política, pero consideraba tales imponderables como meras fuerzas. Un ejército lucha tanto con la moral como con los cañones, y el gobernante prudente se preocupará porque ambas cosas sean las mejores posibles. Maquiavelo presenta un ejemplo extremo de la doctrina de un doble patrón de moralidad; es distinta la moral para el gobernante y para el ciudadano privado. Se juzga al primero por el éxito conseguido en el mantenimiento y aumento de su poder; al segundo, por el vigor que su conducta da al grupo social. Como el gobernante está fuera del grupo o, por lo menos, se encuentra en una situación muy especial con respecto a él, está por encima de la moralidad cuyo cumplimiento debe imponerse dentro del grupo» (SABINE, 255-256).

de un modo totalmente nuevo. En efecto, se había quebrado la unidad cristiana, había decaído la autoridad cristiana universalmente admitida. Así pues, para fundamentar este «derecho natural» no podía apelar a la revelación (ni mucho menos a la autoridad de la Iglesia); es más, convenía hacerlo prescindiendo incluso de Dios. En el contexto del cristianismo desprestigiado por las guerras de religión a principios del siglo XVII, tenía que fundamentar el derecho natural de otro modo. Intentó formularlo de un modo que fuera válido «incluso si concediéramos que Dios no existe» (esta es su fórmula: un derecho natural que hubiera que admitir «etsi daremos Deum non esse»; idea que es muy distinta que la de «gobernar como si Dios no existiera»).

Para ello acude al derecho natural precristiano, al derecho natural estoico. Entabla una imaginaria discusión con Carnéades, escéptico y crítico del estoicismo. Carnéades se hace portavoz aquí de la doctrina de la convención: el derecho es pura convención, basada no en una inexistente justicia natural, sino en puras razones de conveniencia y utilidad. A esto responde Grocio que el hombre es social por naturaleza, y por tanto antes de «convenir». Detengámonos en esto, porque aquí adelanta Grocio, para oponerse a ella, la tesis que poco después se impondrá: los contractualistas negarán la sociabilidad natural y harán del contrato social el único fundamento de todo. Esta es una de las grandes cuestiones que se es necesario plantear: ¿realmente hay que desecharse por completo que el hombre es social por naturaleza?; o, dicho en positivo, ¿es el hombre social por naturaleza, y político por naturaleza, antes de la decisión de convenir? Grocio responde que sí. Y apoya sobre esto toda su construcción.

Se entiende el problema y la voluntad de Grocio. Pero su lectura podría plantear a algunos la siguiente cuestión: ¿no será un error –y precisamente un error metodológico–, quizás el principal error, el prescindir, a efectos del diálogo, de la propia identidad, de las propias ideas, del propio fundamento? ¿Ha de ser llevada la voluntad de diálogo hasta ese extremo? ¿O existen otros modos de entenderse? ¿Puede realmente un teísta prescindir de Dios y confiar en que los resultados no serán muy diferentes que si no prescindiera de Él? Grocio lo intenta, y hasta cierto punto parece que lo consigue. Pero el tiempo hará que la expulsión de Dios tenga consecuencias. En efecto, mientras todavía se respiraba un «ambiente cristiano», existía una base común, un consenso, no tematizado, sobre valores morales que dependían de esa herencia cristiana; pero, conforme la raíz va desapareciendo, ese consenso se diluye.

3. LA CONSUMACIÓN A PARTIR DE LOS CONTRACTUALISTAS: HOBBS, LOCKE Y ROUSSEAU

3.1 **Panorama general**

Es difícil hacer un breve resumen de los tres grandes clásicos del contrato social. Pero es también necesario, para situarnos en el clima intelectual en que nos movemos.

Una palabra nos da una idea de ese clima intelectual y de hasta qué punto ha incidido sobre la cultura actual. Se trata de la palabra «constitución». Es solo un botón de muestra. El hecho de que en muchas lenguas este término es el que designa la ley primera y fundamental de un Estado pone de relieve algo importante: una idea subyacente, compartida hoy pacíficamente, aunque muy poco presente en el medioevo y en la primera modernidad (con las necesarias precisiones, que veremos enseguida). La idea es que un pueblo existe porque se «autoconstituye» como tal. Los que no eran pueblo, los que no eran sociedad, o nación o estado, deciden «constituirse» en tal; y esa decisión es fundante, «constituye» lo que antes no existía como tal. El documento que delimita este estado así establecido por nosotros es la «Constitución». La idea subyacente es, pues, que el Estado es una creación radicalmente nuestra, que no depende de ningún presupuesto, ni siquiera de la historia, sino tan solo de la propia voluntad constituyente del conjunto de individuos que así lo deciden. Esto parece implicar –intentaremos explicarlo más adelante– una antropología en la que el hombre es una mónada, un mero individuo, y la sociedad no es, de por sí, más que un conjunto de individuos, mónadas coexistiendo.

Esto presupone todo un mundo de ideas, y, hacia adelante, condiciona todo el pensamiento que aquí se apoya. Necesitamos ver un poco cómo ha ido surgiendo todo esto en la modernidad. Antes hemos de hacer una advertencia previa. Aunque aquí nos ceñimos a la modernidad, y concretamente a tres autores, estas ideas vienen de muy atrás. En el fondo, son una constante del pensamiento, lo cual quiere decir que recogen (quizás de modo unilateral) verdades y valores esenciales. Las encontramos documentadas al menos desde la discusión entre convencionalistas y naturalistas en la Grecia antigua. Pero es también cierto que con estos tres autores toman su forma específica hoy vigente.

Podemos decir que hay dos polos: por un lado, el individuo, que es el absoluto; por otro, la sociedad, que es un constructo de los individuos. Y no hay

nada entre uno y otro polo, entre el individuo y el constructo: esto (con algunas variantes importantes)³⁸ es el clima de ideas compartido de nuestra época.

Estudiaremos en un primer apartado estos tres autores. Después, intentaremos hacer una interpretación de la historia del pensamiento en lo que nos afecta, y procuraremos ofrecer alguna consideración sobre el valor y los límites de todo este proceso. Aventuramos, pues, una reconstrucción de lo esencial en estos tres autores³⁹.

3.2 Hobbes

Para entender a Hobbes, ayuda tener presente la situación de su vida. Concretamente, vamos a mencionar dos factores totalmente independientes entre sí. Dos experiencias que le marcaron decisivamente. En primer lugar, él vive los horrores de la guerra civil inglesa, una guerra (o tres) llena de horror, que se prolonga por varios decenios y en la que muchos vivían en el terror. En segundo lugar, hubo otra experiencia, puntual, que también le marcó de modo decisivo: se había descubierto la geometría euclidiana, y Hobbes se topó con ella de modo casi casual. Consultó la proposición 47, y le pareció una completa locura, un dislate. No obstante, por algún motivo, «siguió leyendo la demostración, que le refirió a otra, y esta a otra, hasta leerlas todas, convenciéndose demostrativamente de la verdad de la proposición»⁴⁰.

A partir de esta doble experiencia podemos exponer el propósito de Hobbes. Él se propone una reflexión que nos permita salir del horror, de esa terrible guerra; buscar un tipo de Estado y un tipo de régimen en el que la vida sea más

³⁸ La variante principal es que, en los colectivismos, el absoluto no es el individuo, sino el «constructo». Este absoluto no siempre es el Estado, como en Hegel: puede ser la clase, la raza... En esta variante, el individuo es solo una pieza del mecanismo. Interesa llamar la atención sobre lo siguiente: tanto en el individualismo como en el colectivismo, no hay nada «natural», no hay nada entre uno y otro polo. En el colectivismo parece caer la idea de la sociedad como un artificio construido por el conjunto de individuos; pero se puede interpretar de otro modo: subsiste un individualismo originario, pero en este caso, la máquina, el artificio, el constructo, se ha hecho con el control (por decirlo así: el film *2001 Odisea en el espacio* sería una metáfora de esto).

³⁹ Son muy ilustrativas las lecciones de McNabb sobre nuestros autores; así como con las páginas que Sabine les dedica. MCNABB, D., *Hobbes y el Leviatán*, pt. 1/2 y 2/2; *Locke y el contrato social*, pt. 1/2 y 2/2; *Rousseau: de la esclavitud a la libertad*, pt. 1/5, y 5/5: <<https://www.lafondafilosofica.com/hobbes-y-el-leviatan-pt-12/>>; <<https://www.lafondafilosofica.com/hobbes-y-el-leviatan-pt-22/>>; <<https://www.lafondafilosofica.com/locke-y-el-contrato-social-pt-12/>>; <<https://www.lafondafilosofica.com/locke-y-el-contrato-social-pt-22/>>; <<https://www.lafondafilosofica.com/rousseau-de-la-esclavitud-a-la-libertad-pt-15/>>; <<https://www.lafondafilosofica.com/rousseau-de-la-esclavitud-a-la-libertad-pt-55/>> [consultadas 18 julio 2019].

⁴⁰ CRUZ PRADOS, A., *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*. Eunsa, Pamplona, 1986, p. 60.

segura y confortable. Y fundamentarlo sólidamente, fundamentarlo según el modelo de la geometría euclidiana, «more geometrico»: con una argumentación que sea irrefutable.

Fue un trabajo hercúleo, porque la tarea que se proponía era inmensa. Cuajó en su famoso *Leviatán* (publicado en 1651). Comienza con observaciones empíricas sobre el hombre, sus sensaciones, sus temores, su razonar, su libertad y su voluntad. En la segunda parte habla del Estado y en la tercera del Estado cristiano.

Lo que nos interesa aquí comienza en el capítulo 13 de la primera parte. Allí constata Hobbes que el estado natural del hombre es el de un conjunto de individuos aislados; cada cual busca su propio interés y, en consecuencia, están en una guerra de todos contra todos: algo parecido, pero peor, a lo que él había experimentado en la guerra civil inglesa. En ese estado, luchar es (si se puede hablar así) el derecho, el único derecho, de cada uno.

Esta guerra de todos contra todos es la peor situación; cualquier otra situación hipotética es mejor que ella ¿Cómo podemos salir de ella? Y, puestos a salir, ¿cómo podemos ir hacia la hipótesis más favorable posible? La única manera es que todos renuncien simultáneamente a la lucha, a la fuerza. Pero debe existir alguien que vele por que esto se cumpla: el soberano, el monarca. Él no está dentro del pacto, está fuera, y de este modo garantiza la estabilidad del pacto entre los demás. Él es el único que permanece en «estado natural». Esto supone que puede cometer cualquier arbitrariedad, pero este riesgo casi siempre será mejor que la situación de guerra de todos contra todos. Si la situación llegara a ser de hecho peor que el estado natural, los súbditos se rebelarían contra el monarca y volveríamos a la situación presocietaria, a la guerra de todos contra todos.

Como vemos, Hobbes llega a una monarquía absoluta, a un soberano dictatorial carente de todo límite. Pero no es esto lo importante. Lo importante es que, por primera vez, desarrolla una teoría en la que el hombre es solo individuo, un conjunto de individuos; en la que, por tanto, la sociedad y el estado son radicalmente un artificio, algo construido por los hombres, algo de radical creación humana. Esto es lo que tendrá éxito definitivo hasta el presente: se mantendrá en los autores posteriores (aunque con algún matiz) y configura todavía la situación intelectual de hoy en día. La configuración concreta que Hobbes da a ese artificio cambia por completo en los autores posteriores, como veremos enseguida. Pero la idea básica y la lógica subyacente permanecen.

3.3 Locke

John Locke sigue los pasos de Hobbes, casi medio siglo después, con algunas variantes importantes. Locke es probablemente un pensador más «cris-

tiano», que recibe con agrado influencias tomistas, y esto contribuye a modalizar su pensamiento. Piensa que el estado natural es ya social. Acepta, pues, que el hombre es social por naturaleza, y por tanto no imagina la hipótesis del estado natural como una guerra de todos contra todos: es más optimista que Hobbes. Sin embargo, este estado natural tampoco es una situación paradisíaca. En ella, los hombres tienen inclinaciones solidarias e inclinaciones egoístas. Aquí entra en juego la idea del Estado como artificio: la sociedad es natural, pero la polis, el Estado (tome la forma que tome) es un artificio⁴¹. Es algo que decidimos crear los hombres para mejor protegernos de los riesgos que conllevan las tendencias egoístas de todos. El hombre es social por naturaleza, pero no político por naturaleza.

Tres derechos entiende Locke que hay que proteger fundamentalmente: la vida, la propiedad y la libertad. Locke piensa que los hombres están dotados de un patrimonio dado por el creador; hay una serie de derechos, una libertad y una igualdad que son «evidentes de por sí». Por tanto, en cierto sentido, sí que hay algo entre el individuo y el «constructo»: ese patrimonio con que los individuos han sido dotados, y que es «evidente de por sí». Pero, en otro sentido, sigue estando vigente la misma lógica que en Hobbes: la polis es radicalmente un constructo, la sociedad (por así decir) podría no haber decidido constituirse en algún tipo de «comunidad política»; esta existe por decisión del conjunto de individuos, que crean, constituyen, esa polis, y la configuran.

El resultado del pensamiento de Locke es algo muy parecido a las democracias modernas. Cuajó en hechos, sobre todo en la independencia americana y en la constitución americana, casi un siglo después. Y, a partir de ahí ha mantenido una influencia permanente.

Una nota sobre la socialidad natural del hombre y sobre el Estado como artificio. El hombre es, en Locke, social por naturaleza. La sociedad es algo natural, pues: el hombre vive naturalmente en sociedad. Pero hay que añadir enseguida que, para Locke, esta sociedad es, en el fondo, un conjunto de individuos; es decir, y esto es lo importante, la socialidad de Locke es algo natural, pero casi totalmente extrínseco al hombre. El individualismo de fondo de Hobbes sigue casi intacto en Locke. Desde aquí se entiende mejor el alcance del carácter artificial del estado: como el hombre no es «intrínsecamente social», la polis es un artificio. El estado está radicalmente constituido por la voluntad

⁴¹ Como veremos enseguida, la socialidad natural no es en Locke significativa. Porque es algo muy extrínseco, es el hecho de que inevitablemente vivimos juntos y nos influimos mutuamente, el hecho de que heredamos también una cultura. Pero detrás de este hecho no ve Locke nada intrínseco, no ve una relacionalidad esencial. De modo que esa «sociedad natural» es, también en él, y a pesar de todo, un mero conjunto de individuos.

de los individuos. Así pues, no hay nada de una normatividad intrínseca en la socialidad, y nada de natural tampoco en el estado. En este sentido, Locke no se diferencia mucho de Hobbes. Sí se diferencia, y mucho, en el tipo de ideas cristianas que subyacen en su visión general, y en el resultado que obtiene con su modo de explicar el estado: la democracia, en lugar de la dictadura monárquica y absoluta de Hobbes. Ni sus ideas cristianas ni sus derechos nativos son tan «estructurantes» de su pensamiento como lo es su individualismo subyacente. Lo señalo porque me parece que solo obtendremos un nuevo paradigma si recuperamos esa «socialidad intrínseca», y esa «normatividad intrínseca de la socialidad», de las que también Locke carece.

Seguimos, pues, sin encontrar nada natural en el Estado. Se entenderá mejor teniendo en cuenta lo siguiente: los que pretendían encontrar algo natural en el Estado lo materializaban en la insensata doctrina del derecho divino de los reyes, que es absurda, tanto en sus tesis como en su argumentación, totalmente endeble⁴². La idea del *zoon politikon*, del hombre como animal radicalmente político, queda totalmente desprestigiada por la estupidez de la doctrina en que se encarna, y deja así el campo libre a los contractualismos como única alternativa razonable.

3.4 Rousseau

Rousseau se sitúa en la línea de la sociedad como un artificio, como una creación de la voluntad humana. Por tanto, en la línea de Hobbes. Pero con diferencias importantes. Concretamente, en Rousseau, la historia tiene un papel en el origen de la sociedad y del Estado; un papel del que carece en Hobbes y en Locke, que son en cierto sentido pensadores ahistóricos en su modo de enfocar el contrato social. En Hobbes y Locke la hipótesis es una sociedad (un estado en Locke), creados por una voluntad no condicionada, digamos «un acto deliberado»; en Rousseau la sociedad no es tanto fruto de una decisión, cuanto de una historia.

El contexto de Rousseau es muy distinto del de Hobbes y del de Locke. Nos situamos en el continente, entre Suiza y Francia y, sobre todo, en el ojo del huracán de la Ilustración y de los años previos a la revolución francesa. Rousseau es un ilustrado revolucionario, y esto se dejará notar en su construcción.

En Hobbes la sociedad es lo mismo que el Estado, y es un artificio. En Locke la sociedad es natural, pero su constitución en estado es un artificio. En

⁴² En particular, ROBERT FILMER, *Patriarcha o el poder natural de los reyes*, publicado en 1680. Locke dedica su primer tratado sobre el gobierno a impugnarlo.

Rousseau la sociedad no es natural, pero tampoco es un artificio puro, una creación de la voluntad, sino un fruto de la historia. La constitución de la sociedad en Estado sí es un artificio. Por lo demás, si en Hobbes el estado natural era un infierno, la guerra total, en Rousseau es todo lo contrario: un paraíso, en el que el hombre disfruta de todo y es naturalmente bueno (como sabemos, Locke se sitúa en un punto intermedio).

Resumamos así el asunto en Rousseau: el estado natural del hombre es asocial, y no es un estado de guerra de todos contra todos, sino más bien algo paradisiáco, una libertad naturalmente bondadosa y feliz. Pero la historia ha hecho surgir, de modo inadvertido, lo social; y lo social, conforme progresa, va suscitando avaricias, afanes y luchas; de este modo, va envileciendo y esclavizando al hombre. Llegados a este punto, no es posible retornar al estado original paradisiáco, por lo que hemos de conformarnos con «crear» un estado que intente emular lo mejor posible, en el «estado social», la libertad paradisiáca del «estado natural». Desarrollemos todo esto un poco más.

Así pues, el hombre, en su estado natural, es feliz y es bueno. Pero la historia, por caminos que desconocemos, ha ido engendrando la sociedad, en la cual cada uno pretende más de lo que le corresponde y de lo que necesita. La sociedad es (digámoslo así) el «pecado original», el origen de todos los males; ha ido creando una situación cada vez peor, hasta llegar al momento actual en el que el hombre ha caído desde la libertad en la esclavitud y desde la bondad natural en la vileza. La sociedad le corrompe, y sobre todo le esclaviza por todos lados, y él está ya tan acostumbrado a esa esclavitud que, en muchos aspectos, ni siquiera la percibe como tal. En la famosa imagen del discurso sobre las letras y las artes, el hombre adorna con guirnaldas de flores las cadenas que le tienen esclavo.

Para salir de esta situación en la que la sociedad corrompe y esclaviza a los individuos, no es posible volver al estado del paraíso original, porque la historia no puede dar marcha atrás. Pero sí podemos constituir esa sociedad en un estado donde las condiciones sean lo más semejantes posible a las del paraíso original; es decir, donde esas condiciones sean ley. No nos sometemos a un monarca, como en Hobbes, sino todos nos sometemos a una sociedad-estado. Y, en la medida en que ese sometimiento es libre, y lo que creamos es un Estado de libertad, no es tal sometimiento. Esto es lo que debemos hacer. Ahora bien: ¿qué ocurre con quien no esté de acuerdo con esto, con quien no desee construir ese Estado? Quien se niegue, será obligado a ser libre de esta manera, con las torturas que sean necesarias: esta es la aterradora, paradójica y al mismo tiempo inevitable conclusión de todo el pensamiento político de Rousseau. La «dialéctica de la Ilustración» encuentra aquí un ejemplo, y al mismo tiempo sirve como herramienta hermenéutica para entender lo que ocurre con Rousseau.

4. UNA INTERPRETACIÓN DE ESTA EVOLUCIÓN, DE SU LEGITIMIDAD Y DE SUS LÍMITES.

4.1 Vamos a intentar ahora una interpretación y una valoración de esta historia del pensamiento político, desde Marsilio hasta los albores del siglo XIX.

Acotemos más el asunto del que nos vamos a ocupar ahora: la historia de la desaparición del tema Iglesia-Estado y su sustitución por el tema de la fundamentación del Estado, que es visto como creación humana. Habría que valorar también otros aspectos de la modernidad y de la ilustración, pero ahora los hemos de dejar de lado. Baste indicar que, en mi opinión, las reivindicaciones políticas de la modernidad y de la ilustración son sustancialmente legítimas, aunque tienen también limitaciones serias que necesitan una crítica.

En esta tarea hay que hacer un esfuerzo, siempre difícil, por leer y comprender a los autores «desde ellos mismos». Comprender sus preocupaciones, sus motivaciones y sus argumentaciones. Solo así podremos rescatar lo que aportan, a la vez que sometemos a crítica lo que sea necesario. Se trata, pues, de una actitud integradora y crítica que no es fácil, pero que es la única que nos puede permitir progresar.

En particular, es importante comprender las razones de Marsilio. En realidad no nos interesa Marsilio en sí mismo, sino comprender las razones de todo este pensamiento que ha ido arrinconando a la religión. Solo comprendiendo estas razones podremos hacer justicia a los aciertos y criticar los desaciertos. Podríamos hacerlo de otro modo, pero parece que comenzar por Marsilio es la mejor opción. Aquí solo podemos hacerlo de un modo muy parcial.

Parece que Marsilio es el primero que pone el dedo en la llaga de un problema que, hasta hoy, no ha recibido, ni parece que pueda recibir pronto, una solución satisfactoria. Aquí está su mérito, porque el problema es real. En el fondo, es el problema de como conjugar la libertad con la verdad, particularmente agudo cuando esta verdad se presenta como sobrenatural. Lo que ocurre es que, en mi opinión, lo resuelve de un modo extremo, que tiene una validez (al menos aparente) y una invalidez (porque algunas de sus consecuencias son inaceptables).

Sabine formula así la conclusión de Marsilio: «cualquiera que pueda ser la reverencia que merezca la fe como medio de salvación eterna, desde el punto de vista secular es enteramente irrelevante. Como es irracional, no puede ser objeto de una consideración de fines y medios racionales, lo que es exactamente lo mismo que decir que las cuestiones seculares deben ser juzgadas en términos racionales, sin hacer referencia a la fe».

Detengámonos en la última frase: «las cuestiones seculares deben ser juzgadas en términos racionales, sin hacer referencia a la fe». ¿Quién negaría hoy esto? Por supuesto que lo afirman los no creyentes; y también los creyentes. Ponerlo en duda es situarse totalmente fuera de juego, ser un *outsider*. Marsilio adelanta (y como creyente, es decir desde dentro de la fe) lo que varios siglos después se formulará como tesis audaz, será recibido con reticencias, se irá abriendo poco a poco camino y acabará siendo una tesis indiscutible.

Como decíamos, realmente da la impresión de que Marsilio pone el dedo en la llaga. Lo que pasa es que lo pone de tal modo, que parece que algo falla. En efecto, consideremos ahora las frases anteriores: «cualquiera que pueda ser la reverencia que merezca la fe como medio de salvación eterna, desde el punto de vista secular es enteramente irrelevante. Como es irracional, no puede ser objeto de una consideración de fines y medios racionales». Desde luego, si una revelación es falsa, es totalmente irrelevante. Pero nada puede ser verdadero y totalmente irrelevante a la vez; yendo más al fondo: no puede ser verdadero e irracional a la vez. En ese sentido, esa distinción tan radical entre razón y fe, y ese recluir todo lo relativo a la fe al espacio de la irracionalidad es (o casi parece) un artificio intelectual para que las cosas encajen. Pero no cabe duda de que Marsilio tiene el mérito de haber planteado el problema en su radicalidad, en sus términos: el problema de si podemos reconocerle alguna vigencia pública a una fe que, en la parte esencial al menos, se considera a sí misma como transracional. Da la impresión de que Sabine capta muy bien la postura de Marsilio: «por lo que hace a su verdad [la verdad de la fe] se trata de una cuestión acerca de la cual no pueden discutir hombres razonables»⁴³.

4.2 Para continuar, podemos ensayar una breve interpretación de la historia del pensamiento político después de Marsilio. Podemos decirlo así: a la filosofía política actual solo le resultan interesantes los temas que se plantean a partir de Maquiavelo. Y realmente se percibe en Marsilio, en su marginación total de lo religioso, un anticipo de todo esto. Partiendo de aquí podríamos interpretar así la historia del pensamiento político: Marsilio ha arrinconado a la Iglesia y a la fe, las ha arrinconado merced a ese naturalismo que margina de

⁴³ Quizás esta discusión está pendiente de cómo se asimile, y se traslade al diálogo, todo lo que planteó Henri de Lubac en *Sobrenatural*, siguiendo la pauta de Blondel y otros. La rígida separación de dos «órdenes», uno natural y otro sobrenatural, hace aparecer todo lo cristiano como un episodio postizo. Pero desarrollar esto nos llevaría muy lejos. Notemos aquí solamente que De Lubac es uno de los autores que Ratzinger lee con más atención, y que esta obra suya dejó sin duda su influencia en él. La protesta ratzingeriana contra el arrinconamiento de la fe, consecuencia de su reivindicación de que la fe es lo que posibilita una vida auténticamente humana, debe mucho a los estudios de Henri de Lubac.

raíz lo sobrenatural, la revelación. Pero sigue presuponiendo que la verdad y la religión (la verdad y la religión «racional», «natural», no la revelada) cuenta en la edificación de la política. Los primeros modernos seguirán ese planteamiento: la verdad sobre religión cuenta, pero una verdad y una religión que puedan compartir todos. Poco después, visto que esto es imposible (es decir, visto que es imposible alcanzar una visión compartida sobre lo religioso), lo que se hace es marginar no la verdad sobrenatural (que había quedado definitivamente marginada con Marsilio), sino todo lo religioso. Un primer paso lo da Grocio: construir algo que se mantenga en pie incluso si concedemos que Dios no existe. Notemos una cosa importante: él no renuncia a la cuestión del fundamento: simplemente, acomete la (¿imposible?) tarea de dar un fundamento prescindiendo de Dios. Sin embargo, habría que plantearse si esa marginación de lo religioso, de Dios, no significa en realidad renunciar al fundamento; pues bien eso (renunciar a un fundamento metafísico) es lo que inician los contractualistas: se inicia en ellos la tendencia a formidables construcciones lógico-formales, con mayor o menor apoyo empírico, a las que cada vez estamos más acostumbrados, pero que (consciente o inconscientemente) renuncian al fundamento, prescinden de él. El contractualismo es el primer paso hacia ese tipo de filosofía política. Es el tipo de filosofía política, cada vez más perfeccionada, que tenemos hoy en día. Los utilitaristas serán el siguiente paso en esa dirección, y sobre su huella caminamos.

El último paso, que no es sino una conclusión lógica de esto, es renunciar a toda verdad, del tipo que sea, renunciar a edificar la convivencia sobre alguna verdad compartida. Decimos que esto se sigue por lógica, porque ya el paso anterior suponía prescindir de la cuestión sobre Dios en la política. Y, prescindida la cuestión más esencial y primera, cualquier otra tiene que acabar corriendo la misma suerte. A esto hay que añadir un matiz: como la renuncia a la verdad se hace dura, se pretende una vigencia exclusiva de la verdad científica, con exclusión de toda verdad de orden filosófico. Lo que ocurre es que el tipo de verdad accesible a la ciencia empírica no sirve para construir ningún *ethos*, ni por tanto para echar los cimientos de la convivencia. La crítica de los politólogos al monoteísmo y la exigencia relativista de renuncia a la verdad por mor de la democracia van por la misma línea, son esencialmente otro modo de formular lo que ya estaba.

Dicho esto, lo primero que tenemos que hacer es constatar la imposibilidad de todo esto. La imposibilidad de edificar la convivencia por estos caminos, renunciando al fundamento. Quizás podamos ir dando marcha atrás. Quizás se puede empezar a pensar, a partir de aquí, que algo ha fallado en todo este proceso histórico. Podremos hacer una especie de razonamiento «a posteriori», es

decir, un razonamiento «después de haber creído», que sin embargo vale también para quien no cree: una religión (el cristianismo, en el caso de esta historia) o es verdad o es totalmente irrelevante (aut-aut). Pero las dos cosas a la vez, no: no puede ser verdad y totalmente irrelevante. Y este es el error de Marsilio, que arrastra toda la historia posterior: la escisión total entre naturaleza y revelación, entre razón y fe, ha llevado a la esquizofrenia de que una pretensión que se sitúa en el núcleo mismo de la existencia sea simultáneamente considerada verdadera e irrelevante.

5. CONCLUSIÓN. UNA NUEVA PERSPECTIVA: EL OLVIDO DE LA ANTROPOLOGÍA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO ACTUAL

5.1 Partimos de algunos ejemplos de la historia del pensamiento político, que nos darán pie para una reflexión de la que extraeremos, como conclusión teórica, dos tesis. Nos basamos aquí de nuevo en la Historia de la teoría política de Georges Sabine, y en las breves y certeras exposiciones que ofrece Darin McNabb en «La fonda filosófica», y citadas).

Llama la atención que muchos autores de filosofía política, antes de hablar de filosofía política hablan del hombre, de cuestiones antropológicas. Esperamos de ellos una filosofía política o una filosofía jurídica, porque eso es lo que la tradición nos ha referido sobre ellos; pero, cuando los leemos, lo primero que encontramos no es esa filosofía política o jurídica, sino más bien asuntos relacionados con la antropología. Veamos brevemente cinco autores clásicos: Platón, nuestros tres teóricos del contrato social (Hobbes, Locke y Rousseau) y Hume.

Nos remontamos muy atrás, a Platón, porque se le considera el padre de la filosofía política. Su *República* es la obra más importante en la materia. Pues bien, ahí se ve que su pensamiento sobre pedagogía, sobre la educación del ser humano como humano, es un fundamento imprescindible de su pensamiento político. En todo el desarrollo de su *República* ocupan un lugar importante estos fundamentos antropológicos. Su pensamiento presenta una doble faz, que a los lectores actuales nos desconcierta: parece individual y político a la vez. Su filosofía política es inseparable de sus reflexiones sobre la estructura del ser humano, y concretamente de sus reflexiones sobre psicología y sobre ética individual. Algo hay detrás de todo esto. Es lo que saldrá a la luz en estas páginas.

Hobbes, el primer gran teórico del contrato social, no empieza a hablar de filosofía política hasta... el capítulo 13 del *Leviatán*. Su objetivo, su tema, es la filosofía política, justificar la existencia del Estado. Pero, para eso, antes tiene

que entretenerse en lo que podríamos llamar «los presupuestos antropológicos». Por eso, no habla del Estado hasta la parte II: escribe una larguísima parte I sobre el hombre, y solo hacia el final de esta primera parte empieza a tocar temas de filosofía política. Habla primero de la sensación, de la percepción, de la imaginación, de los pensamientos, de la razón, de los temores y deseos, del origen de los actos libres... Todo esto es el fundamento y el contexto necesario para lo que luego dirá sobre filosofía política.

También Locke, al que conocemos sobre todo por su filosofía política, sin embargo se distingue por su aportación en epistemología y en psicología, es decir en temas antropológicos; y su reflexión antropológica incide fuertemente sobre su filosofía política. Al respecto llama la atención una cosa (que ya hemos visto, pero debemos recordar ahora). Hay una gran sintonía metodológica entre Locke y Hobbes; y sin embargo una enorme diferencia en los resultados. Hobbes acaba en la monarquía absoluta y el despotismo, mientras que Locke, poco después que él, acaba en algo muy parecido a la democracia, en los fundamentos de la democracia liberal. Lo que interesa aquí es que nos planteemos dónde está la raíz de una diferencia tan grande. Pues bien, McNabb dice que la raíz está en una diferencia aparentemente pequeña en esas concepciones antropológicas previas. Para Hobbes el hombre es, en su estado natural, un lobo para el hombre, y está en un estado natural de guerra de todos contra todos. Mientras que Locke, sin caer en una ingenuidad absoluta, sin pensar que el estado original era un paraíso, ve de otro modo el «estado natural» del hombre.

En Rousseau, el tercer gran teórico del contrato social, ocurre lo mismo o algo muy parecido. Nosotros le damos más importancia a las tres grandes obras de filosofía política. Pero él le daba más importancia, y lo consideraba como el fundamento de todo, al *Emilio*, su obra sobre pedagogía, que, en buena medida, no es solamente una reflexión pedagógica sino una reflexión antropológica.

Hume es otro gran filósofo político que, antes que filósofo político, fue un penetrante psicólogo. Y que fundamenta su filosofía política en sus reflexiones psicológicas. Al mismo tiempo, hay una diferencia con los anteriores: es probablemente el puente hacia los utilitaristas; éstos últimos son, quizás, los que inician (no consuman) el camino hacia una filosofía política «autonomizada», especializada y desvinculada de la antropología. En efecto, el referente o fundamento último de la reflexión es, en ellos, la utilidad, una utilidad que queda metodológicamente desvinculada de la antropología como un todo, de la reflexión sobre quién es el hombre y qué cosas le son, en consecuencia, apropiadas o inapropiadas. Podríamos decir que su actitud se resumiría en este lema: «no importa quién sea el hombre, sino cómo hacer que se sienta feliz; cómo hacer que en la sociedad el mayor número posible se sientan felices».

¿A dónde hemos de llegar con todo esto? Hoy en día tendemos a considerar los temas políticos o jurídicos, los temas de organización de la sociedad, como una esfera dotada de bastante autonomía, que tiene su propia metodología y que se puede abordar con independencia de los demás temas y de las demás metodologías, sobre todo con independencia de la reflexión sobre el hombre como un todo. Podemos hacer una filosofía jurídica y una filosofía política «altamente especializadas». Posiblemente en esto caen autores contemporáneos como Kelsen, Rawls, Dworkin o Habermas: no se ve claramente en ellos, sobre todo en los tres primeros, una gran antropología. Hay, sin duda, una grandiosa construcción lógico-formal (con un formidable apoyo sociológico a veces), pero que quizás sea un gigante con pies de barro. Y cuando se intenta una aproximación «holística» esta no es una vuelta al todo, sino una interdisciplinariedad en la que se mira solo a otras ciencias particulares igualmente autonomizadas (sociología, economía, antropología cultural, etc.)

Sea lo que sea de estos autores contemporáneos, lo que vemos en los grandes clásicos es lo contrario a esta actitud que percibimos en ellos: que la filosofía política se fundamenta conscientemente en una antropología, y que los enfoques antropológicos que tengamos (aparentemente muy ajenos a los temas de filosofía política y jurídica), van a acabar teniendo una incidencia masiva, decisiva, en nuestras posiciones filosófico-políticas y filosófico-jurídicas. En efecto, la idea que tengamos de la sociedad y de su estructura, de cómo debería y cómo no debería estructurarse, depende, en definitiva y decisivamente, de la idea que tengamos del hombre.

No obstante, debemos añadir enseguida una precisión. Los párrafos anteriores nos pueden llamar a engaño. Porque, en realidad, esta renuncia a la antropología tiene sus raíces en los propios clásicos, especialmente en los contractualistas. En efecto, la antropología de los contractualistas no es metafísica, sino meramente empírica. Y está subordinada a la utilidad que tenga en la construcción de la polis. El camino cuyo inicio hemos puesto en Marsilio lleva de modo natural hasta aquí. Hecha esta precisión, pasamos a las conclusiones.

5.2 Tesis primera

El hombre necesita hacerse una cierta idea sobre sí mismo y sobre sus relaciones con lo que le rodea; sobre esta idea edifica su vida, su comportamiento. Esto vige no solo en el plano personal, sino también en el plano familiar y en el plano social: la construcción de la sociedad depende de las ideas, más o menos explicitadas, que tengamos sobre quién es el hombre; y el acierto en la

construcción de la sociedad dependerá, entre otras cosas, del acierto en esa imagen del hombre.

Pues bien, resulta que la pregunta ineludible «¿quién es el hombre?» depende radicalmente de la pregunta: «¿existe Dios? y, en caso afirmativo ¿quién es Dios?»; por tanto, esta última pregunta deviene también ineludible. La cuestión sobre Dios no solo no es prescindible, sino que es la más decisiva para el hombre y para la sociedad. No es una cuestión entre otras, es la cuestión última, de la que toda otra depende. La sociedad no puede construirse totalmente de espaldas a ella; entre otras cosas porque darle la espalda es ya un modo de responderla sin haberla pensado («¿quién es Dios?: en todo caso, alguien irrelevante»); de modo que en realidad no es posible darle la espalda. En resumen, la cuestión sobre Dios es fundamental, porque lo es la cuestión antropológica.

Al mismo tiempo, en esa sociedad debemos convivir quienes piensan que Dios existe y que no existe, quienes piensan que el nombre de Dios es «Alá» y quienes piensan que es «Yahvé» y «Jesús». Y encontrar fórmulas adecuadas y justas para esta convivencia no es tarea fácil.

También es verdad que el expediente de eliminar la cuestión sobre Dios se nos antoja tentadoramente expeditivo y fácil. Una cierta mentalidad pragmática nos empuja en esa dirección. Pero, ¿resuelve el problema de la convivencia? Más bien lo agrava de modo fatal: porque uno puede acertar más o menos con los cimientos, pero construir el edificio social *sin mirar siquiera* al fundamento último, al cimiento, es construir sobre arenas movedizas: nada puede alzarse frente a la fuerza del poder, la tentación totalitaria encuentra su mejor caldo de cultivo en una sociedad que renuncia por principio a pensar «hasta el fondo», que, ya en la definición de sí misma, se autoimpone la obligación de quedarse en el plano de lo penúltimo, de lo superficial o epidérmico, y repudia las cuestiones últimas.

Pongamos un ejemplo: hoy edificamos la convivencia sobre los derechos humanos. Ahora bien: ¿de dónde procede esta doctrina? ¿Es radicalmente un «invento» nuestro, un expediente muy eficaz en la práctica, pero carente de fundamento en la verdad sobre el hombre? ¿Los hemos creado nosotros y por tanto dependen, en último término, de nuestro arbitrio? ¿O realmente «están ahí», y lo que a nosotros nos corresponde es tomar conciencia de ellos y formularlos lo mejor que podamos? Es decir, ¿encuentran su raíz en lo que efectivamente es el hombre? Para responder a esta alternativa, hemos de preguntarnos por la verdad sobre el hombre. Veamos las dos respuestas principales.

Por un lado, una visión materialista del hombre, es decir, una visión exclusivamente físico-biológica que niega otras dimensiones, niega necesariamente la libertad y la dignidad (y, en consecuencia, los derechos) como conclusión

inexcusable de su materialismo. Casi nadie se atreve a explicitar esta conclusión, pero se impone como evidente: si en el hombre «no hay más que» bioquímica, la libertad, el bien y los derechos son una ilusión.

La otra posibilidad es responder que, efectivamente, la dignidad y los derechos están radicados en el ser del hombre. Pero esto hay que fundamentarlo: como hemos visto, la pura materia no puede ser sujeto de derechos ni de libertad ni de moralidad, tanto si la consideramos como «pura bioquímica», «pura biofísica» o de cualquier otro modo. Si el hombre «no es más que» trillones de átomos combinándose, entonces se impone la conclusión materialista: no hay libertad, ni dignidad ni derechos, es todo una ilusión, fruto quizás de la casi infinita riqueza y complejidad de esas combinaciones.

El problema del derecho nos remite, pues, al problema de la dimensión metamaterial, digamos «espiritual» en el hombre; y este problema nos remite al problema sobre Dios. Es radicalmente imposible e ilegítimo excluir de la vida pública la cuestión sobre Dios, porque supone excluir (o al menos «castrar») la cuestión sobre el hombre, la pregunta antropológica. Y ¿cómo podemos construir la sociedad de espaldas a la pregunta sobre el hombre?

5.3 Tesis segunda

Dicho esto, todavía queda pendiente un segundo paso: se trata de justificar por qué una reflexión teológica⁴⁴ puede ser importante para la filosofía política. En efecto: admitido que es necesaria una reflexión antropológica (que incluye la reflexión sobre Dios), parece que esta debería quedarse en el plano de lo que es accesible a la racionalidad humana, el plano filosófico. Así pues, debemos responder a esta pregunta: ¿por qué una reflexión teológica, qué utilidad puede tener? Quizás no debemos intentar hacerlo directamente, sino que será más fácil hacerlo a través de un breve paso intermedio. Vayamos a ello.

— Hemos visto que la filosofía política y la filosofía jurídica se fundamentan en una antropología. Y no en una antropología concebida como un saber especializado más, como uno más entre los saberes autónomos (la «antropología cultural»). Hay, en efecto, muchos saberes especializados y autónomos; y podemos concebir la antropología cultural como uno más entre ellos. Necesitamos no una antropología cultural, sino una antropología concebida como una *apertura al todo*. Solo desde una apertura a la totalidad de lo real, y a la

⁴⁴ Como, por ejemplo, la de Henri de Lubac o la de Ratzinger en las obras que hemos citado más arriba.

totalidad en cuanto totalidad, podemos proceder con la tranquila confianza de que estamos «dentro de contexto». Este es precisamente el drama de muchos saberes altamente especializados: que en su especialización se olvidan del contexto, del fundamento, y por lo tanto construyen (o, mejor, pueden construir) castillos en el aire, pirámides invertidas ajenas a la realidad. Esta apertura a la totalidad de lo real y este enfocar las cuestiones importantes desde esa apertura (dentro de lo posible) es algo necesario y, al mismo tiempo, dolorosamente ausente en un mundo de saberes fragmentados y de existencias fragmentadas. Desarrollemos esto un poco más

— Si, de momento, captamos que la filosofía política y la filosofía jurídica requieren una apertura a la totalidad de lo real; y que cuanto más *apertura* y cuanto más *a la totalidad* sea, mejor; si nos damos cuenta de todo esto, decíamos, ya habremos dado ese primer paso. Esto quiere decir, entre otras cosas, lo siguiente: no se trata solo, y ya sería mucho, de ofrecer una reflexión sobre las «energías morales» que necesita una sociedad para convivir realmente de modo humano. Eso es mucho, y ya de por sí justificaría un tratado. Pero no es todo, porque no llega al fondo. Se trata, además de eso, de que necesitamos una filosofía jurídica y una filosofía política que estén dentro del contexto de una reflexión que intente, honesta y seriamente, abrirse a la totalidad de lo real. Y dentro de esta apertura a la totalidad de lo real, estará ese aporte de ideas y energías morales para la convivencia que resultan imprescindibles.

— Dicho esto, tenemos que dar ahora el segundo paso: ver qué aporta un enfoque teológico en todo esto. Para eso debemos decir dos cosas.

En primer lugar, en esa tarea de conocer al hombre, la razón no está aislada, sino que, por fortuna, piensa dentro de una herencia cultural, dentro de una historia. Sería imposible que cada uno constituyese el saber desde cero. Establecido esto, podemos añadir que también la sabiduría atesorada en las religiones forma parte de esa historia, de esa cultura. Es más, es quizás el componente de esa historia-cultura que más se abre al todo, a lo último. Por tanto, puede aportar mucho para esa ingente tarea, y sería una imprudencia desecharla sin más. Necesitará ser revisada, criticada, sometida a prueba, pero no excluida del diálogo público por principio, como se suele pensar hoy.

Para exponer el segundo y último aspecto, hemos de sintetizar antes un aspecto de la pretensión cristiana. Porque en la pretensión cristiana está la respuesta a la pregunta que hacíamos más arriba. La síntesis es esta: la fe *pretende ser verdad*, y pretende ser una *verdad significativa* para el hombre, una verdad, pues, que le orienta en todas las dimensiones de su vida. Ratzinger dice

que la fe es «lo que posibilita vivir como hombre»⁴⁵. En un ambiente intelectual en que tendemos a ver a Cristo como un episodio postizo, casi como un intruso, que no tiene nada que decirnos para nuestra vida real, es difícil, pero imprescindible, plantearse la pregunta sobre si eso es verdadero o falso.

Lo que ocurre es que esto nos plantea a su vez un grave problema: el problema de cómo se compadece esto con la libertad y con la autonomía de la razón. Si no respetamos esta libertad y esta autonomía no estamos dando un fundamento válido a la convivencia (y tampoco resultaría aceptable para la propia fe cristiana). La tentación es negar una cosa o la otra, pero se trata de armonizar las dos. Es decir, estamos en un peligroso viaje entre Scilla y Caribdis. A pesar de este peligro, hay que acometer la tarea. El resultado podrá no ser satisfactorio, pero quizás pueda contribuir para que, entre todos, encontremos caminos humanos que puedan ser recorridos.

⁴⁵ Cfr. RATZINGER, J. *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico* (trad. J. L. Villar), 11.ª ed., BAC, Salamanca 2005, p. 38.