

Tres paradigmas de la filosofía política

Prof. Dr. José Ricardo Pierpauli¹

Resumen

El presente artículo tiene por finalidad delinear, a partir de la lectura de la obra de Leo Strauss, tres grandes paradigmas de la Filosofía Política. Leo Strauss, inspirado en fuentes judaicas y árabes del medioevo, ha formulado un programa crítico del proyecto moderno y ha delimitado tres momentos significativos de la crisis de la modernidad (*The three waves of modernity*) Más allá de las reflexiones ofrecidas en dicho texto, la obra de Strauss permite delinear tres paradigmas para la Filosofía Política en su totalidad. La nota distintiva de tales paradigmas podría estar dada por la postulación de una clara *discontinuidad* entre Antigüedad y Edad Media por un lado, y Modernidad por el otro.

Palabras clave: Leo Strauss, Paradigmas, Filosofía Política, Antigüedad, Edad Media.

Resumen

This Article aims at outlining, departing Leo Strauss' word reading, Political Philosophy three great paradigms. Leo Strauss, inspired by Middle Ages Jew and Arabian Source, has formulated the modern project critical program and has demarcated Modernity crisis three meaningful moments (*The three waves of Modernity*) – beyond the presented reflections in the above-mentioned text, Strauss' work permits outlining three paradigms for Political Philosophy, in its – Political Philosophy's – totality. Such paradigms distinctive mark could be found up through an obvious discontinuity postulation between Antiquity and Middle Ages, on one hand, and Modernity, on the other one.

KEY WORD: Leo Strauss, Paradigms, Political Philosophy, Antiquity, Middle Ages, Modernity.

1 El punto de partida: el examen de la historia de la filosofía política como *proceso* y la delimitación de tres paradigmas para la filosofía política

Strauss no es tan solo un historiador de las ideas políticas. Sus estudios acerca de las teorías políticas del pasado le permiten entregarnos una importante clave hermenéutica que podría sintetizarse en los términos siguientes: El hombre moderno solo quiere estudiar

aquello que mejor sustenta sus propios puntos de vista pero, lamentablemente, en muy pocos casos está dispuesto a revisar esos puntos de vista a partir de las sugerencias que nacen de la lectura de los sabios autores de los libros antiguos. Si el hombre antiguo se caracterizaba por la contemplación del cosmos en la esperanza de descubrir sus leyes, las que no eran entendidas de otro modo que como la voluntad de la divinidad, el medieval, conocedor de la existencia real de un Dios único, Creador y Providente, rezaba antes de meditar acerca de cuestiones políticas. Otra es la actitud del hombre moderno posterior a Kant. Para el filósofo de Königsberg la naturaleza ya nada tenía que enseñarnos en términos normativos.

Mientras que el hombre medieval pedía a Dios la luz de su inteligencia para mejor comprender las leyes del Creador en la naturaleza creada, el hombre moderno sienta a Dios en el banquillo de los acusados, no sin antes haberlo querellado precisamente por habernos entregado una naturaleza sin significado propio. Luego, este hombre moderno ha destronado a Dios al pretender subsanar *Su error*, imponiendo a la naturaleza un orden y fines que emergen de la pura racionalidad humana. En otras palabras, mientras que el hombre medieval tenía a su Dios en el Cielo, el moderno lo tiene en la tierra. El Estado, como organización política, es un genuino producto de esta nueva actitud. El Leviatán de Hobbes, erigido en dios mortal y a la vez en príncipe, tiene rasgos en común con la egregia figura del impiadoso Trasímaco. A su vez, el rasgo en común que mantienen los antiguos con los medievales y modernos es el hecho de sustentar sus filosofías políticas en una idea determinada acerca de Dios.

Los tres paradigmas de la Filosofía Política nos permitirán dos cosas: La primera, retornar al pasado para comprender mejor el presente y, la segunda, comprender el significado de esos modelos teológicos antagónicos y su relación con la Filosofía en cuyo interior se inscribe la Filosofía Política. O el Estado, entendido genéricamente como orden político, es el ámbito donde conviven lo humano y lo divino como era el caso en la *polis* griega (En la perspectiva del primer paradigma), o es un orden estrictamente humano creado y gobernado teniendo en cuenta las Leyes del Creador (En la perspectiva del segundo paradigma) o, en última instancia, no es otra cosa que la tenta-

tiva de instaurar el Cielo en la Tierra, como lo pretende la modernidad. Siendo esta la esfera del tercer paradigma en la cual nació el Estado moderno, convendrá aproximarnos a las posiciones de N. Maquiavelo y de J. J. Rousseau². Se trata de dos posiciones que ofrecen una progresiva profundización del tercer paradigma de la Filosofía Política. El punto de vista desde el cual esas perspectivas serán analizados está constituida por la relación *ordo naturae, ordo politicus et ordo iudicis*.

2 Historia de la filosofía entendida como *proceso*

La delimitación de tres paradigmas de la Filosofía Política³ constituye el resultado inmediato de la lectura y comprensión de la Historia de la Filosofía Política en términos de *proceso*. Quisiera en este punto distinguir dos etapas dentro de la dinámica de este proceso. La primera de ellas es la de *proceso progresivo* y la segunda, resultado de la primera, como *transformación*. Examinar las ideas políticas propuestas por los filósofos bajo la perspectiva de un *proceso progresivo* nos permitirá evitar una lectura y comprensión estática de los períodos históricos. A fin de abordar, al menos tangencialmente, un asunto de actualidad científica, diré que a la luz de este punto de vista me propongo evitar el peligro del historicismo vale decir, la idea de que lo que ocurrió en el pasado no tiene vigencia en el presente y, por tanto, lo que hoy ocurre constituye una superación del pasado.

Las Filosofías Políticas nacen en el tiempo, pero toman distancia del mismo. Permanecen abiertas al tiempo por venir. Quiero decir con ello que siempre los filósofos del pasado podrán enseñarnos, si es que los dejamos hablar⁴. Pretendo evitar también la peligrosa actitud que consiste en cancelar rígidamente los períodos históricos dentro de los límites de su propio tiempo. La Filosofía Moderna, y he aquí nuevamente una cuestión de candente actualidad, no nace con el fin histórico del Medioevo. La modernidad como proyecto filosófico-político, fue gestándose en el interior de la Edad Media. En efecto, Alberto Magno había realizado la síntesis neo-platónica aristotélica durante la segunda mitad del siglo XIII, cuya ruptura, efectuada por algunos filósofos medievales fines del mismo siglo, constituye el punto

de partida para el nacimiento de las nuevas Filosofías Políticas a las que llamamos modernas.

El proceso tal como hasta aquí intenté explicarlo, puede a su vez entenderse como *recepción* y como *transformación* de las Filosofías Políticas. Alberto Magno recibió de modo progresivo las tesis filosófico-políticas de sus antecesores. Entre la especulación del *Doctor universalis* y la de sus antecesores puede constatarse que el proceso de *recepción* se especifica como *continuidad*. Por ahora solo diré al respecto que entiendo por continuidad el tratamiento de los mismos problemas y la resolución armónica de los nuevos problemas, respecto de las soluciones ofrecidas en el pasado. En cambio, si comparamos el proyecto filosófico político elaborado por Alberto con aquellos que surgieron en el ámbito de la posterior escisión de la síntesis neo platónica y aristotélica, podrá constatarse que las soluciones alcanzadas respecto de los mismos y de nuevos problemas, son de carácter *discontinuo*. Nació de este modo una nueva Filosofía Política. Un claro ejemplo nos lo ofrece la subordinación armónica que postula Tomás de Aquino del poder temporal respecto del espiritual. Marsilio de Papua y Guillermo de Ockham, quienes solo en parte se valieron de las mismas fuentes que el Aquinate, postularon la subordinación del poder espiritual al temporal, abriendo de este modo el camino hacia el totalitarismo contemporáneo⁵.

Platón recibió las doctrinas socráticas en sus diálogos, Aristóteles recibió y transformó las doctrinas platónicas en la Política, Agustín de Hiponá recibió por caso, las tesis de los platónicos y del estoicismo romano, transformándolas a tal punto que pudo ofrecernos aquello que era el talón de Aquiles del modelo platónico. En efecto, el Obispo de Hiponá trazó por primera vez una clara distinción entre el Cielo y la Tierra. Su categorización del *orden* constituye un buen ejemplo de lo dicho⁶. Con posterioridad Alberto Magno recibió y transformó las doctrinas políticas de sus antecesores a lo largo de su obra filosófica y teológica. En cambio autores como Marsilio de Papua, Guillermo de Ockham y Maquiavelo recibieron las obras políticas de sus antecesores de modo radicalmente diferente. Luego, la transformación operada sobre la base de esa recepción parcial y condicionada por la coyuntura política, debió ofrecer resultados diferentes. Se trata aquí

del proceso de discontinuidad al que me referí. Una vez más recurriré a la labor de Alberto Magno. En efecto, Alberto representa el eje en torno del cual se integran todas las doctrinas políticas y jurídicas precedentes. Su labor se proyecta hacia el interior de la obra de Tomás de Aquino de tal modo que la síntesis elaborada por el Aquinate resulta incomprensible sin la consideración de la labor integradora desarrollada previamente por su maestro.

Cuando Alberto explica la Política de Aristóteles a sus hermanos de orden, realiza en rigor tres operaciones. En primer lugar, recibe íntegra y fielmente aquello que, respecto de un determinado asunto, dijeron sus antecesores, en este caso Aristóteles. Recibir íntegramente no significa siempre recibir la totalidad del texto elaborado por el Filósofo. Se sabe por ejemplo, que la *Ética* a Nicómaco fue recibida en diversos momentos como *etica nova* y *etica vetus*. Recibir íntegramente la doctrina de Aristóteles significaba para Alberto en principio, dejar hablar al Filósofo, aclarando simplemente su pensamiento a la luz de las explicaciones ofrecidas por el mismo Aristóteles. Es el caso de los Comentarios por modo de *expositio*. Alberto supera la simple recepción cuando, en segundo lugar, intenta explicar cada concepto aristotélico a partir de tres fuentes a saber, las aclaraciones ofrecidas por el mismo Aristóteles en otros contextos más allá de su Política, las divergencias y coincidencias que, respecto de un mismo asunto, ofrecieron otros autores y, finalmente, el contraste respecto del Texto Sagrado.

Llegado a este nivel de desarrollo Alberto trasciende la labor de mera recepción para operar una auténtica transformación positiva del texto de Aristóteles. En efecto, la contextualización bíblica de la Política de Aristóteles condujo, antes que a una simple explicación terminológica, a una explícita inclusión de la Filosofía Política dentro de un marco más amplio, de carácter onto-teológico. Pudieron así obtenerse ideas nuevas, superadoras, si se las compara con las ideas originarias del Filósofo, pero sin embargo enteramente coherentes con la lógica interna de aquellas. Defino pues la *transformación positiva* de la Filosofía Política de Aristóteles como *aquel proceso de recepción integral de las tesis del Filósofo, que permitió obtener conclusiones superadoras que, si bien no fueron expresadas por su autor,*

tampoco pueden ser negadas en punto a la lógica interna de la misma argumentación aristotélica.

No estamos seguros que el proceso de recepción y de transformación hubiese experimentado la misma dinámica en los casos de autores tales como Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham y Nicolás Maquiavelo. Los dos primeros se acercaron al texto del Filósofo con una clara intencionalidad esto es, la de buscar bases teóricas que les permitiera argumentar en favor de la separación radical del poder temporal respecto del espiritual. Ambos autores, puede decirse, hicieron hablar al Filósofo. Maquiavelo por su parte, y en una línea aun más radical, buscó exitosamente subordinar la Religión y el Papado respecto del orden político instaurado por el nuevo Príncipe. Lo que resulta aquí altamente significativo es el hecho que todos los autores mencionados desde Alberto Magno hasta Maquiavelo, partieron del texto de Aristóteles, alcanzando resultados tan divergentes que aun hoy es posible, tal como la crítica histórica lo viene haciendo, trazar una nítida línea divisoria entre el proyecto filosófico-político antiguo y medieval de un lado y el moderno del otro. Se trata una vez más de la idea de discontinuidad que separa el horizonte del Medioevo respecto del Moderno.

Estamos seguros en cambio, que ni Marsilio, ni Ockham leyeron íntegramente la obra de Aristóteles como lo hicieron Alberto Magno y Tomás de Aquino. Estamos seguros que ni Marsilio, ni Ockham comentaron íntegramente la Política de Aristóteles. Defino pues como transformación negativa al *proceso de recepción parcial de las tesis del Filósofo, que permitió obtener conclusiones que, ni fueron previstas por su autor originario, ni serían aceptadas por el mismo, en punto a la lógica interna de su argumentación.* Un ejemplo elocuente nos lo ofrece en este caso el mismo Marsilio de Padua. Su obra-el *Defensor pacis*-pone de relieve la contribución filosófico política ofrecida por Aristóteles, anuncia que el mismo Aristóteles no podía imaginarse que el Papado vendría a constituirse en el factor de ruptura de la concordia política, pero acaba postulando, diferente que el Filósofo, el concepto de ley positiva como clave de su Filosofía Política. Una lectura superficial del libro V de la Ética a Nicómaco alcanzaría para constatar el rechazo de Aristóteles a la tesis de Marsilio.

La noción de proceso en términos de recepción y de transformación negativa y positiva, nos conduce ahora hasta el umbral del tratamiento sistemático de la Filosofía Política. Platón buscó la explicación de lo natural en el más allá. Aristóteles por su parte, buscó la explicación de lo natural en la misma naturaleza. Alberto Magno buscó la explicación de lo natural en lo natural como Aristóteles, pero, siguiendo a los platónicos, lo trascendió mediante la resolución última de lo real en el Supremo Bien. Marsilio de Papua y luego Maquiavelo, no alcanzaron a superar el nivel del mero acontecer político. Platón, Aristóteles, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Maquiavelo y más tarde Rousseau coincidieron en hacer derivar el orden político de una cierta comprensión acerca de lo natural. Alberto Magno y Tomás de Aquino, como antes Platón y Aristóteles, entendieron lo natural como *ordo* y, posteriormente, hicieron depender el *ordo naturae* de la trascendencia hasta leer en la naturaleza aquello que ahora podemos denominar una cierta *inteligibilidad de la praxis*. Los autores mencionados en último término hicieron derivar del *ordo naturae* y de la *lex naturae*, que lo articula desde su interior, un *ordo politicus* y un *ordo iuridicus* en plena armonía con el primero. Maquiavelo y Rousseau vieron en la naturaleza humana en particular un obstáculo a los fines de la erección del *ordo politicus*. Por este motivo apelaron, cada uno a su modo como veremos más adelante, a un *ordo iuridicus* estrictamente humano, a fin de corregir aquella naturaleza.

Resumidamente podemos decir que el hecho de hacer depender la naturaleza de un Dios trascendente y, por último, de comprender la naturaleza como *ordo naturae*, nos permite establecer un marcado antagonismo, o bien lo que habíamos llamado discontinuidad, respecto de la actitud asumida por los filósofos modernos. Si algo caracteriza en lo fundamental al proyecto moderno es la negativa en reconocer una cierta inteligibilidad de la praxis y de la naturaleza como tal. En cambio, desde las perspectivas de Alberto Magno y de Tomás de Aquino, la labor ordenadora y reguladora de la razón práctica frente al *ordo naturae* nos permite alcanzar un saber fundamental de orientación a los fines del *ordo politicus* y del *ordo iuridicus*. De este modo, cuando el hombre constituye ambos órdenes, el político y el jurídico, copia en cierto modo la operación divina

creadora, desde que, mediante su razón, proyecta, según las exigencias de las circunstancias, las líneas emergentes de aquella inteligibilidad de la praxis a la que bien puede entenderse a modo de aproximación, como Inteligibilidad Divina de la praxis.

3 El primer paradigma de la filosofía política: el modelo platónico

El mito de la caverna, pieza central no solo de la Filosofía Política sino también de la Filosofía de Platón, nos ofrece un esquema que sirve para describir los rasgos típicos del *primer paradigma* de la Filosofía Política. Aunque conocido, conviene evocar el escenario del mito.

En el fondo de la caverna se encuentran los hombres, atados a sus sillas, frente a un muro en el que, en virtud de sus ataduras, solo pueden percibir lo que sobre ese muro se proyecta. La caverna representa el mundo sublunar y, par los fines de la Filosofía Política, el lugar en que se desarrollan las cosas políticas⁷. Aquello que las personas perciben no son otra cosa más que representaciones de la realidad. Lo son pues, según Platón, se trata de sombras proyectadas sobre la pared por los efectos de una línea de luz originda en el fuego, al que Platón asemeja con el sol. En efecto, detrás de los hombres se erige una pared de estatura media. Detrás de dicha pared se encuentra un camino paralelo a la pared por el que circulan las cosas reales, a las que Platón designa con el nombre de *ideas*⁸. Las mismas proyectan sus sombras en virtud de la luz que parte del fuego situado inmediatamente detrás de las cosas y de los hombres reales y gracias a la estatura media de la pared. Vale decir, detrás de los hombres ubicados en el fondo, se encuentra en primer lugar, la pared de estatura media, inmediatamente detrás, la calle por la que circulan las cosas y los hombres reales.

Fuente de luminosidad y de toda realidad es el Bien supremo, ubicado fuera y en la trascendencia. De ese Bien no dependen simplemente las ideas, sino la idea más significativa a los fines del orden político, vale decir, la idea de Justicia Política. Si bien esa idea más alta-el Bien-posee para Platón un significado filosófico y teológico, la misma puede entenderse filosóficamente y a los fines de una reflexión

política, como el fundamento teológico y metafísico de lo justo por excelencia. En efecto, una cosa es buena en cuanto existe. Todas las cosas existentes deben su existencia al Bien que a su vez constituye el alfa y el omega de todo lo real⁹. Pero precisamente esa existencia real constituye la medida de lo justo. La realización de lo justo supone pues la contemplación de la naturaleza de cada cosa, o lo que es equivalente, la contemplación de la idea¹⁰.

Debe quedar claro ante todo el sentido de alguna de las alegorías del mito. Empleamos el fondo de la caverna para designar el lugar ocupado por la polis. El estar atado a las sillas alude a limitación, imposibilidad de percibir más allá de la inmediatez. No todos los hombres son capaces de emprender el camino platónico del ascenso dialéctico hacia la trascendencia. Platón entiende que debemos ir en busca de las ideas ubicadas a nuestras espaldas, pero para ello resulta necesario liberarnos de las ataduras e ir en busca de la trascendencia. Ahora bien, dado que en la medida en que iniciamos el ascenso, nos aproximamos a la luz, ocurre que nuestros ojos se muestran incapaces de percibirla tal cual es pues, necesitan de un período de acostumbramiento. Lo mismo ocurre si, ya acostumbrados a contemplar la luz, somos bruscamente llevados a volver la vista hacia el fondo de la caverna. En todo caso el hombre necesita acostumbrarse a tales cambios de perspectiva.

El auténtico filósofo debe ser capaz de superar las limitaciones primarias y urgentes a las que estamos sometidos en el fondo de la caverna. El auténtico filósofo debe resolver ante todo un problema político, si es que se propone garantizar las posibilidades de la Filosofía en la polis. Se trata de un problema político pues toda vez que el sabio regresa a la situación inicial, poseedor de los verdaderos conceptos, será confrontado, ya sea con quienes jamás imaginaron que la realidad fuese distinta a la que se representa a diario, ya sea con aquellos que tienen especial interés en que la verdad no sea conocida allí en el fondo de la caverna¹¹. El sabio emprende el camino dialéctico del ascenso, un camino que se encuentra trazado a lo largo de la línea de luz que viene desde ese más allá. El verdadero sabio, como lo es Platón, se decide por la vida filosófica, motivado por un problema de carácter político, pues comprueba que la representación de la Justicia Política

en el fondo de la caverna suele no coincidir con su idea o realidad¹². Platón mismo se decidió por la vida filosófica movido por una urgencia política a saber, cambiar el orden político que había sido capaz de condenar a su maestro Sócrates¹³. El ejemplo de Sócrates le mostró también a Platón que la Filosofía, desde su mismo nacimiento, mantiene un conflicto permanente con la sociedad y con el poder de turno. En efecto, el sabio sabe que en las actuales condiciones, vale decir, limitados como estamos a ver solo lo aparente, es imposible el hallazgo de lo verdadero. Por ello comienza dudando-como R. Descartes- de aquello que nos entregan los sentidos, pero acaba-distinto que Descartes-explicándolo todo *sub specie aeternitate*. Platón se apoya en un punto de vista situado en el más allá antes que en el cogito cartesiano, esto es, la idea de Bien y para nuestro caso, la de Justicia Política. También una Teoría acerca del Estado debe ser entendida ante todo como contemplación de la Justicia Política *par excellence*.

Platón nos sugiere el ascenso dialéctico. Se trata de un ascenso en busca del bien trascendente por medio del diálogo y no de una pura confrontación inmanente en la que termine por imponerse el más fuerte. La idea central que motiva el ascenso desde el punto de vista político es, como quedó dicho, la idea de Justicia Política. En la esfera de esa idea se yergue la comunidad política perfecta. Muy pocos han observado que la Justicia Política, ubicada en un nivel elevado del camino de ascenso dialéctico, implica también un retorno o descenso hacia el fondo de la caverna¹⁴. Dicho con otras palabras, quien posee ese alto ideal debe asumir la vida filosófico-política y, por tanto, está obligado a asumir dos actitudes. La primera de ellas, regresar y la segunda, intentar el reemplazo de las falsas opiniones acerca de política por conocimientos ciertos, vale decir, fundados en la Justicia Política y en el Bien más alto (Strauss). El sabio debe pues partir del conocimiento de las opiniones políticas vulgares, a fin de reemplazarlas por conocimientos científicos (Strauss) sabiendo que la cientificidad de tales conocimientos viene dada por la subordinación de la Política respecto de un saber superior (L. Strauss). Ese saber superior es en Platón de carácter filosófico solo hasta cierto punto, mas cuando la existencia de todo lo real depende del Bien¹⁵, el saber superior hacia el que todos los saberes se subordinan es la Teología Natural.

El regreso hacia el fondo de la caverna, que es regreso a la historicidad donde las cuestiones políticas se concretan, nos da claramente a entender dos cosas. La primera, que la idea pensada por Platón para el orden político es ante todo realizable y no meramente utópica¹⁶. Tal vez se descubra aquí una coincidencia con Aristóteles, pues también para el Filósofo como para su maestro Platón, la Política adquiere un carácter eminentemente práctico. La segunda cuestión, que la justificación última tanto de la Justicia Política como del orden político que en torno de la misma se erige, es de carácter teológico-político. Al parecer no hay aun en Platón aquello que, según E. Voegelin, solo tendría lugar en Agustín de Hiponá, a saber, la máxima diferenciación entre un orden sobrenatural perfectamente definido y el orden natural en cuyo interior se desarrolla la vida política.

En el relato platónico los dioses permanecen, aun cuando lejos de las opiniones vulgares, muy cerca de la polis. Tan cerca que la completa explicación de lo inmanente debería esperar la llegada de Aristóteles para encontrar su lugar. En efecto, Platón comienza a hablar del gran tema de su diálogo la República, el tema de la Justicia, luego que tuvo lugar una ceremonia religiosa. No debe olvidarse que los diálogos platónicos reúnen la importante característica de obedecer a la necesidad logográfica, vale decir, “a la necesidad que debería gobernar la escritura de discursos: cada parte de un discurso escrito debe ser necesaria para el todo; el lugar donde ocurre cada parte es el lugar donde es necesario que ocurra...”¹⁷. Sus ricas explicaciones acerca de ese tema se tornan rápidamente teológicas desde que el ideal de Justicia depende del Bien más alto. La idea de Justicia que Platón trabajosamente busca explicar a sus eventuales interlocutores tiene el único defecto de estar situada siempre más allá y no en las cosas mismas¹⁸.

Lo característico de este primer paradigma de la Filosofía Política está dado pues por la falta de una completa diferenciación entre Política y Teología. La Filosofía Política debía mirar más detenidamente la realidad perceptible para garantizar sus derechos frente a la Teología. Esa era la tarea reservada a Aristóteles. Dicho con otras palabras, la Filosofía Política de Platón no puede explicarse fuera de su cosmología ni de su perspectiva onto-teológica¹⁹. En cambio la

Política de Aristóteles si puede prescindir al menos provisoriamente de la Metafísica y de la Teología natural del Filósofo²⁰. Mientras que Platón inicia rápidamente el ascenso dialéctico en busca de lo real, Aristóteles prefiere más bien buscar lo real en el interior de las cosas mismas.

4 El segundo paradigma de la filosofía política: Aristóteles y la Política: su recepción y transformación positiva en las obras de Alberto Magno y de Tomás de Aquino

En efecto, el Filósofo nos ofrece, principalmente a lo largo de sus tres primeros libros de la Política, el punto de partida para definir los rasgos propios de nuestro segundo paradigma de la Filosofía Política. Aquí la Filosofía Política alcanzó, además de una última ordenación hacia la Teología Natural, una clara diferenciación respecto de la misma Teología. Podría decirse que mientras la síntesis platónica es de carácter teológico, la aristotélica es de carácter metafísico.

Esa Teología será sobrenatural recién luego de la labor de recepción y de transformación de las tesis de los filósofos antiguos operada por Alberto Magno y por Tomás de Aquino respectivamente. La recepción de las tesis platónicas y estoicas sería llevada a cabo por Agustín de Hiponá. Con el obispo de Hiponá pudimos obtener el primer resultado plausible en orden a configurar un segundo paradigma de la Filosofía Política, esto es el nivel de máxima diferenciación entre el orden político y el sobrenatural, sin que ello signifique como es el caso en Aristóteles, en Alberto Magno y en Tomás de Aquino, haber alcanzado al mismo tiempo una completa explicación de las cuestiones políticas valiéndonos tan solo de recursos estrictamente racionales.

El Filósofo no discrepa, tanto como se cree, de su maestro Platón. Mientras que Platón buscaba explicar lo múltiple a partir de lo Uno ubicado en el más allá, Aristóteles buscaba también la medida de lo múltiple en la trascendencia. La diferencia radica en que, siendo para ambos la *idea* lo real por excelencia, Platón orienta su búsqueda dudando de lo perceptible y ascendiendo hasta hallar la idea, Aristóteles en cambio, no duda del dato sensible, sino que lo considera así como la ventana de lo inteligible situado, no más allá, sino en el interior de la

cosa percibida por nuestros sentidos. En Platón la Filosofía queda trascendida por la Teología a partir de la misma insuficiencia de la Filosofía. En Aristóteles por su parte, es el cuidadoso examen de todo lo real, en la tradición árabe aristotélica diríamos la formación del intelecto adquirido, la que nos permite reconstruir el orden de lo existente en nuestra inteligencia. Mientras que Platón nos conduce hacia una visión mística de Dios, Aristóteles nos ofrece, en el límite superior de su sistema, un concepto racional acerca de Dios. En ambos casos se trata de la plenitud de la Filosofía y del sabio que la cultiva. Aquí también la Filosofía muestra una cierta insuficiencia desde que la primera causa, la perfección de todas las perfecciones acaba remitiéndonos al ente divino. El aporte positivo que Aristóteles nos legó consiste en la reconstrucción total del orden de la naturaleza mediante criterios estrictamente racionales. Esa es pues la característica principal de este segundo paradigma a saber, la clara delimitación y diferenciación entre Política y Teología. Si bien la Política queda finalmente ordenada a la Teología Natural, ha ganado ahora su propio lugar como Filosofía frente y dentro de la Teología.

Tanto la labor de recepción de la Política de Aristóteles emprendida por Alberto Magno como por su discípulo Tomás de Aquino nos permiten por un lado establecer una línea de continuidad en vistas de este segundo paradigma, como así también establecer un nuevo nacimiento de la Filosofía Política. Ese nuevo nacimiento consiste en que ahora la Filosofía Política no depende finalmente de la Teología Natural, sino de una Teología Sobrenatural cuyo objeto es un Dios trascendente que, con Su Voluntad, estableció definitivamente aquellos presupuestos indispensables para la formación de todo orden político a los que llamamos *ordo naturae* y *lex naturae*. Mas esos órdenes habrían otro capítulo de especial relevancia para la Filosofía Política esto es, el de la subordinación a la Metafísica antes que a la Teología Sobrenatural.

Alberto y Tomás hacen explícito aquello que Agustín de Hipóná había apenas insinuado. El obispo de Hipóná nos ofreció una admirable diferenciación del concepto de orden. Allí el orden político quedaba delimitado, en un primer intento, respecto del orden sobrenatural. Sin embargo Tomás de Aquino, y antes su maestro Alberto, habrían de retomar el tema relevante del orden para extraer del mismo valiosas

consecuencias epistemológicas en especial en vistas de una epistemología de la Política. El lugar en que mejor puede recogerse esa contribución es el prólogo del Aquinate a su Comentario a la Ética a Nicómaco.

Rasgo característico pues de este segundo paradigma es la delimitación de la Filosofía Política en el interior de un contexto onto-teológico. La Filosofía Política se subordina a la Metafísica pues el Bien Común Político al que reconoce como objeto, es ante todo un concepto análogo del Bien como concepto trascendental. Aquí, diferente que en Platón pero más cerca de Aristóteles, la síntesis operada es de carácter metafísica, no sin incluir elementos recibidos de la tradición platónica como es la idea de participación aludida indirectamente a través de la idea de analogía del Bien. En efecto, como queda dicho, el Bien Común Político es un tipo de bien *participado* del Bien por excelencia. De este modo la reflexión en torno del *ordo naturae* y del *ordo politicus* nos permite postular la idea compleja de orden de los órdenes. Ello significa de modo muy simplificado, que la Política es ante todo Filosofía, que su punto de partida y de llegada está sustentado por la Metafísica y finalmente que la última respuesta acerca del Bien y de la Justicia es de carácter teológico en el sentido sobrenatural. El filósofo político se vale de la simple razón para obrar el bien que está inscrito por Dios en el corazón de todos los hombre (San Pablo). Hay en este segundo paradigma, comparado con el primero, un nuevo nacimiento de la Filosofía Política en línea de *continuidad*. El pasaje de un paradigma hacia el subsiguiente indica *proceso* y ese proceso se define como *continuidad*. A su vez continuidad significa que los problemas de la Filosofía Política permanecieron los mismos, siendo sus soluciones diferentes por el hecho de haber sido extraídas desde las mismas potencialidades de tales conceptos. La Revelación Cristiana hizo posible comprender que las verdades enseñadas por los antiguos podían alcanzar aun una dimensión mayor. La crisis del proyecto filosófico-político moderno consiste precisamente en la determinación del proceso de recepción de las tesis de los antiguos y de los medievales en el sentido de “discontinuidad, pues la Filosofía Política moderna, si bien se basa en la Filosofía Política clásica, la transforma, y por tanto no se ocupa ya del tema en sus términos originarios”²¹.

5 El tercer paradigma de la filosofía política: el nuevo comienzo de la filosofía política en el modelo del *Príncipe*, de N. Maquiavelo

N. Maquiavelo es el auténtico fundador del proyecto filosófico-político moderno. Si bien nos interesa su contribución desde el punto de vista teológico-político para una Filosofía Política, antes de abordar esa importante cuestión, habrá necesidad de examinar la transformación operada por el Florentino en el marco de la relación *ordo naturae, ordo politicus et ordo iuridicus*. En efecto, Maquiavelo operó una honda transformación en relación con el pasado, desde dos puntos de vista. Ellos son el punto de vista teológico-político y el punto de vista ético-político. El punto de vista teológico político puede entenderse desde dos perspectivas a saber, o bien la Teología constituye el marco en cuyo interior se inscribe la Política, como es el caso en nuestro segundo paradigma de la Filosofía Política, o bien la Política constituye el gran ámbito en cuyo interior nace una nueva teología, naturalmente ya no trascendente, sino laica e inmanente. Este es el caso del tercer paradigma de la Filosofía Política, materializado en las figuras y en las obras de Maquiavelo, Hobbes, Rousseau y Nietzsche. Pero la postulación de un dios mortal como es el caso del Príncipe, del Leviatán, del Príncipe roussonianiano y del Super-hombre de Nietzsche, en reemplazo del Crucificado no es otra cosa que el resultado maduro de otra no menos significativa transformación. Antes que instrumentalizar la religión al servicio de la Política, Maquiavelo enfrentó al hombre con la naturaleza.

El hombre es perverso y la naturaleza díscola. La *fortuna* debe ser golpeada y dominada mediante el ejercicio de la *virtud*. La virtud es, para Maquiavelo, algo así como un impulso originario al servicio del poder. Es moral todo aquello que mejor sirve a los fines trazados por el Príncipe. La virtud no se ordena a la vida política buena, sino que su significado surge de la contingencia política y de la conveniencia del príncipe por dominarla. Examinemos pues más de cerca ambas transformaciones.

El punto de vista teológico-político de Maquiavelo salta a la vista para un atento lector de sus *Discursi*. Allí Maquiavelo, haciéndose

deudor de Marsilio de Padua, opera una clara subordinación de la Religión a la Política. Solo le interesa la religión en la medida en que es aceptada por la mayoría de los súbditos del poder político. Precisamente en virtud de ello la considera un factor de poder y por ese motivo aconseja cuidarla y venerarla²². En rigor Maquiavelo, como es ya un rasgo característico de la modernidad, ha desvinculado a Dios de Su Creación y en particular del orden político y del jurídico.

El desprecio del Florentino por el *ordo naturae* se comprende mejor que en sus declaraciones en favor de la religión del Estado efectuadas a lo largo de los *Discursi*, en su concepción antinómica entre orden natural y político expresada en el Príncipe. Es aquí donde puede comprenderse el carácter ideológico de la Filosofía Política de Maquiavelo. Una lectura moderna acerca del orden de la naturaleza constituye en Maquiavelo, la antesala de su nuevo ideal de virtud. A su vez esa idea como se dijo, más política que ética, nos permite acceder a la noción capital de Poder, la que, a partir de Maquiavelo, constituyó el problema central de la Filosofía Política hasta nuestros días.

Maquiavelo²³ supone, junto a Rousseau y Hobbes²⁴, que la naturaleza humana es perversa en cuanto busca solo el interés personal. El problema político central nace ante la urgente necesidad de dominar esa naturaleza perversa. Los principados pueden conseguirse de diversas maneras, pero en todo caso lo que caracteriza el temple del auténtico príncipe es su capacidad para encarar las más grandes empresas. Tales empresas se apoyan fundamentalmente en un cierto instinto originario que permite al príncipe dominar la contingencia y los casos fortuitos. No se trata del equilibrio al que alude la prudencia política arquitectónica aristotélica, sino de la capacidad de tornarse bestia y humano cuando ello es necesario. Entendemos por fortuna el acaso. Limitar el acaso mediante la virtud es el menester principal de todo buen príncipe.

De este modo la contingencia con sus abatares es ocasión de prueba para la virtud del príncipe. A su vez, sin la virtud el caso fortuito no podrá ser dominado. Virtud y Fortuna son conceptos complementarios. La virtud no es un concepto ético, sino político. En efecto, se trata de aquel impulso originario, instintivo que nos permite

obrar aquello que mejor conviene según el momento. Maquiavelo no espera de la naturaleza un saber de orientación. Para el Florentino la Política no consiste en la adaptación racional del orden natural según las exigencias emergentes de las circunstancias, sino en la capacidad técnica de ceñir la naturaleza humana dentro de los límites precisos establecidos por el príncipe. El *ordo naturae* es, por ello, antinómico respecto del *ordo politicus*. He aquí, a través de esta sutil pero notable transformación, uno de los rasgos característicos del proyecto filosófico-político de la modernidad. A este respecto Hobbes y Maquiavelo se sitúan en la misma perspectiva.

El poder político no emerge de un título moral a saber, la virtud política en el sentido de Platón y de Aristóteles. Tampoco encuentra su fundamento en un título intelectual como es la *auctoritas*. El poder político se apoya antes bien en el dominio que el príncipe ejerce sobre el caso fortuito, partiendo de un instinto tan originario como salvaje. Muchos han visto en Maquiavelo un aristotélico en cuanto el Florentino, acercándose más a Aristóteles que a Platón, subraya esa aptitud para detectar el momento propicio para tornar favorable una determinada circunstancia que se da a veces en forma fugaz e irreplicable en la contingencia. Sin embargo, se pasa por alto que el saber necesario para resolver el caso concreto en Política, no se sustenta para Maquiavelo en la Teoría griega, sino en el puro instinto del príncipe. Tan lejano es el paradigma maquiavélico respecto del aristotélico que sin una acabada comprensión de esa distancia no puede entenderse ni lo esencial del pensamiento político de Maquiavelo, ni el gradual pasaje desde nuestro segundo paradigma, el aristotélico, hacia el tercero.

La necesidad de Estado justifica aquello que para Platón y para Aristóteles sería siempre injustificable. En efecto, si para acceder o conservar el Poder debe cometerse aquel tipo de injusticia que es el delito, aun así entonces el delito queda plenamente justificado. Si Platón enseñaba en la República que el mal no debe cometerse a nadie, Maquiavelo postula el mal a fin de que el príncipe sea temido cuando ello mejor sirve para consolidar el poder. La injusticia y la crueldad son pues justas, no en vista de un concepto ético de validez universal, sino en virtud de la necesidad de Estado. En Maquiavelo la Ética nace de la Política y no a la inversa. Si unimos pues esta afirmación a las anterio-

res, podrá quedar en firme que la virtud moral se define de conformidad con el impulso emergente de aquel instinto salvaje originario que le permite a un hombre ser al mismo tiempo amado y temido por sus semejantes. De este modo el gran tema de la voluntad de poder (Nietzsche) parece anticiparse en Maquiavelo.

No resulta extraño que para conservar y/o acrecentar el poder Maquiavelo postule un orden político animado por un nuevo *ethos*. El *ethos* que Maquiavelo propone no es, una vez más, el resultado de una armónica unión entre Teoría y Praxis, sino el resultado de una elucubración estratégica al servicio de la técnica política. Si la tradición post-maquiavélica le ha atribuido al Florentino el axioma *el fin justifica los medios* esa afirmación bien encuentra su fundamento en el *ethos* maquiavélico.

El orden jurídico del que el poder estatal se vale, también está al servicio del poder antes que del Bien Común. El príncipe debe adoptar cuatro medidas indispensables, si es que pretende aumentar y/o consolidar su poder. Ellas son: 1-Liquidar inteligentemente todo lo anterior, 2-Cuidar prolijamente sus relaciones con la Iglesia, 3-Manipular la designación de los jueces para que mejor le sirvan y 4-Aumentar su poder toda vez que ello sea posible.

Si por ideología puede entenderse la fundamentación de un conjunto de ideas y tesis apoyadas en la pura decisión humana, entonces bien puede concluirse que la Teoría del Estado que, en Maquiavelo es Teoría del Poder, se apoya sobre presupuestos ideológicos. El príncipe de Maquiavelo igual que el Leviatán de Hobbes, no es otra cosa que la sustitución del Dios bíblico por otro demasiado humano. El carácter ideológico del proyecto filosófico-político de Maquiavelo puede traducirse en términos tanto teológicos como jurídicos. Teológicos en la medida en que el príncipe de Maquiavelo se sitúa por encima del Dios trascendente, la religión, sus ceremonias y la piedad deben cuidarse si y solo si favorecen al Poder Político. Maquiavelo aconseja no permitir un crecimiento más allá del poder estatal, de la Roma eterna cuya cabeza es el Papa.

El *ethos* ideológico de Maquiavelo se traduce en términos jurídicos en la medida en que el Florentino conviene con el impiadoso y salvaje Trasímaco, en que la Justicia se debe definir según la

conveniencia, no con la naturaleza, sino con los intereses del príncipe. Maquiavelo ha sustituido la Justicia Divina por la humana. Una completa teorización en favor del salvajismo humano como presupuesto del orden político tendrá su cabal expresión en la obra de J. J. Rousseau. Maquiavelo, antes que un filósofo político, fue un estratega que aconsejó al príncipe según dos perspectivas diferentes pero complementarias, ellas son la del *Príncipe* y la de los *Discursi*. En cambio, el ginebrino se propuso teorizar de un modo más sistemático, sin por ello estar exento de contradicciones, tanto en la perspectiva de la ruptura con el saber tradicional como en la perspectiva de una teología laica, implícita en la obra de Maquiavelo.

6 La explícita formulación de una teología laica e inmanente en el *Contrato Social*, de J. J. Rousseau

La relación *ordo naturae-ordo politicus et ordo iuridicus* puede, también en el caso de J. J. Rousseau, entregarnos valiosas conclusiones. En el ginebrino como en Tomás de Aquino, el enunciado de esos tres niveles de orden indica un orden de fundamentación. Es contemplando la naturaleza humana como podemos alcanzar una orientación a los fines de constituir el orden político y el jurídico. Rousseau interpreta la naturaleza humana en un sentido cabalmente moderno y por ello significativamente diferente al de autores tales como Alberto Magno y Tomás de Aquino.

Los maestros medievales comprenden la politicidad como un atributo natural del hombre. Uno de los rasgos que, además de aludir a la natural politicidad en el hombre, señala un cierto orden jerárquico previo entre ellos, es la diferente aptitud intelectual para gobernar sus propias acciones. La doctrina proviene del comentario que Aristóteles había formulado en torno de la relación entre los griegos y los bárbaros. Para el Filósofo era conveniente que los griegos, más aptos intelectualmente, gobernarán a los bárbaros. Para los dos doctores medievales, es bueno que exista un orden jerárquico natural, pues el mismo indica la necesidad y el sentido de la integración progresiva de la persona humana en los grupos sociales y políticos. En cambio para

Rousseau es malo que los hombres hayan sido encadenados, incluyéndolos en tales grupos coercitivamente, sin su libre aquiescencia y valiéndose para ello, a modo de justificación, de la doctrina aristotélica que los maestros medievales recibieron. “El hombre ha nacido libre y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas. El mismo que se considera amo, no deja de ser menos esclavo que los demás”²⁵. No hay pues para el ginebrino un orden jerárquico previo que sirva como orientación para la constitución de la comunidad política. Solo hay un estado natural en el que los impulsos primarios de los hombres son buenos.

El hombre, desde la perspectiva aristotélica de la que son deudores Alberto Magno y Tomás de Aquino, puede integrarse naturalmente en la comunidad política. La politicidad le es connatural. En la perspectiva de ambos la relación *ordo naturae et ordo politicus* es armónica. Para Rousseau en cambio la naturaleza solo dotó al hombre de impulsos primarios buenos en sí mismos, pero no suficientemente adecuados para la condición política. El orden social y político es un derecho fundado en la convención y no natural²⁶. Libertad e inclusión coactiva en el orden social y político representan los términos antagónicos que están en la base del pensamiento roussoniano. En la perspectiva del segundo paradigma de la Filosofía Política la libertad humana se perfecciona en virtud de la inclusión del hombre en el orden político. También para Rousseau. No obstante la diferencia es significativa. Mientras que Tomás de Aquino parte del presupuesto que la desigualdad natural entre los hombres es un signo de la Ley Divina y, al mismo tiempo, el fundamento del sentido comunitario de la existencia humana, Rousseau entiende que la naturaleza ha hecho a los hombres libres, por tanto su inclusión en los grupos sociales debe ser el resultado de la libre determinación. El orden social y político en el que los hombres se asocian no constituye una determinación del orden de la naturaleza, sino una libre creación humana. Aquí la libertad no se perfecciona en el orden, sino que es el fundamento del orden, pero lo es en un sentido radical. Mientras que en los autores medievales la razón humana crea el orden político contemplando el orden de la naturaleza y en particular la del hombre tal como fue creado por Dios, en el caso de Rousseau la razón humana crea el orden político y el

jurídico contemplando un orden natural diferente del que Dios ha creado. El hombre roussoniano es bueno por naturaleza y solo obraría el bien, sino fuera que recibió el saber tradicional envuelto en sutilezas metafísicas, mediante la educación el arte y las ciencias. La libertad humana en estado primitivo constituye para el ginebrino el centro de referencia hacia el que el hombre debe retornar. “Que grande y hermoso espectáculo ver al hombre salir de la nada por sus propios esfuerzos; disipar por medio de las luces de la razón, las tinieblas en las cuales la naturaleza lo tenía envuelto . . . reencontrarse en sí mismo para estudiar y conocer su naturaleza, sus deberes y su fin”²⁷. Para Alberto Magno y para Tomás de Aquino por su parte, la libertad humana en estado primitivo, así como Dios la ha instituido, es también capaz de obrar mal, a pesar de su tendencia natural hacia el bien. Por ello la educación a través del arte y las ciencias es enteramente indispensable. Objeto del arte y de la ciencia es de algún modo transferir al interior de la inteligencia humana el orden de la Creación, a fin de que el mismo sirva como paradigma de sus operaciones voluntarias.

Si consideramos pues la naturaleza tal como fue creada por Dios y no como Rousseau la entiende, entonces la relación *ordo naturae et ordo politicus* es, en el ginebrino, antagónica. Rousseau sabe que la armonización del orden natural respecto del político y del jurídico, tal como la entendían los autores mencionados, envuelve a la Política en la Metafísica y en la Teología Sobrenatural. Por este motivo hemos incluido a Rousseau dentro del tercer paradigma de la Filosofía Política. Precisamente su propósito explícito consiste en alcanzar la autonomía radical de la Política respecto de esas disciplinas. Rousseau es en esto sin duda un continuador de N. Maquiavelo, para quien también la naturaleza resulta antagónica respecto de la Política. Dice Rousseau: “No se trata en absoluto en este discurso, de esas sutilezas metafísicas que han invadido todos los campos de la literatura... sino de una de esas verdades que tienden a hacer la felicidad del género humano”²⁸. De este modo el propósito de Rousseau es retrotraer al hombre a un estado de naturaleza puramente imaginario. Ello implica borrar de su horizonte cultural todo rastro del saber tradicional en el sentido de Tomás de Aquino. Las artes y las ciencias de las que Rousseau pretende liberar al hombre son las artes y las ciencias fundadas en el modelo de la *analogia entes*.

La famosa frase de Rousseau y que por otra parte le ha valido la condena de la Iglesia Católica²⁹, a saber, que los impulsos originarios de los hombres son buenos en sí mismos, resulta a veces contradictoria en la argumentación del ginebrino. Por una parte sostiene, como surge del texto más arriba transcrito, que la naturaleza envolvió al hombre en la oscuridad, pero por otra afirma que el hombre es bueno por naturaleza. Hay en la base de esa ambigüedad dos conceptos diferentes acerca de la naturaleza humana. Ya lo hemos señalado. Uno es el concepto de naturaleza humana que predominaba en el medioevo y otro es el moderno del que Rousseau es deudor fiel. Es mala la naturaleza como fue creada por Dios, pero es buena aquella interpretada según los cánones de la modernidad.

El hombre es naturalmente político pero no solamente eso, en la perspectiva del primero y del segundo paradigma de la Filosofía Política el hombre es político porque es antes racional y por ser racional su orientación finalísima se ordena hacia la Eternidad. El hombre es tan naturalmente político como racional y religioso. El hombre está ordenado hacia la Eternidad y por ello su politicidad es apenas derivada de esa orientación. Rousseau en cambio se propone volver la atención del hombre hacia la pura inmanencia. Le interesa la politicidad como radicalmente autónoma de la Teología. La felicidad humana es, por un lado, política y, por el otro, contrapuesta a la felicidad en el más allá.

La libertad de Rousseau encuentra su plenitud antes que en la verdad, en el nuevo *habitat* que crea el hombre mediante la mágica fórmula de constitución de la llamada Voluntad general. La libertad en que piensa el ginebrino es tan solo política y puede expresarse como libertad de auto preservación en su cruda materialidad. Para ello postula un orden político que le permita *encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental cuya solución da el Contrato Social*³⁰ En el estado de naturaleza existen obstáculos para la constitución del orden político. En efecto, sostiene Rousseau que existe una tensión entre la voluntad individual y la general. “La transición

del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad de que antes carecían”³¹ (El orden político que en virtud del contrato se crea ofrece al hombre un ethos determinado).

Mientras que la voluntad individual tiende al interés particular, la general tiende hacia el Bien Común. La voluntad individual procura siempre las propias preferencias y permanece de algún modo sujeta al instinto y por tanto, en estado de esclavitud. En cambio, la general otorga la igualdad y la auténtica libertad política. “*La voluntad general es siempre recta y tiende constantemente a la utilidad pública*”³². Esta voluntad general, tan abstracta como el espíritu absoluto de Hegel, se alcanza mediante un procedimiento imaginario. Dice Rousseau: “Si, cuando el pueblo, suficientemente informado, delibera, los ciudadanos pudiesen permanecer incomunicados, del gran número de pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general y la deliberación sería buena”³³. Dos caminos conducen a la prodigiosa formación de esta voluntad general. Uno de ellos es teórico y se recibe por medio de una nueva educación y el otro es práctico y se obtiene mediante, en primer lugar, la libre sujeción a la voluntad general y a su ethos emergente y, en segundo lugar, mediante la instauración de un orden coactivo, el jurídico, que garantice el acatamiento de las normas contractuales derivadas de aquella voluntad general.

Vayamos por parte. En primer lugar me ocuparé del camino teórico y de la nueva educación roussoniana. El *Emilio* de Rousseau, datado en 1762, esto es contemporáneo del Contrato, constituye una obra en la que las ideas del Contrato se prolongan. Más aun, la pedagogía del Emilio constituye una propedéutica del hombre político esbozado en el Contrato Social. Según Leo Strauss, una obra anterior, el *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*, de 1749, nos permite comprender el verdadero sustento filosófico del Contrato. Esta breve obra nos permitirá también comprender los lazos que unen la argumentación del *Emilio* con la del *Contrato Social*. En efecto, Rousseau parece proceder en tres etapas. La primera de ellas, reducir al hombre a su estado primitivo de ignorancia respecto del saber transmitido por la tradición principalmente griega y medieval. Ello implica un cuestionamiento del saber tradicional. La segunda, reeducarlo de

conformidad con las pautas impartidas en el mismo *Emilio* y la tercera y última etapa, ofrecerle el nuevo credo político que emerge del orden político creado a partir de la constitución de la *voluntad general*. Ello implica, en el lenguaje roussoniano, operar la transferencia del yo *ilustrado ex novo* hacia la voluntad general.

El camino práctico. En efecto, una vez transferido el yo ilustrado al todo, nace la *voluntad general*, la que una vez puesta en ejercicio recibe el nombre de *soberanía*. En el interior del orden político constituido en torno de la voluntad genral, decíamos, recibe el hombre la calificación moral de sus acciones. Esto es, con otras palabras, recibe un ethos nuevo. Allí, en el interior de ese nuevo útero es que el hombre adquiere la condición de ciudadano. Aquí el hombre es tan libre que aun puede ser obligado a ser libre. Muy sutilmente el hombre libre que ingresó al orden político se torna esclavo, ya no de la naturaleza creada por Dios, sino del hombre constituido en príncipe. Aquí posee no tan solo un nuevo *ethos*, el de la libertad, sino un nuevo credo según apuntábamos. Dice Rousseau al respecto:

Existe una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos deben ser fijados por el soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel. Sin poder obligar a nadie a creer en ellos, puede expulsar del Estado a quien quiera que no los admita o acepte. . . . Si alguno después de haber reconocido públicamente estos dogmas, se conduce como si no los creyese, castíguesele con la muerte: ha cometido el mayor de los crímenes, ha mentido delante de las leyes. Los dogmas de la religión civil deben ser sencillos en número reducido, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de la Divinidad poderosa, inteligente y bienhechora, previsora y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes: he allí los dogmas positivos³⁴.

El credo roussoniano permite ver con meridiana claridad el matiz totalitario de su sistema. Se ha pretendido sostener que las reflexiones teológicas del ginebrino tienen poco que ver con la lógica interna del Contrato Social. Por mi parte creo que las mismas constituyen la justificación última de aquel. Todas las directivas pertenecientes al Derecho Penal que aparecen en el texto del Contrato Social están claramente ligadas al carácter religioso que acabamos de leer en el texto de Rousseau. Dice Rousseau:

...todo malhechor, atacando el derecho social, conviértese por sus delitos en rebelde y traidor a la patria; cesa de ser miembro de ella al violar sus leyes y le hace la guerra. La conservación del Estado es entonces incompatible con la suya; es preciso que uno de los dos perezca, y al aplicarle la pena de muerte al criminal, es más como a enemigo que como a ciudadano....Ahora bien, reconocido como tal, debe ser suprimido por medio del destierro como infractor del pacto, o con la muerte como enemigo público, porque tal enemigo no es una persona moral, sino un hombre, y en ese caso el derecho de la guerra establece matar al vencido³⁵.

La pertinencia temática de los dos pasajes sucesivamente transcritos no deja lugar a dudas. Rousseau sustenta el orden político en abierto antagonismo con el orden de la naturaleza creada por Dios. Lo sustenta en definitiva en una creación humana de un dios también humano, *el nuevo príncipe*. El hombre ha dejado de ser esclavo de Dios para constituirse en esclavo del hombre. Si con todo alguien osare permanecer fiel al Dios bíblico, cabe para tal la muy clara advertencia del ginebrino: “Pero el que ose decir: Fuera de la Iglesia no hay salvación, debe ser arrojado del Estado, amenos que el Estado sea la Iglesia y el Príncipe el Pontífice”³⁶. Con esta advertencia Rousseau se sitúa en el contexto de la vieja controversia del medioevo entre el papado y el Imperio. Rousseau como antes Maquiavelo y Marsilio de Padua, reconocen en la Iglesia Católica y en el Pontífice Romano a los auténticos enemigos del nuevo orden político. Lo dicho confirma la

presunción de Leo Strauss a saber, que el ginebrino era plenamente consciente de su propósito de ruptura con un orden anterior. Su propuesta es ideológica desde que, a partir del interior de una concepción política, radicalmente autónoma de la Filosofía, genera una nueva teología, apoyada tan solo en la coacción y en la voluntad del príncipe. De este modo el ginebrino nos ofrece una variación de un viejo tema, aquel enunciado por N. Maquiavelo y por Th. Hobbes. Más tarde F. Nietzsche retomarí­a la cuestión teológico-política que sirve como marco para la Filosofía Política moderna.

Consideraciones finales

Strauss nos ofreció no tan solo una rehabilitación de la Filosofía Política antigua y medieval sino principalmente la posibilidad de ampliar nuestro horizonte comprensivo. En efecto, la idea de historia de la Filosofía como proceso subdividido en proceso de recepción y de transformación, unido a la idea de discontinuidad entre antigüedad y medioevo por una parte y modernidad por la otra, nos permitió examinar las limitaciones del proyecto filosófico político de la modernidad y tal vez lo que es aun más relevante a saber, qué puede aportarnos la relectura de los libros antiguos, en este caso, de aquellos textos filosófico-políticos que nos ofrecieron los antiguos y los medievales. Leer los textos filosófico-políticos de los autores medievales sin el prejuicio anti-teológico es tal vez la clave que nos permitiría evitar el peligro de abandonar la Filosofía Política en el ámbito de la pura ideología.

Notas

- ¹ Investigador Independiente del CONICET e Professor na Universidad del Salvador alem da Universidade Católica de Santa Fé - Argentina.
- ² Cfr. STRAUSS L. The three waves of modernit. In: GILDIN H. **An introduction to political philosophy**. Ten essays by Leo Strauss, Detroit: [s.n], 1989, p. 81-98 ; PIERPAULI J. R. **Leo Strauss y la filosofía política**. Buenos Aires: [sn.], 2007, p. 95 *et seq.*
- ³ Debo subrayar que la lectura del texto de Leo Strauss me servido como impor-

- tante sugestión, a fin de delimitar los tres paradigmas de la Filosofía Política. Coincido con Strauss en destacar el carácter ideológico del proyecto filosófico-político moderno y también en la necesidad de alcanzar el nivel de reflexión teológico-político. Me pertenece en cambio la definitiva orientación teológico-política que subyace en el presente estudio.
- ⁴ He aquí una clave importante que Strauss nos ha entregado.
- ⁵ Cfr. SOUSA, J. Galvão de. **O totalitarismo nas origens da moderna Teoria do Estado: um estudo sobre o Defensor Pacis de Marsilio de Pádua**. São Paulo: [s.n.], 1972, p. 195 *et seq.*
- ⁶ Cfr. AGUSTIN de Hipona. **La città di Dio**. Roma: [s.n.]. 1989, Tomo XIX-13, p. 51
- ⁷ Cfr. PLATON. **República**, 485 b, 486 a-b, 496 c 6, 499 c, 501 d, 517 c 7-9, 519 c, 539 e.
- ⁸ Estas ideas adquieren para Platón el auténtico significado de la realidad y por ello sirven como regla y medida de nuestras representaciones sensibles.
- ⁹ Cfr. PLATON, **República**, 517 c 1-5
- ¹⁰ Cfr. *Ibid.*, 540 a 9
- ¹¹ Cfr. STRAUSS L., **The city and the man**. Chicago-London: [sn.], 1989, p. 123
- ¹² Cfr. PLATON, **República**, 517 d4 y sgts.
- ¹³ Cfr. STRAUSS, 1989, p. 62
- ¹⁴ Cfr. PLATON, **República**, 540 a 9
- ¹⁵ Cfr. *Ibid.*, 516 b c y 517 c 2
- ¹⁶ Cfr. STRAUSS, 1989, p. 120 *et seq.*
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 53
- ¹⁸ Dike es una diosa. **República**, 563 b 3. STRAUSS, 1989, p. 120
- ¹⁹ Cfr. STRAUSS, 1989, p. 50 ; SEIDL H. **Metafisica e realismo**: dibattito su critiche moderne alla metafisica tradizionale e al suo realismo. Citt´del Vaticano: [s.n.], 2007, p. 23
- ²⁰ Cfr. STRAUSS, 1989, p. 29
- ²¹ STRAUSS, 1989, p. 1-2.
- ²² Cfr. MACHIAVELLI N. Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio. *In*: **Machiavelli tutte le opera**. Firenze: [s.n.], 1989, p. 79-80.
- ²³ Cfr. *Ibid.*, p. 38
- ²⁴ Cfr. VOEGELIN E. The new science of politics. *In*: **The collected Works of Eric Voegelin**, Por M. Henningsen. Columbia-London: [s.n.], 1999, v. 5, p. 236-237.
- ²⁵ Cfr. ROUSSEAU Jen Jacques. **Du contrat social**. Paris: Ed. Flammarion, 2001, p. 46.
- ²⁶ Cfr. *Ibid.*
- ²⁷ ROUSSEAU Jean Jacques. **Discours sur les sciences et les arts**. París: [s.n.], 2004, p. 27.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 24

- ²⁹ En efecto Rousseau fue condenado por contradecir la doctrina del pecado original
- ³⁰ ROUSSEAU, 2001, p. 56
- ³¹ *Ibid.*, p. 60
- ³² *Ibid.*, p. 68
- ³³ *Ibid.*, p. 69
- ³⁴ *Ibid.*, p. 178
- ³⁵ *Ibid.*, p. 74-75
- ³⁶ *Ibid.*, p. 179

Referencias

AGUSTIN de Hipona. **La città di Dio**. Roma: {s.n.}. 1989, Tomo XIX-13.

MACHIAVELLI N. Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio. *In: Machiavelli tutte le opera*. Firenze: [s.n.], 1989.

PIERPAULI J. R. **Leo Strauss y la filosofía política**. Buenos Aires: [sn.], 2007

ROUSSEAU Jen Jacques. **Du contrat social**. Paris: Ed. Flamarion, 2001.

_____. **Discours sur les sciences et les arts**. París: [s.n.], 2004.

SEIDL H. **Metafísica e realismo**: dibattito su critiche moderne alla metafísica tradicional e al suo realismo. Citt' del Vaticano: [s.n.], 2007.

SOUSA, J. Galvão de. **O totalitarismo nas origens da moderna Teoria do Estado: um estudo sobre o Defensor Pacis de Marsilio de Pádua**. São Paulo: [s.n.], 1972.

STRAUSS L., **The city and the man**. Chicago-London: [sn.], 1989.

_____. The three waves of modernit. *In: GILDIN H. An introduction to political philosophy*. Ten essays by Leo Strauss, Detroit: [s.n], 1989.

VOEGELIN E. The new science of politics. *In: The collected Works of Eric Voegelin.* Ed. Por M. Henningsen. Columbia-London: [s.n.], 1999. v. 5.

Endereço para contato:

Juramento 4955

CP 1431 Ciudad Autónoma de Buenos Aires - Argentina

e-mail: josecardopierpauli@yahoo.com.ar

