

# REFLEXIONES SOBRE LA DEMOCRACIA<sup>1</sup>

## Primera Parte

Fernando Moreno Valencia  
Profesor  
Universidad Gabriela Mistral

A su Eminencia Reverendísima, Cardenal Joseph Ratzinger.

### I. CONSIDERACIONES GENERALES

Desde perspectivas diversas (aunque no opuestas), Pablo VI y Raymond Aron (antes), constataban la doble aspiración a la igualdad y a la participación en la base de la contemporánea (o aún moderna) tendencia a la democracia<sup>2</sup>. En cuanto esta tendencia apunta a una cierta forma (precisa o difusa) de sociedad -a "un tipo de sociedad democrática" (Pablo VI)-, se plantea aquí lo que, en términos generales, afirmaba Santo Tomás de Aquino: "No sabremos cuál es la mejor forma de sociedad, si no sabremos (primero) cuál es la mejor forma de vida para el hombre"<sup>3</sup>. Virtualmente, encontramos en este juicio una segunda afirmación del Aquinate, la que constituye como una hipoteca y la norma próxima de toda buena sociedad: "La sociedad es para los hombres, y no el hombre para la sociedad"<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Nuestra reflexión (filosófica) se basa en la historia -"maestra de vida", dice Cicerón (*De Oratore*, II.)- en los datos de las experiencias recientes (especialmente del mundo latino), en las doctrinas clásicas concernientes a la democracia, y en algunos planteamientos contemporáneos de Pío XII, de Juan Pablo II y Jacques Maritain, en especial. Santo Tomás de Aquino es, también aquí nuestro patrón.

<sup>2</sup> Pablo VI, *Octogesima Adveniens*, 24; R. Aron, *Progress and Desillusion*. Gr. Br. Penguin Books, 1968.

<sup>3</sup> *Ethicorum*, I, 10.

<sup>4</sup> Este juicio fue retomado por Pío XI en su encíclica contra el marxismo:

Así, la doble "aspiración" a la que hemos aludido, viene naturalmente a situarse entre un presupuesto antropológico y un fin social dependiente de ese presupuesto, o, más bien, al "servicio" de las exigencias que aquél enuncia. Estas exigencias antropológicas son las de la *persona* (centro de libertad, cuya "raíz" es el espíritu)<sup>5</sup>, que aspira socialmente a realizar *in commune* la buena vida; buena vida que es la del pueblo, porque es primero la de la persona y que se realiza en cada uno de sus miembros de aquél<sup>6</sup>.

De este modo, la aspiración a la igualdad y a la participación se lleva a cabo en lo que constituye el fin propio de la buena sociedad, es decir, "al mismo tiempo" en la libertad y la justicia<sup>7</sup>. Más aún, ella no se "justifica", ni tiene su *sentido* sino en *dependencia* de ese fin, en cuanto éste está primero inscrito en el ser mismo del hombre, en la *razón* que lo constituye (Aristóteles), y en la libertad que, a partir de su razón, es ya en él una radical capacidad de elección entre alternativas (libre albedrío).

Esta perspectiva supone, sin contradicción, que el hombre libre (por naturaleza) debe llegar a ser social e históricamente libre; debe llegar a "ser lo que es" (Pindaro), a "ser más"<sup>8</sup>. "El hombre conquista su personalidad, así como conquista su libertad"<sup>9</sup>. Una tal conquista es lo que se expresa en el desarrollo

---

*Societas Homini non homo societati existat. Divini Redemptoris* (1931) N° 29. Véase también, del mismo Santo Tomás, su comentario de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (*Ethicorum*).

<sup>5</sup> Jacques Maritain, *La persona y el bien común*. Buenos Aires, Desclee De Brouwer, sin fecha de edición, p. 44.

<sup>6</sup> Ver, Jacques Maritain, *L'homme et l'Etat*. París, P.U.F. 1965, p. 11.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 54. "La causa del bien y de la libertad de un pueblo, y la causa de la justicia política están substancialmente ligadas". Del mismo autor, *Christianisme et Démocratie*. París, Hartmann, 1947, pp. 49 y 50.

<sup>8</sup> Como se sabe, Juan Pablo II toma la expresión de Gabriel Marcel (*Etre et Avoir*) -y no de Marx, como algunos han pretendido, por ignorancia o ideología- pero otorgándole un sentido (y una profundidad) que va desde luego más allá del ámbito existencialista en el que el filósofo francés la enuncia. De Juan Pablo II, véase, por ejemplo, *Familiaris Consortio* (1981), N° 37, y el Discurso a la UNESCO, del 2 de junio de 1980.

<sup>9</sup> J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*. París, Hartmann, 1945, Cap. I. Sabemos de las dificultades en el ejercicio de la libertad, en los países que se han recién liberado del yugo totalitario. Ver, por ejemplo, Vaclav Havel, *La política no es deshonesto*. En, "El Mercurio" (Artes y Letras), 26 de abril de 1992, p. 6, en particular.

de las libertades (Arón), o en la misma libertad de desarrollo (del hombre) (J. Maritain). La "participación", que es socialmente participación en el *bien común* (no en cualquier cosa; y desde luego no en una especie de *mal común*), es en definitiva, la del hombre libre que ejerce y realiza concretamente su libertad en los diversos y complementarios ámbitos en los que su existencia o su vida se desenvuelven. Entre estos ámbitos, como los antiguos y clásicos griegos (muy especialmente Aristóteles<sup>10</sup>) lo vieron con tanta profundidad, la educación y la economía, por constituir instancias (y la *conditio sine qua non*) del desarrollo humano *integral*<sup>11</sup>, son también como los pilares de la *buena sociedad*. Más precisamente, la educación opera allí *intelectual, moral y causativamente* en relación al hombre (porque conforma y capacita al "agente", y al ciudadano, gobernante y gobernado), y a la sociedad (que depende *radicalmente* del hombre), mientras la economía lo hace *condicional o dispositivamente* en relación al hombre, y *material causativamente* en relación a la sociedad.

De ahí, que la frecuente reducción política que nivela sectorialmente, y más allá de lo funcionalmente necesario, la educación y la economía con las otras actividades o "políticas" del "quehacer" público y privado, arriesga (por decir lo menos) ofuscar la prudente y justa percepción de la importancia que tienen aquéllas (la educación y la economía) para la buena sociedad. En este plano, socialmente se juega todo, de alguna manera; es decir, la posibilidad para los hombres de llegar a "ser más"<sup>12</sup>; de participar en el bien (común) para realizar solidariamente su propio bien; de situarse en la vía de su "desarrollo integral", para decirlo con Pablo VI y Lebrez,<sup>13</sup> es decir, del desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Véase, *La Política*.

<sup>11</sup> Aunque la expresión no es de los griegos, sí la exigencia (y una cierta adivinación) está ya en ellos, sobre todo en Aristóteles. Ver, mi capítulo en el libro común (A. de la Barra, J. Rodríguez y F. Moreno). *Calidad de vida* (Santiago. ICHEH, pp. 89 - 175). La expresión "humanismo integral" es de Jacques Maritain (1933).

<sup>12</sup> En la expresión frecuente en Juan Pablo II. Aquí -al revés de lo que ocurre en Marx- el ser no excluye el tener: lo proporciona y regula instrumentalmente.

<sup>13</sup> En el que el desarrollo de cada uno pasa por el de cada otro; no me desarrollo solo (al revés, esto lleva, en el vicio del egoísmo, a un sub-desarrollo antropológico); me desarrollo con los otros. A tal punto el hombre es radical y naturalmente social ("*naturaliter homo est animale sociale*"). Santo Tomás de Aquino. *Ethicorum*, I, 1, 4). De Pablo VI, ver, *Populorum Progressio*, N° 14; de Louis Joseph

Es en el marco de esta exigencia fundamental, y supuesta "la común naturaleza humana", o el hecho de que los hombres participan de la misma naturaleza, o son entitativamente iguales, donde se plantea luego la exigencia *social* de igualdad. No se llega a determinar en propiedad esta última, si no se asume en el origen la natural igualdad de los hombres<sup>14</sup>. No basta, sin embargo, con ésta para la justa determinación de aquella igualdad, como tácitamente lo asumía el liberalismo clásico<sup>15</sup>. La igualdad social se establece necesariamente en la aplicación de la justicia, y sobre todo (pero no únicamente) de aquella forma de justicia que, por estar esencialmente ligada al bien común, y a la ley que ordena la sociedad (justicia legal o general), regula todas las expresiones particulares de la misma justicia<sup>16</sup>, y asegura así la *proporción* que lleva a dar a cada cual lo suyo, *lo que le corresponde*. En este sentido, el igualitarismo utópico, y el igualitarismo marxista (que en vez de "superar científicamente" la utopía, como pretende, la agudiza)<sup>17</sup>, mitifican la natural aspiración a la igualdad, al separarla de la libertad y de la misma justicia (la que para Marx es "moral burguesa", o "la idea fija del señor Proudhon")<sup>18</sup>, o al deducirla directamente de una cierta idea de "naturaleza" humana (aun si la justicia sea, por otro lado, abundantemente invocada)<sup>19</sup>.

---

Lebret, *Dynamique concrète du développement*. París, Economie et Humanisme, Les Editions Ouvrières, 1961, p. 28.

<sup>14</sup> Más aún cuando se refuerza esta verdad de razón con el dato y principio de fe, que nos revela la unidad de origen (*Génesis*, I, 26 - 30); la unidad de filiación (*San Juan*. Prólogo del Evangelio), y la unidad de "destino", que San Agustín resume en un breve juicio: "Nos has hecho, Señor, para Ti...". *Confesiones*, I.

<sup>15</sup> En, Adam Smith, por ejemplo. Ver, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776).

<sup>16</sup> Ver, Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II-II, qq. 58 y 61. Especialmente desde Pío XI (*Quadragesimo Anno*, 1931), el Magisterio eclesial acuñó el término "justicia social", el que, independientemente de su equivalencia nociónal con los de justicia legal o general, ha venido a reemplazarlos.

<sup>17</sup> Ver, Fernando Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*. Santiago, Ed. Salesiana, 1979, pp. 35 - 84.

<sup>18</sup> K. Marx, *La misère de la philosophie*. París, Les Editions Sociales, 1972, p. 127

<sup>19</sup> Ver. P. J. Proudhon, *Oeuvres choisies*. París, Gallimard, 1967, p. 53, por ejemplo.

La participación, como el ejercicio de las libertades, supone y exige la justicia; supone la ley humana (que debe ser justa para ser tal) (San Agustín, Santo Tomás), y exige su aplicación. La igualdad de naturaleza es el presupuesto antropológico de la participación, allí donde la igualdad social es su "resultado". La participación es condición necesaria del ejercicio de las libertades, el cual supone tanto la igualdad de naturaleza (norma remota), como la igualdad social (norma próxima), y, más ampliamente, la aplicación estructural (legal e institucional) y funcional de la justicia. La libertad sin justicia, en la realidad social e histórica, se convierte en libertinaje; la justicia sin libertad es la peor de las injusticias, puesto que si el hombre es un "centro de libertad", lo primero que le es debido (en justicia) es el otorgamiento de las condiciones económicas, sociales, culturales y políticas del *uso* de su libertad<sup>20</sup>. Separar libertad y justicia conduce (y ha conducido histórica y contemporáneamente) a la opresión política, física y psíquica totalitaria (caso del marxismo)<sup>21</sup>, y a la degradación social, cultural y ecológica (caso del "capitalismo salvaje")<sup>22</sup>. En el primer caso, se ha inmolado la libertad en aras de la justicia; en el segundo, la justicia en aras de la libertad. Esta constatación no nos lleva, de ninguna manera, a establecer una paridad valórica, ni un equilibrio entre justicia y libertad; por consiguiente, tampoco a avalar esa especie de justicierismo ramplón o ideológico, en el que la justicia (la jacobina, la bolchevique o la farisea) se convierte en la *ratio* única y dominante (a expensas de la libertad y de la prudencia; y desde luego de la misma justicia, en lo que realmente ella es) de la existencia social, o aun en una *norma normans* que opera como la espada que, detentada por los "justos", se aplica a los "malvados", a los "otros" (a los que se "portaron mal", según los cánones de la *ideología* o de los meros *intereses* políticos). Una tal manipulación maniquea y farisaica de la

---

<sup>20</sup> Hemos desarrollado ampliamente todas estas cuestiones en tres libros y tres artículos: *Lo cristiano y la política* (referencia dada), *Iglesia, Política y sociedad* (Santiago, Ediciones de la Universidad Católica, 1988), y, *Libertad y desarrollo del hombre* (Lima, Ed. VE, 1990); *Democracia y desarrollo*. En, "Tierra Nueva" (Bogotá), Nos. 25, 26 y 27, 1978, pp. 5-28, 5-24 y 5-18, respectivamente; *Una concepción humanista del desarrollo*. En, "Proyecto de liberación" (Buenos Aires), Nos. 15 y 16, abril de 1976, pp. 4 - 10, y, *Desarrollo y calidad de vida*. En "Notas y Documentos" (Caracas) Nos. 19 y 20, julio y diciembre de 1989, pp. 31 - 51.

<sup>21</sup> Ver, Juan Pablo II, *Centesimus Annus* (1991), y de A. Soljenitsin, *Archipiélago Gulag*.

<sup>22</sup> En la expresión de Juan Pablo II. Véanse las encíclicas de León XIII, *Rerum Novarum* (1891), y de Pío XI, *Quadragesimo Anno* (1931), en especial.

justicia<sup>23</sup>, que lleva a alterar toda la vida social de un pueblo, constituye una mitificación de la misma justicia y una grave alteración del bien común. En efecto, es este mismo *bien* (que es fin, norma y tarea de la sociedad)<sup>24</sup> el que, a partir de su fundamento antropológico (la persona humana), implica en su estructura moral (y política) la primacía absoluta de la libertad (en cuanto ésta se confunde, en definitiva, con el bien mismo del hombre, y es, más allá de la capacidad de elegir, identificación con el bien)<sup>25</sup>, la cual es también la del amor (San Juan Evangelista; San Juan de la Cruz), la de la amistad cívica (Aristóteles), o la de la fraternidad social (Maritain). El amor es a tal punto la causa más propia de la libertad, que llega a confundirse con ella: "Ama y haz lo que quieras", dice San Agustín<sup>26</sup>. Aquí, se va más allá de la justicia, pero no se la suprime; al revés, el amor "energetiza" y profundiza su aplicación, y su mismo carácter de condición necesaria para el ejercicio de las libertades<sup>27</sup>.

Tratemos ahora de situar en un plano de mayor concreción, los principios y "aspiraciones" que acabamos de considerar. Dos interrogantes nos servirán aquí como "trampolín" para nuestro análisis: ¿Hasta qué punto las aspiraciones del pueblo<sup>28</sup>, y su fundamentación "valórica" (como suele decirse), se expresan políticamente de manera adecuada, en la *elección* de los gobernantes? Y, ¿en qué medida éstos (y los "políticos" más ampliamente) acogen o asumen dichas aspiraciones y su fundamento moral en su "praxis" (Aristóteles) política?

---

<sup>23</sup> El caso chileno constituye aquí la mejor ilustración del problema. En particular desde mediados de los años setenta, por parte de la izquierda, civil y eclesíástica.

<sup>24</sup> Ver, Yohannes Messner, *El bien común, fin y tarea de la sociedad*. Madrid, Euramerica, 1959.

<sup>25</sup> Para un análisis más completo, ver, F. Moreno, *Libertad y desarrollo del hombre* (ref. dada).

<sup>26</sup> Y es que el verdadero amor es siempre y necesariamente amor del *bien*.

<sup>27</sup> Para la paz, en el sentido agustiniano de quietud del orden (*tranquillita ordinis*), ver, Juan Pablo II. *Dives in misericordia* (1980), 4. Pablo VI, *Peregrino de la paz*. Santiago, ICHEH, 1977. No es por nada que Santo Tomás incluye el análisis de la paz en el tratado sobre la caridad (amor que tiene en Dios su fuente; y que es Dios mismo) de la *Suma de Teología*, y no en el de la justicia. Ver, II - II, q. 29, aa. 3 y 4.

<sup>28</sup> En el sentido políticamente propio, que comprende a toda la comunidad nacional. Es el sentido que asumió Lincoln en su definición de la democracia.

La respuesta al primer interrogante supone una referencia a dos "factores" condicionantes, o aun causativos, de la justa elección: El sentido natural del bien y la verdad, que no reside en el pueblo sino en cuanto reside en cada hombre; al menos como una "chispa" (Sócrates), o como una orientación de base a lo que le conviene. Y, los condicionantes culturales<sup>29</sup>, informativos (e interpretativos) y propagandísticos, en los que todos (más o menos) estamos hoy día como sumergidos.

Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, y, a su manera Maquiavelo, constataban la mayor frecuencia del mal, que del bien, en la especie humana<sup>30</sup>. Nuestra experiencia, lejos de desmentir estas afirmaciones, las confirman. Lógicamente, se debe deducir de aquí que el natural sentido (y disposición) del pueblo, y de cada uno de sus miembros, al bien y a la verdad (al bien común y a la verdad sobre la buena sociedad y el buen gobierno), no opera ni automática ni infaliblemente. Sabemos que el "buen salvaje" de Rousseau no existe, no ha existido nunca, ni podrá jamás existir<sup>31</sup>. Pero también sabemos que el hombre no es radicalmente (en la raíz de su ser) malo, como lo pretendieron Maquiavelo y Hobbes<sup>32</sup>. En todo caso, no hay dudas de que, si bien no *ad infinitum*, como lo piensa Maquiavelo, el hombre es particularmente maleable<sup>33</sup>; por el bien y el mal, por la verdad, el error y la mentira (engaño). La manipulación e instrumentalización del pueblo -ya "masificado", en gran medida, en varias de las modernas democracias<sup>34</sup> - es hoy un hecho corriente. Sus agentes se encuentran entre los educadores (a todos

---

<sup>29</sup> "... ¡qué difícil es liberarse de los esquemas culturales que tiende a imponer el ambiente contemporáneo!". Henri - Irenée Marrou, *S. Agustino e la fine della cultura antica*. Milano, Jaca Book, 1987, p. 88.

<sup>30</sup> Ver, por ejemplo, San Agustín, *Contra Iulianum*, V.

<sup>31</sup> "Nadie es más dulce que él (el hombre) en su estado primitivo... el hombre es naturalmente bueno". *De l'inégalité parmi les hommes*, I y II.

<sup>32</sup> *Homo homini lupus*, decía este último. Ver, *De Cive* (Carta dedicatoria) (1642), y, de Maquiavelo, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 3 y 9. Maquiavelo sabe que los hombres son malos, pero no sabe que su malicia no es radical..." J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, p. 155.

<sup>33</sup> Cf. Leo Strauss. *¿Qué es filosofía política?* Madrid, Guadarrama, 1970, pp. 54 - 57.

<sup>34</sup> Pío XII distinguía entre pueblo y masa, a propósito de la democracia. (Ver Radiomensaje de Navidad, de 1944).

los niveles), entre los "artistas" (Nietzsche)<sup>35</sup>, semi-políticos y casi-intelectuales (Aron), entre los "responsables" de los medios de información (sobre todo los iniciados a la hermenéutica)<sup>36</sup>, en los propagandistas (del ámbito político), sin excepción, así como entre los políticos (de partido u otros), donde la demagogia abunda como la cizaña en el trigo, o casi como las piedras en el pedregal... Esta operatividad lleva a ofuscar la *visión* (intelectual), y a entorpecer el justo discernimiento que están en la base de la indispensable prudencia<sup>37</sup>. Generalmente, el ofuscamiento de la inteligencia permite que ésta facilite (por defecto u omisión) el peso desproporcionado del instinto, de la emotividad y, en general, de las pasiones que han dejado de ser reguladas por la razón y asumidas en las virtudes. Un círculo vicioso viene entonces a fijar la incapacidad individual y colectiva de actuar políticamente según las exigencias del bien común y para la buena sociedad, en la que cada hombre realiza su propio bien. Así, al menos en este campo (el de la vida política), y en nuestro tiempo, la afirmación de que el pueblo *necesariamente* no se engaña, delata su falacia, y es talvez un mito<sup>38</sup>. Todos los hombres, considerados individual o colectivamente, pueden errar o engañarse; y de hecho se engañan<sup>39</sup>. En este sentido, el juicio de

---

<sup>35</sup> Algunos novelistas (a quienes en cierto sentido se debiera designar más bien como cuentistas), y desde luego, todos los modernos sofistas. En cuanto a los "artistas", ya La Rochefaucauld, en sus *Máximas*, antes que Nietzsche, constataba que "en todos los oficios cada uno afecta una cierta fisonomía y un exterior, para parecer lo que quiere que de él se piense o se crea. Así, se puede decir que el mundo no se compone sino de fisonomías" (256). De Nietzsche, ver, *Así parlait Zarathoustra*. París. Gallimard, 1971, p. 82.

<sup>36</sup> Ilustremos con "grandes" diarios, *Le Monde* (Francia), *La República* (Italia), *El País* (España). También canales de televisión, como el 7 en Chile, no podrían omitirse de la "lista de honor".

<sup>37</sup> El juicio cívico o político es un juicio *práctico*.

<sup>38</sup> En ningún orden de cosas, la verdad se define o se determina por el "número", o por el consenso.

<sup>39</sup> Es lo que ocurrió, por ejemplo, en el caso de la senadora Laura Soto (del Partido por la Democracia), quien en las elecciones chilenas de diciembre de 1993, no logró la votación suficiente para ser reelegida, a pesar de los méritos evidenciados por su pasado ejercicio parlamentario, especialmente el haberse colocado claramente por encima de los intereses ideológicos y partidarios (inveterados en la mayoría de los políticos chilenos), para denunciar, en provecho del bien común, un grave escándalo de corrupción protagonizado por agentes políticos (y administrativos) del gobierno de la Concertación: el de la Refinería de Petróleo de Concón. Más ampliamente, las insospechadas reacciones electorales en provecho de antiguos miembros de la "Nomenclatura"

Montesquieu: "El pueblo es *admirable* para elegir a aquellos a quienes debe confiar *parte* de su autoridad"<sup>40</sup>, debe ser entendido no como una afirmación *de iure*, sino simplemente como la *constatación empírica* de una mayor frecuencia (*ut in pluribus*), en un tiempo y una situación (la de Francia) de injusticias *objetivamente* graves, generales y manifiestas, y experimentadas o aun *percibidas* como tales<sup>41</sup>. Esta *inmediatez objetiva*<sup>42</sup>, y su percepción subjetiva (individual y colectiva), han sido alteradas en nuestro tiempo por el embotamiento sico-masivo-consumístico del pueblo en las modernas sociedades democráticas (en general, no sólo latinas), y por la operatividad de los diversos agentes (ante aludidos), que, como representantes de la "cultura dominante", se instalan y operan como mediadores e "intérpretes", entre el pueblo y su bien. Las aspiraciones del pueblo sufren así una especie de filtración que interfiere y altera su capacidad para determinar al buen gobernante (representante y delegado suyo, al menos en principio) a partir de la norma del bien común y de su mismo bien. Lo que está en juego, fundamentalmente, se refiere a la verdad y al bien (políticos, en particular), a su "capacidad electiva", si pudiera decirse; en todo caso, a la capacidad de elección de agentes idóneos por parte del pueblo, así como a la capacidad de "traducción" práctica del bien común, por parte de aquellos.

Independientemente de la manipulación que denunciamos, y contra las suposiciones hoy dominantes -de carácter demagógico y relativista-, digamos que el pueblo no es el "oráculo de la verdad" y que, por consiguiente, no se recurre a él para conocer el bien, o para superar al respecto nuestra ignorancia (o, más bien, la de los gobernantes "en potencia" o "en acto" ...), sino "porque sabemos que la misma verdad y el bien nos dicen que el pueblo tiene un derecho a auto gobernarse"<sup>43</sup>. Esto no excluye,

---

comunista (Ver, Michael Voslensky, *La Nomenklatura*. Belfond, 1980), en los países hasta ayer son juzgados por esos mismos "agentes", ilustra penosamente la falacia que denunciamos.

<sup>40</sup> *L'Esprit des lois*, II, 2. Subrayado nuestro. Nótese que el texto no habla de *necesidad*, y se refiere sólo a *parte* de la autoridad que reside en el pueblo.

<sup>41</sup> Ver, Alexis de Tocqueville, *L'ancien regina et la Revolution*, en general.

<sup>42</sup> Mayor, en cierto modo, en la época de la "democracia" griega.

<sup>43</sup> Jacques Maritain, *On the Use of Philosophy*. Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1961, p. 21. Es indudable que la manipulación del pueblo (manipulación política, a menudo ideológica), es favorecida por las situaciones de miseria, de explotación, de injusticia, en que suelen encontrarse

desde luego, el que el pueblo pueda efectivamente (*de facto*) asumir y expresar las exigencias de la verdad y el bien políticos.

En cuanto al segundo interrogante que hemos enunciado, sería difícil, en primer lugar, desconocer el hecho de que la distancia o el *hiatus* que existe entre las aspiraciones profundas de un pueblo, y los valores fundamentales son subyacentes, por un lado, y las formulaciones programáticas y las líneas de acción ("políticas"), por otro. La "idea" que pueda tener el pueblo *de la proyección concreta (y a menudo técnica)* que "debiera" traducir sus aspiraciones, y los valores en que se basan, no debe de suyo imponerse normativamente a las formulaciones del político, y especialmente del gobernante, aun si éstos sí deben "registrar" y considerar de alguna forma ese *dato*, y aun asumirlo positivamente si no altera la realización de los objetivos que traducen el fin de la sociedad (bien común), en un momento dado; tanto más si la interpretación "vulgar" *de esa concreción política* enuncia, *de facto*, correctamente su "norma próxima", o el *modus operandi*<sup>44</sup>.

Ahora bien, el problema de la capacidad que tienen políticos y gobernantes para asumir en lo posible las aspiraciones del pueblo y sus valores, se presenta cuando aquellos "agentes" se dejan llevar no por el bien común<sup>45</sup>, sino por el poder o por los intereses individuales o de grupo (generalmente de partido). En este caso, más que una interpretación particular del bien común,

---

muchos. Es éste, como lo viera Pablo VI, el terreno propicio para engendrar o apoyar los diversos mecanismos profanos que dinamizan a las ideologías. Los grandes especialistas en la manipulación a que nos referimos, han sido los marxistas; lo cual se entiende si se piensa que es en ellos donde mejor se dan las dos condiciones (revolucionarias) que enunciaba Dostoievsky: carencia de espíritu y exceso de energía. Ver, Los Hermanos Karamazov, XII, 6.

<sup>44</sup> Se asume así la sabiduría del sentido común o del buen sentido, y eventualmente también el ejercicio de las virtudes en miembros del mismo pueblo. En el discernimiento que todo esto implica no hay en definitiva sino una norma: la *verdad* que exige el *bien común*. Desde luego que esta verdad no cae como un aerolito desde la bóveda celeste (aunque sí, en otro sentido, viene del *cielo*...). Ella se encuentra, en su unidad y en su diversidad, como decantada y acumulada históricamente en la cultura de un pueblo. Es por ello que la historia es "maestra de vida", por lo que el político o gobernante justo y prudente debe respetar y asumir lo que podríamos designar como el "sentido literal" objetivamente dado, en sus proyectos, políticas, programas y actitudes (veraces, dóciles y humildes).

<sup>45</sup> León XIII, *Rerum Novarum*, N° 55 (Numeración antigua); Pío XI, *Quadragesimo Anno*. Nos. 79 y 80; Pío XII, "Radiomensaje del 1° de junio de 1941"; Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, N° 17.

en principio, legítima, se lleva a cabo una suplantación de dicho bien. Éste -dada la radical orientación de la voluntad humana al bien<sup>46</sup>- no deja de ser "requerido", y es *siempre*, de una u otra forma, referido o invocado; es, en la expresión de La Rochefoucauld<sup>47</sup>, como el homenaje del vicio a la virtud. Entonces, el bien, y más precisamente el bien común, se convierte fácilmente entonces en *ideología*<sup>48</sup>, es decir, en instancia de encubrimiento y de justificación de *intereses* (que pueden ser o no específicamente políticos)<sup>49</sup>.

En la tradición histórica de las ideas, hay dos maneras privilegiadas en las que se expresaron los aspectos característicos de la lógica a que aludimos: la de Maquiavelo (1469 - 1527), y, la de Marx (1818 - 1883). La primera (que se radicaliza filosóficamente en Hobbes), es fundamentalmente la lógica del poder (que no excluye el interés: lo supone). La segunda, (que depende de la filosofía hegeliana), es la lógica del interés (que no excluye el poder: lo exige).

En la política contemporánea, especialmente en los agentes políticos de las modernas democracias, -con excepciones tanto más notables y loables, cuanto más implacable es el condicionamiento en que se insertan- convergen ambos aspectos: el interés y el poder, en un dinamismo ("politiquero") que suele operar para los pocos buenos políticos que siguen en su lucha a contra-corriente como un factor distractivo, y tal vez a veces disuasivo. La mayoría, en todo caso, practica e impone la lógica de la *compromissione*, del indebido *bargaining* ("mercadeo"), del

---

<sup>46</sup> Lo que hace que aun al mal se le quiere "bajo razón de bien". Ver, Santo Tomás, *Suma de Teología*, I-II, q.8, a.1.

<sup>47</sup> De quien la tomó después Voltaire. Ver, *Maxime*, 218.

<sup>48</sup> Hemos tratado *in extenso* sobre la ideología, en nuestro libro, *Utopía, Ideología y Totalitarismo* (Santiago, Editorial Andante, 1987), y en nuestro artículo, sobre *La función social de las ideas*. En, "Tierra Nueva" (Bogotá), Nos. 36 y 37, 1981, pp. 58 - 71 y 54 - 71, respectivamente.

<sup>49</sup> La noción (psicológica) de interés implica una relación a la vez subjetiva y arbitraria al bien. De ahí que si "el interés se sirve de cualquier virtud, y de cualquier vicio", en definitiva "las virtudes se pierden en el interés como los ríos en el mar" (La Rochefoucauld, *Maximes*, 253 y 171, respectivamente). Se entiende, entonces, que "el interés utilice todo tipo de lenguajes, y represente toda especie de personaje, aun la del desinteresado". *Maximes*, 39. El interés supone que el sujeto determina "libremente", "autónomamente", es decir, arbitrariamente, el objeto (y "bien") al que tiende. Así, el interés es siempre *mi* o *nuestro* interés.

reparto de cargos y prebendas<sup>50</sup>. La corrupción (moral) no está sólo en la conclusión o en las consecuencias de ésta lógica: es como su "alma"<sup>51</sup>.

En cualquier caso, la lógica del poder y del interés conduce a una concepción y a una "praxis", patrimoniales o propietaristas en relación a "la cosa pública" y al Estado<sup>52</sup>. El gobernante, sus secretarios y sus partidarios, a menudo se arrojan, *de facto*, la posesión y disposición de los medios y patrimonios "públicos", para recompensar a los "suyos", reforzar su poder y aplicar sus "recetas". Como el "patrón del fundo", se sienten autorizados a hacer todo y cualquier cosa con lo que en realidad es patrimonio de todo un pueblo, en solidaridad y respeto de lo que constituye un *legado* histórico, que debe ser preservado y *transmitido*.

Se pervierte así la operatividad *servicial*, orientadora y administradora de los gobernantes (y de los políticos, en general), los cuales en vez de servir al pueblo en el bien común, se sirven de él<sup>53</sup>. Esto se traduce en una especie de incapacidad estructural

---

<sup>50</sup> Además del establecimiento de innecesarios cargos, allí donde no existían: en la administración pública; en la diplomacia (alguna embajada, o algún consulado...).

<sup>51</sup> La corrupción ha sido espectacular en el caso italiano. Pero sólo por torpeza, por hipocresía o por ideología, se la puede desconocer en el caso chileno (ONEMI, ENAP, CODELCO,... por no ilustrar sino con grandes "acontecimientos"). En España y Francia también ha acompañado a la administración "democrática" (socialistas). Así, demasiado a menudo, la política es "el instrumento con el que una facción, la de los que detentan el poder, se reparte en beneficio propio los recursos públicos". Paolo Viola, *E legale perchè lo voglio io*. Bari, Laterza, 1994, p. 39.

<sup>52</sup> Aquí convergen la simple ambición de poder y el espíritu totalitario. La reacción del segundo gobierno de "Concertación", y de la "Concertación" misma, al fallo en el que el Ministro Milton Juica compromete prematura e imprudentemente al General Rodolfo Stange, Director de Carabineros de Chile, delata un sentido "patrimonial", o "propietarista" de la política que, en su condicionamiento ideológico más radical (marxista), ha llevado a cometer uno de los actos políticos más *injustos e imprudentes* de la historia contemporánea de Chile, y un verdadero atentado al *bien común*. La raíz *ideológica* del "affaire", no excluye ni la debilidad del gobernante ni la falta de inteligencia de sus "consejeros" o secretarios. Consideradas las cosas globalmente y en su proyección temporal, esto hace a un tal acto aún más profundamente atentatorio al bien del todo social y a la existencia misma de la buena sociedad. En este surco se ubican también las presiones y amenazas abiertas o veladas sobre los Ministros de la Corte Suprema de Justicia chilena, en relación al "caso Letelier" ("La Segunda". Santiago, 27 de abril de 1995, pp. 1, 2 y 56).

<sup>53</sup> "La política genuina, la política merecedora de ese nombre... consiste

(y *habitual*)<sup>54</sup> para acoger, y más aún para asumir las aspiraciones justas del pueblo en los valores subyacentes. La lógica del poder y del interés es esencialmente relativista (en moral), puesto que al descartar el *bien* (común), se priva de la causa propia de la permanencia (*supra tempus*) y universalidad de la norma. El Estado puede, por consiguiente llegar a convertirse en *fin* para sí mismo<sup>55</sup>. Por allí, en vez de ser el primer sometido a ley (condición de su normal y legítimo *status*; y de su normal y legítima operatividad)<sup>56</sup>, es sólo quien impone la ley al pueblo, excluyéndose él mismo (de *facto* y, al límite, de *iure*), como objeto de su control y aplicación. Es lo que propiciaba Hobbes, quien no es sólo, a nuestro entender, el más "legítimo" de los padres del absolutismo -por sobre Maquiavelo o Bodin-, sino el primer "artesano" del totalitarismo. "Nadie tiene por qué averiguar si una acción será buena o mala, sino aquellos a quienes el Estado ha encargado interpretar sus preceptos", dice Thomas Hobbes. Y precisa luego que "las leyes civiles (para dar una definición de ellas) no son sino órdenes y edictos publicados por el soberano para normar las acciones de los particulares". Pero, "el Estado no está de ninguna manera obligado por sus leyes, puesto que nadie se obliga a sí mismo"<sup>57</sup>. Se entiende el juicio de Benjamín Constant: "Hobbes (fue) el hombre que más ha reducido el despotismo en sistema... (al) reconocer la soberanía como ilimitada..."<sup>58</sup>.

---

sencillamente en servir a quienes nos rodean, servir a la comunidad, y servir a los que vendrán después de nosotros". V. Hovel, op. cit.

<sup>54</sup> "Se llama *habitus* el ordenamiento según el cual un ser está bien o mal dispuesto, sea en relación a sí mismo o a otra cosa...". Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. cit. en, Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q.49, a.1.

<sup>55</sup> Aberración que denuncia Jacques Maritain; "...el hombre no es bajo ningún respecto para el Estado. El Estado es para el hombre... las funciones estatales están al servicio del cuerpo político, y no el cuerpo político a su servicio". *L'homme et l'Etat*, p. 12.

<sup>56</sup> Sin cuyo sometimiento simplemente el gobernante no es tal.

<sup>57</sup> *De Cive*, Prefacio, VI, 9 y XII, 4, sucesivamente. Véase, también, *Leviatán*, II, 26.

<sup>58</sup> Principios de política. Cap. I. Cit. en, D. Godoy, "Selección de textos políticos de Benjamín Constant", p. 446. En, "Estudios Públicos" (Santiago), N° 59, 1995, pp. 443 - 499.

## II. LAS VIAS HISTORICAS DE LA DEMOCRACIA

El interrogante que se plantea ahora, a partir de aquí, es el de saber cuáles han sido las condiciones concretas, existenciales e históricas en las que se fue gestando la vida democrática moderna. Si bien las "ideas" de los hombres van conformando la forma (institucional, legal...) de las sociedades<sup>59</sup>, éstas no adquieren su entera "fisonomía" sino en cuanto provienen de tendencias más o menos "pesadas" (*tendences lourdes*), en las que la necesidad se combina con la libertad; "este entrecruzamiento de necesidad y de libre elección... constituye el tejido de la historia"<sup>60</sup>.

Las exigencias de nuestro análisis nos llevan, a partir de lo expuesto, a recordar las dos grandes líneas (y vías) históricas, en el origen de las democracias actuales: la francesa y la anglosajona<sup>61</sup>.

En la comparación entre ambas vías, aparecen aspectos fundamentales de su diversidad específica, y claves para entender la naturaleza y el sentido de sus contenidos políticos<sup>62</sup>. En primer

---

<sup>59</sup> Todo el mundo lo reconoce. Tocqueville hace notar que las instituciones engendradas por la Revolución Francesa "fueron anunciadas ya por los filósofos (de la Ilustración), y preconizadas con ardor. Difícilmente se encontraría una cuyo germen no haya sido depositado en alguno de sus escritos. Se encuentra en éstos todo lo que hay de más sustancial en la Revolución. Mucho más todavía; se percibe ya en sus libros ese temperamento revolucionario y democrático que bien conocemos. No sólo odian (esos filósofos) ciertos privilegios: la misma diversidad les parece odiosa; adoran la igualdad al límite de la servidumbre. Lo que perturba sus designios, no merece sino ser destruido. Los contratos no les inspiran mayor respeto; los derechos privados no les merecen miramiento alguno; o, más bien, ya no existen a su manera de ver las cosas, derechos privados, sino sólo utilidad pública". *L'ancien régime et la révolution*, III, 3. Cf. nuestro artículo sobre "El estatuto social de las ideas" (ref. dada), en general.

<sup>60</sup> Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*. París, Plon, 1964, p. 151. "Sin poder por ello plegar arbitrariamente la historia según su antojo y su fantasía, el hombre puede hacer surgir en la historia nuevas corrientes, las que se unen a las corrientes, fuerzas y condiciones preexistentes, para completar la orientación específica, la que no está fijada de antemano...". Jacques Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*. París, Seuil, 1960, p. 41.

<sup>61</sup> Esto ha sido abundantemente tratado. Véase por ejemplo -y sólo a este respecto- F. Von Hayek, *Los Fundamentos de la libertad*. Madrid, Unión Editorial, 1978, pp. 83-100.

<sup>62</sup> Nuestro análisis (y reflexión) aquí, es deudor, especialmente, de Tocqueville. Testigo, analista y heraldo especialmente calificado, por su reconocida penetración e imparcialidad, así como por la minuciosidad empírica de sus estudios.

lugar, está la antigüedad misma de cada vía, con lo que ello supone de experiencia, de *social learning* y de adquisición y desarrollo de virtudes que son parte esencial de la buena vida humana. La vía anglo-sajona viene, al menos, desde el siglo XIII, desde la *Carta Magna* (1215), que estableció una verdadera división del poder entre los barones y el rey, así como una importante reforma institucional<sup>63</sup>. La vía francesa se origina sólo con la Revolución de 1789, la cual va a sellar todo el desarrollo futuro, a la vez con su brutal radicalismo y con su carácter profundamente reactivo (contra el "Antiguo Régimen")<sup>64</sup>. Tocqueville, que no es sospechoso de desconocer sus méritos y beneficios, afirma que "en todo el desarrollo de esta Revolución, tan opresiva y tan cruel, el odio al Antiguo Régimen, sobrepasa siempre, en el corazón de los franceses, todo otro odio, y arraiga en ellos de tal manera, que permanece aún después de que su mismo objeto ha desaparecido. Así, aquel odio, que aparece primero como una pasión momentánea, se transforma en un rasgo característico de la raza"<sup>65</sup>. Al mismo tiempo, Tocqueville constata que "los gobiernos fundados por la Revolución son, en verdad, más frágiles, pero cien veces más poderosos que cualquiera de los que ha derribado"<sup>66</sup>. Además, ella, con un mesianismo casi religioso (pero, "religión imperfecta... sin Dios, sin culto y sin más allá"), "ha inspirado el proselitismo y ha engendrado la propaganda"<sup>67</sup>. La Revolución francesa inaugura, como decía el ministro inglés Pitt, el procedimiento de las "opiniones armadas"<sup>68</sup>. Esto en el marco cultural de una particular "atracción por las teorías generales, por los sistemas completos de legislación y la exacta simetría en las leyes; de un mismo desprecio por los hechos de la realidad; una misma confianza en la teoría; un mismo gusto por lo original, lo ingenioso y lo nuevo en las instituciones, un mismo deseo de rehacer a la vez la

---

<sup>63</sup> Ver, *Encyclopaedia Britannica*, Vol. XIV, pp. 628 - 633.

<sup>64</sup> "Francia, que había dejado de amar la República, permanecía profundamente apegada a la Revolución... Raro fenómeno: la Revolución parecía ser más amada por la nación, mientras más ésta sufría a causa de aquélla". Alexis Tocqueville, *Fragments sur la Révolution*, II.

<sup>65</sup> *Fragments sur la Révolution*, II. "La revolución parecía destruir todo, porque lo que destruía afectaba a todo, y hacía cuerpo, de algún modo, con todo". *L'Ancien Régime et la Révolution*, I, 5. Ver también, I, 1.

<sup>66</sup> *De l'Ancien Régime et la Révolution*, I, 2.

<sup>67</sup> *Ibid.*, I, 3.

<sup>68</sup> Referencia en, *Ibid.*, I, 1.

constitución entera, de acuerdo a las normas de la lógica y según un plan único..."<sup>69</sup>. "La Revolución francesa, atacó a la vez las creencias políticas y las religiosas; quiso reformar al mismo tiempo al individuo y al Estado; trató de cambiar las costumbres antiguas, las opiniones en boga, las costumbres en general; y todo de una sola vez, lo cual produjo un quiebre universal del mundo moral, que hizo tambalear por todos lados la conciencia"<sup>70</sup>.

En síntesis, Alexis de Tocqueville considera que si la revolución hubiese sido la obra de "un déspota", ella habría dejado a los franceses en una situación menos precaria "para llegar algún día a ser una nación libre, en vez de una nación hecha a nombre de la soberanía del pueblo, y para él..."<sup>71</sup>. Y se pregunta (con respuesta incluida), ¿en qué otro período de la historia se ha visto hacer una tal violencia sobre las costumbres de un gran número de hombres, y la tiranía penetrar tan profundamente en la vida privada?<sup>72</sup>.

En el caso inglés, al revés, las revoluciones (la de 1688, por ejemplo), no sólo no se situaron como una ruptura casi total con el pasado, sino que integran su orientación y su dinámica libertarias<sup>73</sup>. Como se lo ha recordado recientemente, "la revolución whing, incluida la norteamericana, quería retornar a una previa libertad, a una juventud política que permanecía en la memoria, y que sólo recientemente había sido alterada. Al revés,

---

<sup>69</sup> *L'Ancien Régime et la Révolution*, III, 1.

<sup>70</sup> *Fragments sur la Révolution*, I. Cualquier similitud con la vida política chilena actual, no es mera casualidad... Por otro lado, de ninguna manera los juicios que asumimos nos llevan a desconocer la injusticia y la opresión en la condición social de la inmensa mayoría del pueblo francés, en tiempos pre-revolucionarios. Pero no fue precisamente la Revolución lo que llevó a superar esa situación. Es así como Lamennais, por ejemplo, ya en el siglo XIX, constata (y denuncia) que "en sus relaciones con la distribución de la justicia, el orden civil presenta todavía una chocante desigualdad que llega frecuentemente a la opresión. En lo que se refiere a las personas, ¡qué severidad para el pueblo!". *La esclavitud moderna*, p. 107. En, J. Mazzini, *Los deberes del hombre*. Buenos Aires, Claridad, sin fecha de edición, pp. 97 - 122.

<sup>71</sup> *L'Ancien Régime et la Révolution*, III, 3.

<sup>72</sup> *Fragments sur la Révolution*, I.

<sup>73</sup> Ver, *Encyclopaedia Britannica*, Vol. 8, pp. 487 - 531.

la Revolución Francesa, se proponía innovar radicalmente, crear una estructura político-social completamente nueva"<sup>74</sup>.

Esto refleja, por una parte, el menor peso, la menor influencia de los intelectuales en la determinación de los fines y objetivos de la política, así como en la animación de la vida política misma, por comparación con la vía francesa. Podría decirse que en la vía anglo-sajona han influido, naturalmente, más los mismos políticos ingleses, con su habitual pragmatismo, con su experiencia y su prudencia. Por ello, entre los ingleses y norteamericanos, "la razón es justamente orgullosa y segura de sí misma, pero nunca insolente. Así, ella ha conducido (allí) a la libertad, mientras que la razón (de los franceses) no ha hecho casi nada, más que inventar nuevas formas de servidumbre", decía Tocqueville hacia 1856<sup>75</sup>. ¿Cómo explicar esto? Siguiendo, en general, al autor de *El Antiguo Régimen y la Revolución*, podríamos señalar dos factores en la vía francesa, en relación a su dependencia del mundo intelectual ya desde su origen revolucionario: lo que se puede designar como el mito de la Razón<sup>76</sup>, y la comprensión intelectual de la situación social de Francia en el siglo XVIII. A este propósito, constata Tocqueville que "no es por casualidad que los filósofos del siglo XVIII hayan concebido generalmente nociones tan opuestas a las que servían aún de base a la sociedad de su tiempo; estas ideas les habían sido naturalmente sugeridas por la visión de la misma sociedad que se ofrecía a sus ojos. El espectáculo de tantos privilegios abusivos o ridículos, cuyo peso era cada vez más resentido, y cuya causa cada vez menos perceptible, empujaba, o más bien precipitaba simultáneamente el espíritu de cada uno de ellos (filósofos) hacia la idea de la igualdad natural de las condiciones. Viendo tantas instituciones irregulares y extrañas, hijas de otro tiempo, que nadie había tratado de armonizar ni de adaptar a las nuevas necesidades, y que parecían eternizar su existencia cuando ya habían perdido su mérito, ellos llegaban fácilmente a despreciar

---

<sup>74</sup> Paola Viola, op.cit. p. 75.

<sup>75</sup> *L'Ancien Régime et la Révolution*, III, 1. (Nota). "... es verdad -decía Charles Péguy- que el gobierno de los intelectuales sería el más insoportable de los gobiernos... Si se permitiese constituir una casta de intelectuales, ésta sería más odiosa y más oprimente que cualquiera otra casta". *L'anarchia politica. Ragione, Socialismo e Libertá*. Roma, Logos, 1978, p. 48. Ver, además, Vacav Havel, *La responsabilidad de los intelectuales*. En, "El Mercurio" (Artes y Letras), Santiago, 9 de Julio de 1995. p.3.

<sup>76</sup> No sigo totalmente a Tocqueville en este tópico. Cf. *L'Ancien Régime et la Révolution*, III, 1.

lo antiguo y la tradición, y eran naturalmente llevados a querer reconstruir la sociedad de su tiempo según un plan enteramente nuevo, que cada uno de estos filósofos trazaba de acuerdo a la sola ley de su razón"<sup>77</sup>.

Es importante no minimizar el peso efectivo de la realidad social (política, económica), de las situaciones concretas y objetivas, tanto en lo que se refiere al "contenido" de los enunciados que les conciernen, como en relación al carácter reactivo de tales enunciados (y la *hipoteca* que esto implica). Sin embargo, y sin prejuizar de lo que en esos "filósofos" haya de buena intención, ni en absoluto justificar lo injustificable (las injusticias evidentes y escandalosas en cuestión), ni asumir para nada una actitud "restauradora" o regresiva, nos parece claro que, tanto al considerar los heraldos de la Ilustración, como los "socialistas utópicos" (culturalmente predominantes hasta la Comuna de París, es decir, hasta 1871), y sus "retoños" hasta Péguy y Mounier en nuestra época<sup>78</sup>, aquellas "situaciones", y su relativa persistencia en el tiempo, se convirtieron rápidamente, en la "cabeza" de los intelectuales, en una especie de "materia prima" hegelianamente modelable ("lógica e idealmente"), luego de haber sido el "papirotazo" inicial o la simple ocasión de sus elucubraciones. Si bien el *desafío* que potencialmente muchas situaciones incluyen, no se constituye propiamente como tal, sino en cuanto el dato es asumido por la *inteligencia*<sup>79</sup>, lo que ha

---

<sup>77</sup> Ibíd. III, 1.

<sup>78</sup> "Es necesario empeñarse con todas las fuerzas propias para hacer progresar la razón en su propio trabajo... para incorporar la razón en el actuar de la humanidad". Charles Péguy, "*La ragione*", p. 63. En Péguy, *L'anarchia politica*, pp. 43 - 68. La corriente intelectual francesa -diversa y en buena medida opuesta a la que hemos estado considerando- rescata la sabiduría clásica (griega, greco-romana, cristiana), el sentido común (y su realismo), y el buen sentido. Esto aparece primero, en alguna medida, con Bergson y, sobre todo con Maritain; luego -no sin importantes diferencias filosóficas; pero en un cierto común espíritu- se expresará en Raymond Aron (muy especialmente), en J. F. Rêvel y en "Los Nuevos Filósofos" (Clavel, Levy, Glucksmann). No es casual que la influencia "política" de Maritain haya sido mínima en Francia, donde los demócrata-cristianos (M.R.P.) han seguido sobre todo a Blondel y a Mourier (caso de Etienne Borne, por ejemplo), pero relativamente importante en Estados Unidos. En el caso chileno, si bien de ninguna manera se podría justificar la actual política "concertacionista" (no sólo no confesional, sino secularizante y relativista en su fundamentación moral), desde la filosofía política de Maritain, éste fue importante, sobre todo, en la formación e inspiración inicial de *algunos políticos* de la Democracia Cristiana (más que de este partido como tal).

<sup>79</sup> Ver, G. Cottier, *La mort des idéologies et l'espérance*. París, Cerf, 1970. pp.

operado en aquellos filósofos, nos parece, ha sido siempre, de una u otra forma, en mayor o menor grado, una primacía de la "idea" en homenaje a la Razón, es decir, al mito revolucionario de la "razón".

Es así como hemos encontrado ya el segundo factor antes aludido. Aquí, nos referimos en primer lugar, a la influencia de los filósofos y casi filósofos de la Ilustración (*Siècle des Lumières*), iniciados en el idealismo racionalista, y pretendidamente iluminados...<sup>80</sup>. En especial, se debe recordar, una vez más, la influencia profunda de Rousseau en la vía francesa, incomparablemente mayor que la de Locke en Inglaterra, o aún en Estados Unidos. Además, si este último, con su doctrina liberal contribuye efectivamente al desarrollo ulterior y contemporáneo de la democracia anglo-sajona, aquél, con su talento mítico, no sólo determina (en cierto sentido) la evolución de la vía francesa (y luego latina: Italia, España, Chile,...) que hemos venido considerando, sino que contribuye de manera importante a reforzar y "precisar" la vía totalitaria que viene de Maquiavelo y pasa por Hobbes, (Rousseau), Hegel y Marx<sup>81</sup>. Pero, aunque de manera y en grados diversos, tanto en la vía francesa de la democracia, como en la vía totalitaria, el mito rousseauiano del "buen salvaje" (inocente y radicalmente bueno; mejor dicho, libre del pecado original...), como la pretensión no menos rousseauiana (jacobina, marxista y bolchevique) de "hacer al hombre libre a pesar suyo"<sup>82</sup>, han influido desde lo inicialmente doctrinal o ideológico hasta lo programáticamente político y la acción concreta misma. Particular influencia en la vía francesa de la democracia, y en su proyección latina, hasta hoy, ha tenido además el mito de la "voluntad general", en la base de la concepción también rousseauiana de la soberanía y el contrato social<sup>83</sup>. Rousseau desconoció los límites de la soberanía del pueblo y de la sociedad, "y su error ha hecho de su Contrato Social, invocado tan a menudo en favor de la libertad, el más terrible auxiliar de todos los tipos de despotismo. El definió el

---

109 y 110.

<sup>80</sup> Compárese con el caso eminente de Federico el grande (de Prusia), el "déspota ilustrado". Ver, el *Código de Federico el Grande*.

<sup>81</sup> Ver, Jacques Maritain, *L'homme et l'Etat*, pp. 26 - 52. También, Fernando Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*, pp. 35 - 84.

<sup>82</sup> Ver, de Rousseau, *Du Contrat Social*, III, 2.

<sup>83</sup> Cuya matriz es hobbesiana. Cf. *Leviatán*, II, 17 y 18.

contrato establecido entre la sociedad y sus miembros como la alienación completa de cada individuo con todos sus derechos y sin reserva a la comunidad... Ahora bien, en cuanto al soberano debe hacer uso de la fuerza que posee, es decir, en cuanto haya que proceder a una organización práctica de la autoridad, como el soberano no puede ejercerla por sí mismo, la delega... (entonces) la acción que se hace en nombre de todos, estando la voluntad o fuerza necesariamente a la disposición de uno o de algunos, sucede que dándosela a todos, no es cierto que no se la dé a nadie -como lo pretende Rousseau. Por el contrario, se la da a los que actúan a nombre de todos<sup>84</sup>.

Pero, aún más, la evolución decimonónica de la vía francesa es reforzada o "profundizada" por los político-intelectuales agentes de la utopía. Las ideas de Saint Simone -de una sociedad ideal de financistas e industriales, -se proyectan, de alguna forma, en la mitología comteana. Auguste Comte (1798 - 1857), secretario de Saint-Simone, anuncia la plenitud de la Razón en la "edad" de las ciencias de la sociedad ("sociología"), y en la instauración de la "religión de la humanidad". Es el "*estado positivo* (normal)", que declara incompatibles las "concepciones positivas y todas las opiniones teológicas", al tiempo que pregona "el advenimiento de la noción de *nous* (nosotros)", que vendría a reemplazar la abstracta idea de individuo. Esta "nueva filosofía" estaría como naturalmente destinada al "proletariado", el que "dada su misma condición, tiene la disposición favorable a su acogida"<sup>85</sup>.

La utopía de Proudhon (1809 - 1865), por otra parte<sup>86</sup>, en su afirmación de la justicia y su rechazo de todo estatismo o, mejor

---

<sup>84</sup> B. Constant, op.cit. pp. 445 y 446. (Según referencia dada). Vemos así que el estatismo totalitario -y otros- si bien históricamente se sitúa después del absolutismo, y que, por consiguiente, no puede ser concebido independientemente del mito clásico de la soberanía, que opera "desde arriba" (desde el Monarca), no adquiere su forma más acabada sino a partir del mito rousseauiano de la "soberanía popular", que opera "desde abajo" (desde el pueblo). Hay aquí convergencia y mutuo esfuerzo, más que real oposición. Cf. y Maritain, *L'Homme et l'Etat*.

<sup>85</sup> Comte, *Discours sur l'esprit positif*. París, Union Générale d'Editions, 1963, pp. 23, 24 y 26. Para "la religión de la Humanidad", ver, *Catéchisme positiviste*. París, Garnier - Flammarion, 1966, pp. 29 - 49 (por ejemplo).

<sup>86</sup> No exenta de notables intuiciones, de juicios profundamente humanistas y, aún, a pesar de todo, de importantes elementos de sentido común. Ver, P. J. Proudhon, op.cit.

dicho, con su desconfianza en la operatividad del Estado como tal, va a influir de manera importante en diversas expresiones ulteriores (aun cristianas), centradas en las exigencias de la razón (Péguy), o de la Revolución (Péguy, Mounier)<sup>87</sup>. "La razón no pide, la razón no quiere, la razón no acepta... la razón no procede... no tiene... no constituye... no está sometida"<sup>88</sup>. A esta cantinela de Péguy, se debe agregar su concepción de la Revolución: "La revolución social será moral o no será"<sup>89</sup>. Al margen de la mitificación de la revolución que subyace en este juicio, es tal vez eso -y en otra forma, la exigencia de moralidad de toda acción política- lo que Emmanuel Mounier no asumió nunca suficientemente; y lo que hace que este intelectual cristiano políticamente influyente, haya venido a reforzar las ambigüedades racionalistas y "laicizantes" de la vía francesa de la democracia, en oposición a la propuesta propiamente filosófica cristiana, de Jacques Maritain, con quien en un primer momento apareció ligado.

En todo caso, la vía anglo-sajona de la democracia se sitúa en sentido contrario a la vía francesa, pero no sin una profunda (pero no total) *communio* con la posición que tipificamos sobre todo con la obra de Maritain y que, por lo demás, asume la sabiduría clásica de Aristóteles, de Santo Tomás y aún de Montesquieu. En esa vía, predomina, sin lugar a dudas, el sentido común, el buen sentido y un sano pragmatismo<sup>90</sup>, por sobre la utopía y la ideología. Difícilmente se encontraría en Inglaterra un utópico que no sea Robert Owen (1771 -1858)<sup>91</sup>. Y aún así, éste -

---

<sup>87</sup> Véase la Correspondencia Maritain - Mounier, 1929-1939. Desclée De Brouwer, 1973. De Mounier, ver, *La Revolución personalista*. Buenos Aires, Editorial Los Andes, sin fecha de edición.

<sup>88</sup> Péguy, op. cit., pp. 45-47.

<sup>89</sup> Péguy, *Oeuvres en prose 1898 - 1908*, p. 1145. Cit. por Jean Bastaire, en "Socialismo e Cristianesimo en Charles Péguy", p. 149. En, *L'anarchia politica*, pp. 131 - 154. Hay que recordar, por otro lado, el desprecio de Péguy por el "mandarinato sorboniano". Cit. en, Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*. París, Calmann-Lévy, 1972, p. 135.

<sup>90</sup> Que no debe ser confundido con el pragmatismo filosófico (de un John Dewey, por ejemplo).

<sup>91</sup> Los Fabianos (Fabian Society) (desde 1883), son más socialistas que propiamente utópicos. De alguna manera el *Labour Party* testifica de esto. En cuanto a Santo Tomás Moro, éste además de lanzar el término (*ou - topos*), nunca ignoró que su "cividad" no era sino un modelo "ideal absoluto" -para decirlo con Aristóteles-, y, por consiguiente, no realizable, como el término mismo (*utopía*) lo

cuyo sentido práctico condicionó y morigeró siempre su utopía-fue el padre del cooperativismo inglés, allí donde la imaginación de los Cabet, de los Fourier, y de tantos otros en Francia, se perdía (y fracasaban) en la proyección de sus Colonias Icarías o de sus Falansterios<sup>92</sup>.

Es de notar, además, que a pesar de existir en Inglaterra situaciones de miseria y de explotación en cierta forma aún más agudas, espectaculares y desafiantes que en Francia de la misma época (Revolución Industrial, 1750 - 1850), los intelectuales ingleses, que no omitieron denunciar la injusticia opresiva de esas situaciones<sup>93</sup>, no se dejaron arrastrar por la *tentación* racionalista y revolucionaria, en la que cayeron sus congéneres franceses.

Nos encontramos así (en la vía anglo-sajona de la democracia), ante un dinamismo cultural y político *gradual* y *proporcionado*, en el que se ha asumido que la política es "el arte de lo posible" (Aristóteles), y que por consiguiente el "reino" de la utopía es el *locus* de su perversión; al menos si esa utopía, ignorando su ser tal (irrealizable), es asumida y confundida con un propio *proyecto político* o programa de acción<sup>94</sup>. Todo esto ha hecho que en la política anglo-sajona (inglesa y norteamericana; probablemente también australiana y neozelandesa)<sup>95</sup> haya predominado el "hacer" sobre el "decir", allí donde, una vez más, el caso francés (y latino, en gran medida por extensión), nos muestra exactamente lo contrario.

En todo el contraste que hemos esbozado, entre dos vías de la democracia con estilos tan diversos, y aun tan diversamente "animadas", aparece ya la no menos diversa función que en ellas se asigna al *poder*. Es conocida la influencia que el modelo inglés tuvo en ese agudo observador y profundo analista que fue

---

significa.

<sup>92</sup> Hemos abordado con mayor detención esta cuestión en nuestro libro, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*, Cap. I. Para un análisis histórico amplio ver, George Lichtheim, *Le orìgini del socialismo*. Bologna, Il Mulino, 1974.

<sup>93</sup> William Godwin, o aun Percy Bysshe Shelley, por ejemplo.

<sup>94</sup> Esto constituye el "hilo conductor" en nuestro libro, *Utopía, ideología y totalitarismo*, (Cap. II, en especial). Ver, además Michel Heller y Aleksandr Nekrich, *L'utopie au pouvoir*. Calmann - Lévy, 1982.

<sup>95</sup> Casos que conocemos insuficientemente.

Montesquieu (1689 - 1755)<sup>96</sup>, en gran medida antecesor de Alexis de Tocqueville. Pues bien, como se sabe, es Montesquieu (más que Locke) el padre de la doctrina política<sup>97</sup> de la "división de los poderes", elemento fundamental, y *conditio sine qua non* de la buena sociedad, y de toda democracia que pretende traducirla empíricamente. En todo caso, no es sin referencia al modelo inglés -y aun a la doctrina que John Locke desarrolla antes en sus *Dos tratados del Gobierno Civil* (*Two Treatises of Civil Government* 1690)- que Montesquieu constata que "para formar un gobierno moderado, es preciso combinar los poderes, regularlos, temperarlos, hacerlos actuar; dar, por decirlo así, un lastre a uno, para que pueda resistir a otro"<sup>98</sup>.

En realidad, la historia (política) inglesa, desde al menos el siglo XIII, se va como tejiendo en la división y contrapeso de los poderes de la sociedad civil en relación al "Estado" (al rey) y al gobierno mismo, en cuanto aquél comporta administración de las cosas, y gobierno de los hombres. *La Carta Magna* (1215), constituye, a la vez, el signo y el instrumento (político y legal) de lo que señalamos: el rey (Juan) "divide" su poder "absoluto" y arbitrario, al reconocer por escrito los límites de su autoridad y aceptar la de los señores feudales de "su reino"<sup>99</sup>.

Pero, también las revoluciones inglesas testimonian de lo mismo, y son como un instrumento particular de ello. "Las revoluciones whig, incluida la norteamericana, quisieron volver a una libertad anterior, a una juventud política de la que se conservaba el recuerdo, la que sólo recientemente se había deteriorado. Al revés, la revolución francesa se proponía innovar radicalmente; crear una estructura político social completamente nueva. Tal estructura, que se asignaba a la ley de naturaleza, y que, por consiguiente, precedía lógicamente a todo lo demás, no

---

<sup>96</sup> Montesquieu estuvo en Inglaterra, y admiró sus instituciones. Existen fragmentos de sus "Notas sobre Inglaterra", particularmente explícitas a este respecto. Véase, J. P. Mayer, en su introducción a la edición francesa Gallimard (1970) del *Espíritu de las leyes* (*L'Esprit des Lois*), pp. 9-27.

<sup>97</sup> Con antecedentes filosóficos en Aristóteles (*La Política*, IV, 12, 3), y aun en el Aquinate. Ver, *Suma de Teología*, I, II, qq. 13-17 y 90, a.3, y II, II, q.47, a.8.

<sup>98</sup> *L'Esprit des Lois*, V, 14. Este principio fundamental de la realización democrática (de la "transición a la democracia", si se quiere...) -condición, en cualquier caso, de la buena sociedad- ha sido gravemente alterado por la "praxis" "concertacionista" chilena, gubernamental y partidaria, desde 1990.

<sup>99</sup> Ver, *Encyclopaedia Britannica*, XIV.

había sido jamás experimentada antes, y era, en consecuencia, históricamente una novedad absoluta... Así, la revolución francesa establecía su propia legitimidad, de manera totalmente diversa a la experiencia británica"<sup>100</sup>.

En los tiempos modernos más próximos, y contemporáneos, la gradual preeminencia de la Cámara de los Comunes por sobre la de los Lores, así como el traspaso del poder ejecutivo de la monarquía al Parlamento (en su origen y control), y al Primer Ministro<sup>101</sup>, van en el mismo sentido ya aludido.

¿Qué ocurre en el caso francés? Aquí podríamos decir que nunca se ha salido totalmente de la *concentración* del poder. Como observaba Tocqueville, lejos de superar el monopolio monárquico y absolutista del poder, la Revolución (1789) lo reforzó, cambiando su sujeto o agente<sup>102</sup>. Pero, "la historia de su crecimiento" (Jouvenel) en Francia, por lo menos hasta De Gaulle (1969), no termina<sup>103</sup>. Más todavía, si la evolución durante el último cuarto de siglo merece un estudio aparte<sup>104</sup>, los ensayos decimonónicos, y más aún los avatares y procesos de la Cuarta República (hasta la segunda Guerra Mundial) testimonian de las dificultades que tienen los franceses (demasiado habituados a lo contrario) para *compartir* (sino dividir) el poder, y gobernar convenientemente. Hacia 1957, Jacques Maritain constataba, por otro lado, que la distinción entre el poder ejecutivo y el legislativo "está mucho más desvirtuada en el sistema francés que en el (norte) americano"<sup>105</sup>.

Por su parte, de Jouvenel constata que los revolucionarios franceses, Robespierre en especial, eran ardientes partidarios de limitar el poder cuando éste estaba en otras "manos", y de

---

<sup>100</sup> Paolo Viola, *É legale perché lo voglio io*, pp. 75 y 87.

<sup>101</sup> Lo cual no nos lleva a apoyar las "tesis" parlamentaristas que han circulado en Chile, últimamente, concernientes al *caso chileno*.

<sup>102</sup> Ver supra.

<sup>103</sup> Se ha caracterizado a menudo el segundo gobierno de De Gaulle por el juicio borbónico (de Luis XVI): "el Estado soy Yo" (*l'Etat c'est Moi*).

<sup>104</sup> Y no estamos capacitados para juzgar de ella.

<sup>105</sup> *América*. Buenos Aires, EMECE Editores, 1958, p. 184.

concentrarlo y monopolizarlo al máximo cuando eran ellos sus titulares<sup>106</sup>.

Pero, la concepción y la "praxis" política del poder condicionan fundamentalmente el ejercicio social de las libertades, y suponen ellas mismas una cierta idea de la libertad humana. Tanto Montesquieu como Tocqueville, en momentos y en lugares diversos, constatan el papel central de la libertad en la vía anglo-sajona de la democracia. El primero, hacia mediados del siglo XVIII, en sus "Notas sobre Inglaterra", dice que es éste el país "más libre que hay en el mundo". Y esto, porque allí el gobernante (Príncipe), "no tiene poder para dañar, en cualquier forma, a quien sea, puesto que su poder es controlado y limitado por un acto. Pero, si la Cámara Baja dominara, su poder sería ilimitado y peligroso, porque dispondría al mismo tiempo del poder ejecutivo. Mientras hoy día, el poder ilimitado reside en el parlamento y el rey, y el poder ejecutivo en este último, cuyo poder es limitado. Es preciso, luego, que un buen inglés, trate de defender la libertad tanto contra los atentados de la corona como contra los de la cámara"<sup>107</sup>.

Por su parte, Tocqueville, en su magistral obra *La Democracia en América* (1835 - 1840), afirma, más tarde, que "los norteamericanos no son un pueblo virtuoso, y sin embargo son libres". La razón está en que allí "la tentación es pequeña", y "el interés... es bien entendido"<sup>108</sup>, lo que vendría como a suplir la carencia de virtudes, en la base del ejercicio efectivo de las libertades. Sea lo que fuere, Tocqueville señala con razón que el factor preponderante de la "buena sociedad" reside en las costumbres más que en las leyes; son aquéllas "las que hacen que los norteamericanos sean los únicos entre los americanos capaces de soportar el imperio de la democracia... Estoy convencido -dice- que ni la más próspera situación, ni las mejores leyes pueden mantener un sistema político a despecho de las costumbres..."<sup>109</sup>. Más de cien años después, Jacques Maritain va a constatar que el pueblo norteamericano es "un pueblo amante de la libertad y amante del género humano, un pueblo aferrado (que se aferraba) a la importancia de los patrones éticos... (un pueblo) cuyo

---

<sup>106</sup> *Du pouvoir*. Genève, Les Editions du Cheval Ailé. 1947, p. 276.

<sup>107</sup> Cit. en, J. P. Mayer, op. cit. p. 16.

<sup>108</sup> Cit., en *ibíd.* pp. 18 y 19.

<sup>109</sup> *De la démocratie en Amérique*, I, 2 (17).

espíritu... va imponiéndose gradualmente y rompiendo la lógica de la estructura. En otras palabras, la presión vital, pragmática, completamente asistemática que ejerce el pueblo americano y el alma americana en las estructuras de nuestra civilización industrial moderna, está transformando desde dentro el dinamismo íntimo y las tendencias históricas del régimen industrial... ha inaugurado una fase realmente nueva en la civilización moderna"<sup>110</sup>.

La vía francesa de la democracia es, por otro lado, tributaria de la concepción rousseauiana (y luego revolucionaria) de la libertad. Esa libertad que durante la gran revolución se había convertido en *slogan* (*liberté, égalité et fraternité*); y cuya invocación denunciaba Madame Roland cuando exclamaba, al subir al cadalso: "¡Oh libertad; cuántos crímenes se cometen en tu nombre!". En todo caso, cuando se piensa como Rousseau que el hombre que nació libre (el "buen salvaje") es oprimido por la civilización y que, por consiguiente, "hay que hacerlo libre a pesar suyo"<sup>111</sup>, lógica y prácticamente se concluye que "el Estado hace de los hombres lo que quiera"<sup>112</sup>. Convertido en un sujeto de derechos (a partir de la Revolución francesa), el Estado "absorbe en sí al

---

<sup>110</sup> *América*, pp. 26 y 27. ¿Cómo no ligar estos juicios a la valiente e inequívoca afirmación del Papa Juan Pablo II, en su encíclica *Centesimus Annus* (1991), tocante al capitalismo? ¿Cómo no situar a ambos en un común e ineludible amor a la verdad en todo? Ver, el N° 42 de la encíclica, y más adelante. "¿Se puede decir quizás que, después del fracaso del comunismo, el sistema vencedor sea el capitalismo, y que hacia él estén dirigidos los esfuerzos de los países que tratan de reconstruir su economía y su sociedad? ¿Es quizá éste el modelo que es necesario proponer a los países del Tercer Mundo, que buscan la vía del verdadero progreso económico y civil? La respuesta es obviamente compleja -dice el Papa-. Si por 'capitalismo' se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de 'economía de empresas', 'economía de mercado', o simplemente de 'economía libre'. Pero si por 'capitalismo' se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa". N° 42.

<sup>111</sup> Jacques Maritain, *Trois réformateurs. Luther - Descartes - Rousseau*. París, Plon, 1925, pp. 185 - 194.

<sup>112</sup> Cit. en, A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 253. Se trata entonces, afirma el mismo Tocqueville, de "esta forma particular de tiranía que se designa como despotismo democrático". *Ibid.*

cuerpo político del que emana, así como todas las voluntades individuales o particulares que, según Jean - Jacques Rousseau, han engendrado la voluntad general, a fin de morir y resucitar místicamente en su unidad"<sup>113</sup>.

Tocqueville constataba, a propósito del Antiguo Régimen y de la Revolución, que "cuando el amor de los franceses por la libertad política despertó, ellos tenían ya, en materia de gobierno, un cierto número de nociones que no sólo no concordaban fácilmente con la existencia de instituciones libres, sino que les eran casi contrarias"<sup>114</sup>.

En lo que concierne a la justicia, Tocqueville nos ilustra con su profunda objetividad y visión imparcial de las cosas, al contrastar la debilidad de la justicia francesa *in actu exercito*, y en su misma perfección legal e institucional, con la eficacia de la práctica inglesa de la justicia, a pesar de sus deficiencias "formales"<sup>115</sup>. Y es que lo que está detrás de esta "praxis" legal y jurídica, es un *espíritu* y una capacidad moral subjetiva (virtuosa). Si éstos no corresponden a las exigencias intelectuales, morales y prácticas (aplicación) de la justicia, de nada (o, más bien de algo: para simular aquello de lo que se carece) sirve disponer de los mejores códigos y la más perfecta institucionalidad: será la injusticia la que ocupará el lugar de la justicia, más de lo que en "la especie humana", ya corriente y frecuentemente ocurre (Santo Tomás de Aquino).

Complementariamente, Jacques Maritain nos informa una vez más sobre el caso norteamericano contemporáneo: "Creo que la institución americana de la Corte Suprema es uno de los grandes logros políticos de los tiempos modernos, y uno de los tributos más significativos pagados jamás a la cordura y a su derecho de preeminencia en los asuntos humanos"<sup>116</sup>.

Por último, en estrecha dependencia de las cuestiones fundamentales concernientes a la libertad y a la justicia (que son la clave privilegiada para discernir y juzgar la calidad propiamente democrática de las democracias "reales"), debemos

---

<sup>113</sup> J. Maritain, *L'homme et l'Etat*, p. 16.

<sup>114</sup> *L'Ancien Régime et la Révolution*, III, 3.

<sup>115</sup> *Ibid.* III, 4. (Nota).

<sup>116</sup> *América*, p. 184.

referir lo que respecta, al mismo tiempo, a los derechos de la *persona* humana; lo cual, porque supone además una convergencia práctica entre libertad y justicia, realiza en cierto sentido la *verdad* de la sociedad<sup>117</sup>.

Son conocidos (como hecho histórico indudable)<sup>118</sup> los gravísimos atentados a los derechos de la *persona* humana, cometidos por los agentes revolucionarios franceses<sup>119</sup> a nombre de la defensa de los derechos del hombre. No obstante, tampoco podrían desconocerse (como abundantemente lo tematiza Tocqueville), las importantes (aun si ambiguas) medidas revolucionarias, que suprimieron las antiguas trabas, favoritismos o prebendas legales e institucionales que constituían como una especie de "injusticia estructural global", en la sociedad "administrada" por el absolutismo borbónico.

De este modo, se debe reconocer que "la Revolución... no apabulló al país homogéneamente: ...el pueblo (pobre) fue mucho menos sacrificado en su bienestar de lo que comúnmente se imagina. Al menos, aquél encontró grandes alivios entre sus miserias... la Revolución abolió muchos impuestos onerosos o humillantes, tales como la dima, los derechos feudales, ..."120. Esta ambigüedad y esta dicotomía, operaban a nombre de la libertad y de la Razón y, al menos declarativamente, contra Dios; en todo caso, prácticamente contra la Iglesia<sup>121</sup>. Ellos van a condicionar una cierta "pendularidad" en la vía francesa de la democracia, especialmente durante el siglo XIX, aunque, como "a pesar de",

<sup>117</sup> Ver, Fernando Moreno, *Verdad y Sociedad*. Santiago, ICHEH, 1980. Nos referimos no a lo que ha sido la permanente y constante *invocación* ideológica, política e *interesada*, de los "derechos humanos", por parte de la izquierda (política y eclesiástica) chilena durante los últimos veinte años, sino a la real exigencia, respeto y promoción efectivos de los derechos de la *persona* humana, hipotecados por los correspondientes deberes.

<sup>118</sup> Independientemente de cualquier "hermenéutica" superpuesta o heterogénea.

<sup>119</sup> Con ocasión de la celebración del bicentenario de la Revolución, en 1989, el Cardenal Lustiger, arzobispo de París, se lo recordó al Presidente Mitterrand, quien, con su mujer, son legítimos herederos del "legado" revolucionario. Más recientemente (octubre de 1995). Juan Pablo II beatificó a más de treinta mártires de esa Revolución, junto a casi medio centenar de mártires de la Guerra Civil española, víctimas de la "energía" ideológica marxista.

<sup>120</sup> *Fragments sur la Révolution*, II.

<sup>121</sup> *L'Ancien Régime et la Révolution*, III, 2. "Uno de los primeros actos de la revolución francesa, fue su embestida contra la Iglesia". *Ibid.* I, 2.

ello no impidió, ni ha impedido hasta hoy, un real progreso en el respeto efectivo de los derechos de la persona humana, que supone (*tant bien que mal*) un reconocimiento práctico de la dignidad del hombre. Podría decirse que aquí -como en el caso italiano- la cultura (el nivel y la "resistencia" culturales) ha sido el baluarte contra la (mala) política<sup>122</sup>.

La vía anglo-sajona de la democracia, por otro lado, se desarrolló desde el comienzo, desde su inicio histórico, en un cierto (e importante) reconocimiento de los derechos humanos. Es lo que va a estipular, hacia 1689, la "Declaración de los derechos" (Bill of Rights), por la que los Barones y los "comunes" le imponen al sucesor de Jaime II el respeto de normas fundamentales para la humana convivencia y el buen gobierno<sup>123</sup>.

La dinámica histórica que a partir de aquí se engendra, no va a cesar en su profundización moral, política y cultural, a lo largo del tiempo. No sin avatares y obstáculos, sin embargo; y esto tanto en el orden interno (nacional) como externo<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> De ahí que lo que afirmamos de Francia (e Italia) no pueda decirse igualmente del caso chileno, cuyos patrones y "resistencia" culturales son muy inferiores. Además, Chile es un país políticamente sub-desarrollado, allí donde, económicamente, no ha dejado de progresar desde 1984; gracias al gobierno militar que dejó el paso a la "democracia", y a la iniciativa y empresas privadas.

<sup>123</sup> Tales como la imposibilidad de elaborar leyes, o de suprimirlas, sin el consentimiento del Parlamento.

<sup>124</sup> Las luchas sindicales, pueden ilustrar en el primer caso. El colonialismo, y aun el racismo inglés, lo hacen en el segundo. Las "gestas" inglesas en Asia, Africa y América del Norte, son suficientemente conocidas. Piénsese, por ejemplo, que durante la ocupación inglesa en China, en los clubes que establecieron los ocupantes, se pusieron letreros que advertían: "Prohibido para chinos y perros" (J. Chesneaux). Esto plantea ciertamente interrogantes en relación a la *profundidad* de la democracia inglesa (y anglo-sajona), o al *espíritu* democrático. En el caso norteamericano, al "problema negro", hay que añadir el maquiavelismo e ignominia que significó la aplicación de la "doctrina Monroe" (América para los americanos, era su lema) en Iberoamérica (desde fines del siglo XIX), y luego la política del *big stick* (gran garrote) practicada en el mismo ámbito por T. Roosevelt. Ver, por ejemplo, Pierre Queuille, *L'Amérique latine*. París, Payot, 1969. El caso de Vietnam (de la Guerra de Vietnam) es también digno de consideración. A este propósito, las observaciones de Hannah Arendt (op. cit. pp. 9-54) son interesantes, aun si a veces insuficientemente analíticas y demasiado simplificadas en sus conclusiones. Todo esto ha llevado a que se llegue a hablar, no sin ambigüedad ideológica, de democracia interna y fascismo exterior (Claude Julien). Ver, especialmente, Raymond Aron. *République Impériale. L'Etats Unis dans le monde*. París, Calmann - Lévy, 1973. Actualmente, especialmente luego del quiebre del régimen totalitario soviético, los Estados

En el caso de Estados Unidos, la notable profundización de la "conciencia colectiva" en relación al respeto de los derechos del hombre, especialmente a partir de la misma Independencia, y de la primera Declaración de los Derechos de 1776, tampoco estará exenta de "lacas", y de graves atentados a los derechos de una parte importante de la población (indios, primero; negros, luego). En todo caso, la Constitución (especialmente después de la enmienda de 1791), establece la prohibición de impedir el ejercicio de los diversos cultos religiosos, y reafirma el respeto del *habeas corpus*<sup>125</sup>. Ya el enunciado de derechos establecido para Virginia, por George Mason (1776), "más allá de ser axiomas del gobierno, tenían fuerza legal obligatoria", al punto que los acuerdos del Congreso que los contrarían deben ser anulados por la Corte Suprema<sup>126</sup>.

Lo que está en juego, y que a la vez subyace (aunque ya ha aflorado en buena medida) en todo lo que acabamos de considerar en relación a dos vías históricas de la democracia de estilos diversos y contrapuestos en cuestiones fundamentales, son los "valores" (principios, fines y normas) que sustentan y animan las virtudes, la vida, las instituciones y la (funcional) dinámica democrática, así como la "idea" misma de democracia, más allá de las ambigüedades y avatares teóricos y prácticos<sup>127</sup>.

A este último respecto, los juicios de dos importantes políticos y gobernantes, de la vía anglo-sajona de la democracia, nos ayudarán a precisar la cuestión. Por un lado, Winston Churchill afirmaba que la democracia era "el menos malo de los regímenes políticos". Por otro, Abraham Lincoln decía que la democracia es "el gobierno del pueblo, para el pueblo y por el pueblo"<sup>128</sup>. En el primer caso, nos encontramos con la mera

---

Unidos han vuelto a la política del "gendarme" internacional (Caso de Haití, por ejemplo). Más sutilmente, a partir de un acuerdo político (demócratas) - gubernamental (Clinton)- militares, al menos de facto, se intenta una especie de re-educación, de advertencia y de tutoría en relación a las Fuerzas Armadas de Latinoamérica. Y esto sirviéndose del tema de los derechos humanos y el absoluto respeto a los civiles. Esta política -literalmente intrusa- refuerza desde luego la posición ideológica y política del "concertacionismo" chileno.

<sup>125</sup> "Que tú tengas el cuerpo"; subentendido: para llevarlo ante el juez (o la corte).

<sup>126</sup> *Encyclopaedia Britannica*, III.

<sup>127</sup> Es a partir de ambas perspectivas (histórica y doctrinal) que podremos "arriesgar" un juicio sobre las "democracias reales" de nuestro tiempo.

<sup>128</sup> Cit. en Jacques Maritain, *Christianisme et démocratie*, p. 32. Ver, también,

caracterización (ni siquiera descripción), de un hecho político histórico, que es calificado de "régimen político". Virtualmente, esta expresión -y esto nos lo indica además el juicio de valor que precede-, aun si no se excluye la referencia instrumental (al menos implícita) a una forma (o, "sistema") institucional, supone una referencia más fundamental al *gobierno*; gobierno de los hombres, que incluye necesariamente la administración (más o menos directa o indirecta) de las "cosas", y especialmente de "la cosa pública".

Ahora bien, en la caracterización del régimen de gobierno democrático interviene un juicio moral: sería el *menos malo*, entre otros regímenes desde luego. Lo cual sitúa, de algún modo, la afirmación de Churchill en la proyección, a otro nivel, de lo que para Aristóteles y para el Aquinate, constituye una de las bases, y el criterio fundamental de sus clasificaciones o tipologías de regímenes políticos; es decir, del bien y la justicia, o el mal y la injusticia del gobierno mismo. La diferencia aquí (en este tópico preciso) es doble: para el Estagirita, como para el Aquinate, existen regímenes *buenos* y otros malos, allí donde el político inglés pareciera considerarlos a todos en una sola especie, la del mal (mayor o menor). Además, Churchill no incluye explícitamente el segundo criterio clasificatorio de nuestros dos autores clásicos: el número de gobernantes<sup>129</sup>. Se debe considerar, no obstante, el carácter más propiamente *empírico* del juicio de Churchill, lo cual condiciona su misma referencia al mal<sup>130</sup>. Claramente, Churchill, con su juicio, no pretende situarse en un plano ni particularmente analítico, ni propiamente filosófico; de ahí que, al referir al mal, está en realidad, como ratificando las constataciones de Aristóteles y de Santo Tomás en relación a la mayor frecuencia del mal que del bien entre los hombres. Además, aquel juicio *empírico*, en su misma empiricidad no puede *de iure* afirmar el mal excluyendo el bien; y es, a mayor abundamiento, muy probable que Churchill no haya ignorado que el mal no existe sino a partir del bien, y como "parásito" suyo<sup>131</sup>.

---

*L'homme et l'Etat*, p. 24.

<sup>129</sup> En general, véase de Aristóteles, *La política* y, de Santo Tomás, *De Regno*.

<sup>130</sup> Sería muy fácil descalificar el juicio del político inglés como pragmatismo vulgar. Sin embargo, esto nos parecería a la vez superficial y erróneo.

<sup>131</sup> Es una carencia del bien debido. "Malum autem est *privatio*". Santo Tomás, *De Malo*, q.I, a.2, ad.3.

En todo caso, la caracterización de la democracia que consideramos, con todo lo que ella incluye, constituye a la vez un mentís y una especie de catarsis, o de purificación, frente a la mitificación de la democracia corriente en ambientes latinos<sup>132</sup>.

En cuanto a la *definición* que da Lincoln de la democracia, ella nos parece -como lo comprendió y asumió Maritain (en particular en su obra sobre *El hombre y el Estado*- expresar lo que la democracia realmente es, aun si no dice todo lo que ella es. Esto dicho, la "clave" de esta definición reside en la noción de pueblo, la cual significa evidentemente allí a *toda* una comunidad nacional, sin exclusiones<sup>133</sup>; no a un sector particular suyo, delimitado en base a la miseria, a la pobreza o a la desposesión<sup>134</sup>.

Lo que a menudo ha hecho problema en la afirmación del ex-Presidente norteamericano, es la posibilidad real de un gobierno *por* el pueblo. Se pregunta hasta qué punto éste puede auto gobernarse, o simplemente ser *capaz de* gobernarse (o, agente propio de su gobierno). Sin caer en la mitificación ideológica de cuño marxista, que concibe al Partido (comunista) como el proletariado organizado (Marx y Engels), o como su vanguardia (Lenin), lo que está allí en cuestión es la manera cómo se determina, intelectual y prácticamente, la *representación* y la *delegación* de la autoridad que reside en el pueblo, y que, desde allí, de abajo hacia arriba si se quiere<sup>135</sup>, se estructura en grados y

---

<sup>132</sup> Así, en Chile, la muletilla "*en* democracia", además de ridícula (pareciera que hasta si estornudamos lo hacemos de manera diferente porque lo hacemos "*en* democracia") es sospechosa; puesto que, en general, cuando algo se invoca a cada rato, y venga o no al caso, es porque se está tratando de convencer a otros, o a uno mismo, de que es lo que en realidad no es, o que alguien es o tiene lo que no es ni tiene, o no lo es ni lo tiene suficientemente. Este juego es frecuente en el campo de los intelectuales, de los artistas (en el sentido propio) y de los políticos. (artistas en el sentido de Nietzsche).

<sup>133</sup> La lucha de Lincoln contra la esclavitud, testimonia de esto, más allá de las apariencias.

<sup>134</sup> En Marx no hay una noción propia de pueblo. Hay sí una noción particular (y errónea, a nuestro entender) de clase; la que, en esa perspectiva, excluye la posibilidad misma de concebir propiamente el pueblo como una *comunidad* nacional orientada y cimentada por el *bien* común. Ver, J. Maritain, *L'homme et l'Etat*, pp. 10 y 11.

<sup>135</sup> "En la sociedad política, la autoridad va de abajo hacia arriba, por la designación del pueblo..." Ibid. p. 11. Suárez, afirma que el poder (o la autoridad) político no reside en ningún hombre considerado en particular, sino en los hombres tomados colectivamente. Ver. Marcel Prélôt, *Histoire des idées politiques*. París, Dalloz, 1970, p. 261.

niveles funcionalmente diversos y complementarios. El gobierno *por* el pueblo, y *de* y *para* el pueblo (*conditio sine qua non* de todo buen gobierno), no es una mera ficción, o una pura ilusión, si los elegidos por el pueblo (en condiciones normales, es decir, a la vez morales e instrumentalmente eficaces y adecuadas), efectivamente *lo representan* (hacen presentes sus necesidades reales y sus legítimas "aspiraciones"), a pesar de los diversos y múltiples obstáculos que puedan presentarse, y que, de hecho operan (como ya parcialmente vimos); si sus elegidos son, en cierto modo, sus "porta-voces" y, en definitiva y principalmente, los agentes de su bien (el del pueblo), sin necesidad de recurrir a sofismas ni mitificaciones; entonces, de manera concreta, aunque *indirecta*, el pueblo se estará gobernando a sí mismo. Lo estará haciendo a través de sus agentes, delegados y representantes, en la imposibilidad material de hacerlo estrictamente por sí mismo como agente de sí mismo y de su propio gobierno<sup>136</sup>.

Finalmente, es preciso destacar que la definición de Lincoln incluye virtualmente -en los términos *para* el pueblo, desde luego- una referencia esencial al *bien común*, es decir, a lo que Santo Tomás de Aquino definía como "la buena vida humana de la multitud (pueblo)", y que es, al mismo tiempo, "unidad de paz"<sup>137</sup>.

De alguna forma, los dos juicios anglo-sajones sobre la democracia se sitúan entre la "tradición" intelectual y la "praxis" que hicieron posible su enunciado y su impacto cultural y político, y la profundización doctrinal y práctica de la misma democracia que se llevó a cabo a partir de los años treinta, especialmente, y en la que el impacto de la agresión bélica por parte de los regímenes nazi y fascista, que llevó a la Segunda Guerra Mundial (1939 - 1945), cumplió una particular función "catalizadora", y constituyó, en las conciencias rectas de la humanidad, un *desafío* de gran envergadura; sin duda, uno de los mayores *desafíos* de todos los tiempos.

---

<sup>136</sup> La vida democrática ateniense se aproximó, probablemente, al estricto gobierno directo por el pueblo, es decir por los ciudadanos, los que no son tales sino en cuanto tienen derecho a participar en la vida cívica. Tal vez sea, también, el caso de comunidades Suizas y Navarras medievales. Cf. Pío XII, Discurso a la Rota Romana, del 2 de octubre de 1947.

<sup>137</sup> *De Regno*, I, 2. Véase también, J. Maritain, *L'homme et l'Etat* (p. 11), y, *La persona y el bien común*, pp. 57 - 59.

### III. LA DEMOCRACIA EN SUS PRINCIPIOS

La profundización aludida no hubiese sido posible sin el patrimonio intelectual, de sabiduría especulativa y práctica "acumuladas" e incrementadas a lo largo de más de tres milenios y, más particularmente, desde el siglo V a.C. en Grecia, y desde la "incursión" o "irrupción" de Jesucristo y sus Evangelios. Incluso hoy, no se puede reflexionar propiamente sobre la democracia al margen del aporte originario y fundamental de Aristóteles. Sin podernos abocar aquí a un análisis más completo, baste con recordar lo que la democracia (en sus doctrinas y prácticas) debe a la *concepción aristotélica del bien común*<sup>138</sup>. "La buena vida -dice el Estagirita- es el fin principal de la sociedad, tanto si se consideran las cosas colectivamente, como en relación a cada individuo"<sup>139</sup>. Pero, es también de gran importancia la concepción de ley (justa) como *forma* de la buena sociedad, así como la fundamentación de la vida política en la promoción y práctica de las virtudes, especialmente de la justicia (que ya Platón había considerado)<sup>140</sup>, de la prudencia, y de la amistad cívica. El Estagirita recuerda que la justicia -que contiene en sí "todas las otras virtudes", y que consiste en darle a cada cual lo suyo- "no es una virtud completa en sí misma, sino en relación al otro", que "el justo es el que se conforma a las leyes", y que éstas, que suponen la justicia en su origen y tenor, pero que, en otra forma, la aplican y realizan, exigen, en su carácter prescriptivo, "la virtud completa", es decir, el vivir conforme a todas las virtudes, prohibiendo al mismo tiempo, "entregarse a ningún vicio"<sup>141</sup>. Mas, la amistad supera y al mismo tiempo refuerza la justicia (sin descartarla, sin embargo)<sup>142</sup>. Aquélla, es "absolutamente indispensable para la vida", y constituye aún el nexo más unitivo de la sociedad, por encima de la justicia desde luego, pero aún de la misma ley<sup>143</sup>. Y es que la amistad, nos enseña Aristóteles, lleva la relación (que determina

---

<sup>138</sup> Aunque el término no es de él, sí se encuentran, en su obra moral y política, los fundamentos doctrinales que Santo Tomás profundizará y completará más tarde. Ver, de Aristóteles, *La política*, I, 1, 8 y, *Etica a Nicómaco*, I, 2.

<sup>139</sup> *La Política*, III; 4, 3.

<sup>140</sup> Ver, *La República*, I, 6, y, *Las Leyes*, XI, 22.

<sup>141</sup> *Etica a Nicómaco* V, 1 a 3.

<sup>142</sup> En la tiranía "no existe amistad, porque no hay justicia". *Ibíd.* VIII, 12.

<sup>143</sup> *Ibíd.* VIII, 1 y 2. "La medida de la asociación es la de la amistad, y también del derecho y la justicia". *Ibíd.* VIII, 9.

la justicia) a la *identificación*, puesto que cada amigo "se encuentra por referencia a su amigo en las mismas disposiciones que hacia su propia persona, siendo el amigo (para el otro amigo), otro sí mismo"<sup>144</sup>. La amistad, por último, supone y exige una cierta igualdad; en sentido contrario, la desigualdad (al menos si se trata de una gran desigualdad) y la disparidad, dificultan o impiden la amistad, lo que altera la vida en sociedad.

En lo que concierne a la virtud de prudencia -fundamental para la buena política-, ella, recuerda el Estagirita, "tiene por materia lo que es del orden de lo posible", y se refiere a "los casos particulares, que no se conocen sino por experiencia"<sup>145</sup>. Más precisamente, "la prudencia es una disposición, que acompañada de la justa razón, y volcada a la acción, toca a lo que es el bien y el mal para el hombre"; "es una disposición acompañada de razón y verdad -agrega el filósofo- dirigida a la acción y concerniente a los bienes humanos"<sup>146</sup>. Es Aristóteles quien nos dice que la prudencia es la virtud realizadora por excelencia, lo cual es fundamental en política. En el mismo sentido, la prudencia es como una especie de "ciencia" organizadora, que, "considerada bajo su aspecto arquitectónico, es legisladora"<sup>147</sup>.

Pero, es también Aristóteles quien nos otorga por primera vez (en el mundo pagano) una propia doctrina de la libertad humana. El hombre libre es "causa de sí mismo" (*causa sui*); "quien es amo de sí actúa eligiendo deliberadamente, y no por impulso del deseo"<sup>148</sup>. La libertad supone la "conciencia" (o la reflexión) y la voluntad. Sin embargo, la libertad no se realiza plenamente sino en el bien a que el hombre virtuoso *naturalmente* tiende; "es preciso suponer al hombre dotado por naturaleza de una facultad que le permitirá juzgar con exactitud, y elegir el bien conforme a la verdad..."<sup>149</sup>. De ahí que el *fin* -que es el bien en cuanto el hombre tiende a lograrlo-, no se elige; sólo se eligen los medios,

---

<sup>144</sup> Ibíd. IX, 4.

<sup>145</sup> Ibíd. VI, 6 y 8, respectivamente. De ahí que el joven que carece de experiencia, dada su misma juventud (no ha tenido el tiempo para adquirirla), no es buen político. Ibíd. VI, 8.

<sup>146</sup> Ibíd. VI, 5.

<sup>147</sup> Ibíd. VI, 7 y 8, respectivamente.

<sup>148</sup> Ibíd. III, 2.

<sup>149</sup> Ibíd. III, 5.

que son para el fin (y adecuados a él)<sup>150</sup>. Finalmente, es especialmente en relación a la capacidad de ser libre, que viene de la razón humana, que el hombre mismo es una de "las causas de los acontecimientos"<sup>151</sup>.

A partir de aquí, se entiende la importancia que el filósofo otorga a la *participación* en la concepción de la buena sociedad. "Lo que se debe hacer es promover una organización tal, que los hombres sean fácilmente persuadidos y capacitados para participar en ella"<sup>152</sup>.

Ahora bien, la *participación*, que es en definitiva participación en el bien común (en todos sus aspectos: espirituales, morales y materiales), supone los dos condicionamientos básicos de la buena política y de la buena sociedad (a los que ya hicimos una breve referencia): la educación y la economía. Es a partir de ambas que el ciudadano es capaz de participar, y así, ser propiamente tal (Aristóteles). El mayor de los "medios" para "asegurar la estabilidad de los sistemas políticos..." es la educación<sup>153</sup>. La economía no lo es menos, en cuanto, referida primero a la sociedad familiar, es la actividad que lleva a la producción y al uso de los bienes materiales necesarios no sólo para subsistir, sino para vivir digna y virtuosamente<sup>154</sup>.

Todo lo que llevamos dicho muestra abundantemente hasta qué punto Aristóteles concibe la política como una acción *esencialmente* moral y, por consiguiente, anclada en valores y normas permanentes (eternos) y universales. El *bien* es para el filósofo el *fin* de la política<sup>155</sup>, lo cual no implica de ninguna manera que se utilice y se justifique, a partir del fin, cualquier medio considerado eficaz para su consecución; al revés, los medios son para el fin, y deben serle proporcionados<sup>156</sup>.

---

<sup>150</sup> Ibid. III, 3.

<sup>151</sup> Ibid.

<sup>152</sup> *La Política*, IV, 1, 4 (y, III, 6, 6.).

<sup>153</sup> Ibid., V, 7, 20 (y, I, 5, 12, y VIII, 1, 3).

<sup>154</sup> Véase todo el libro I de *La Política*.

<sup>155</sup> *Ética a Nicómaco*, I, 1 a 3.

<sup>156</sup> Ibid. I, 2.

Señalemos todavía que, sin ignorar los análisis aristotélicos referidos a la democracia (*demos - kratos*) como régimen político, y los diversos tipos de democracia que Aristóteles considera en *La Política*<sup>157</sup>, pensamos que, con mucho, el aporte más fundamental y definitivo que el Estagirita ha hecho a la concepción justa de la democracia, en el sentido positivo que el término ha llegado a tener tardíamente, reside en la precisión de los valores, principios, virtudes y normas que acabamos de reseñar brevemente. Es allí donde la sabiduría política del Estagirita aparece como el "arte" de lo deseable y de lo posible; como la ciencia práctica del bien proporcionado a lo humano, y que es posible lograr ya por el hecho mismo de ser justamente deseado por el sujeto en su impulso natural al bien<sup>158</sup>. Se trata, entonces, de una posibilidad moral, que se determina y se concreta a partir de y en el bien común, con todo lo que esto supone (y exige) de referencia y acogida del dato de la realidad material y cultural, de experiencia (moral, social, histórica) y, por consiguiente, de aprendizaje social.

La doctrina y la sabiduría aristotélicas, en general, van a ser asumidas, y como transfiguradas por Santo Tomás de Aquino, quince siglos más tarde<sup>159</sup>. Esto ocurre, en particular, en lo que se refiere a todos los tópicos que acabamos de reseñar, sin excepción; y, más aún que en el caso del Estagirita, es precisa y profundamente en esos mismos tópicos -mucho más que en las consideraciones taxonómicas o clasificatorias referidas a la diversidad de regímenes políticos-, donde reside la verdadera sustancia y los fundamentos propios de una doctrina de la democracia y de la efectiva "praxis" democrática.

No era posible para el filósofo pagano establecer en toda su completud y justeza la doctrina del bien común, dadas las naturales carencias de una cultura y una razón incapaces de superar los límites de la espiritualidad "pura", o puramente natural<sup>160</sup>. En particular, las nociones de bien y fin, que adquieren

---

<sup>157</sup> Véase, Libro III, 5 (4 y 5), 10; Libro IV, 2 (1, 2 y 5), 3 (4 - 8), 4 (2 - 7), 5 (2 - 5), 7 (1 - 3), 10 (11), en especial.

<sup>158</sup> Cf. David Ross, *Aristote*. Gordon and Breach, 1971, pp. 334, 335 y 359 - 369.

<sup>159</sup> Ver, en general, J. Maritain, *Le docteur angélique*. París, Desclée De Brouwer, sin fecha de edición, y, de Réginald Garrigou-Lagrangé, *La synthèse thomiste*. París, Desclée De Brouwer, 1947.

<sup>160</sup> Ver, Olivier Lacombe, *Existence de l'homme*. París, Desclée De Brouwer,

en el Aquinate su *status* propio (y definitivo) -a partir de la distinción metafísica, propiamente tomista, entre la esencia y la existencia; y la primacía del existir, del *actus essendi*<sup>161</sup>-, suponen además el dato (y principio) de Revelación. Aun si se puede decir que la maravillosa "adivinación" aristotélica, que se expresa en que no es bueno ofrecerle al hombre sólo lo humano -"No se debe hacer caso a quienes, con el pretexto de que somos hombres, nos aconsejan no pensar sino en las cosas humanas; y que, además, con el pretexto de que somos mortales, nos instan a renunciar a las cosas inmortales"<sup>162</sup>- se "prolonga" en la concepción tomista del bien último supra-natural y trascendente, esa "prolongación" no opera, a pesar de todo, sin solución de continuidad, o, más bien, sin la irrupción de una radical novedad, la cual concierne en definitiva a Dios mismo, y a la comunicación que él nos hace de su propio ser (Ego Sum Qui Sum)<sup>163</sup>.

Es también a partir de aquí que Santo Tomás de Aquino va a precisar no sólo la noción misma (ya no puramente filosófica, desde luego) de *fin último*<sup>164</sup>, sino, para lo que nos interesa, la de bien (y fin) común. Esta precisión supone una concepción del hombre que sitúa, si pudiera decirse, la racionalidad constitutiva y especificante que enunció ya Aristóteles<sup>165</sup>, en el dinamismo metafísico del *espíritu* (la raíz del hombre es el espíritu)<sup>166</sup>, porque la Revelación nos enseña que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios (*Génesis*, I), y el Aquinate sabe que es por eso que es *persona*<sup>167</sup>, es decir, un universo de naturaleza espiritual, dotado de libre albedrío y de voluntad<sup>168</sup>.

---

1951, y Louis Gardet, *Ouvrir les Frontières de l'Esprit*. París, Cerf., 1982, pp. 28 - 39.

<sup>161</sup> *De ente et essentia*, I y V y *Mataphysicorum*, IV, Lección 2, N° 553.

<sup>162</sup> *Ética a Nicómaco*, X, 7. Platón y Sócrates anteceden aquí al Estagirita.

<sup>163</sup> Soy el que soy, dice a Moisés (*Exodo*, III, 14).

<sup>164</sup> Ver, *Suma de Teología*, I-II, qq. 1 a 6.

<sup>165</sup> Ver, Santo Tomás, *De Potentia*, IX, 3.

<sup>166</sup> Sólo el hombre (persona) es imagen de Dios (*Suma de Teología*, I, q.93, a.2); por ello "la persona es lo más noble y lo más perfecto en toda la naturaleza" (Ibid. I, q.29, a.3). Ver, además, J. Maritain, *La Persona y el bien común*, pp. 44 y 45. El espíritu es en el hombre como una energía de superación, un principio de apertura y un impulso a lo trascendente. Así, Pascal podrá decir que "el hombre supera infinitamente al hombre". *Pensées*, 131 (434).

<sup>167</sup> Juan Pablo II enuncia, en perfecta concordancia con Santo Tomás, que es

Un simple y breve comentario de esta definición, nos muestra a la vez su novedad relativa y su importancia directa para el orden moral y político. Si el hombre es un universo, es por lo mismo, más un todo que una parte ("la razón de parte no le conviene al hombre" dice el Aquinate)<sup>169</sup>; en todo caso, es una parte que la sociedad no agota. El hombre no es estrictamente *de* la sociedad ni *para* la sociedad según todo lo que él es: "el hombre no está ordenado a la comunidad política según todo lo que él es y según todo lo que posee; es por lo cual, cada uno de sus actos no tiene por qué merecer o desmerecer frente a la sociedad política", dice Santo Tomás<sup>170</sup>. Al mismo tiempo, por tener su raíz en el espíritu, ese todo tiene mayor dignidad que la sociedad, y la trasciende. Lo cual no implica desconocer la pertenencia real y propia del hombre a la sociedad. Al punto que, en un recuento material de lugares y citas, el Aquinate pareciera exagerar su insistencia en la pertenencia del hombre a la sociedad y su condición de parte, la que, *en cuanto tal es para el todo*, y se debe someter a él. En la *Suma contra los Gentiles*, Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, establece la "premisa mayor": "el ser de la parte es para el ser del todo"; y agrega luego: "Es claro que todas las partes están ordenadas a la perfección del todo: el todo no es para las partes, sino las partes para el todo"<sup>171</sup>. Más tarde, en la *Suma de Teología*, insiste en que "todos los que se integran en una comunidad, se integran en ella como las partes al todo", habiendo precisado ya que "cada parte ama naturalmente el bien común más que su bien propio particular"<sup>172</sup>. Y agrega luego que "el bien

---

por ser imagen de Dios que el hombre es persona. *Laborem Exercens*, N° 6.

<sup>168</sup> Esta definición, que compone y sintetiza fielmente a notas esenciales del hombre, generalmente dispersas en la obra del Aquinate, es dada por Jacques Maritain (*Du régime temporel et de la liberté*. París, Desclée De Brouwer, 1933, p. 55).

<sup>169</sup> "Ratio partis contrariatur personae". En, 3 *Sent.* (Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo), d. V, 3, 2.

<sup>170</sup> *Suma de Teología*, I-II, q. 21 a.4. En este principio se encuentra la clave de la buena sociedad; y de la democracia en su sentido profundo; de la democracia en la concepción de Pío XII, de Juan Pablo II, de Maritain... La tiranía "clásica" lo ignora; el totalitarismo se funda en su rechazo.

<sup>171</sup> Libro III, cap. 17 y 112, respectivamente. Cit. por Hugues Keryal, en la publicación francesa (París, Nouvelles Editions Latines, 1974), del prefacio al *Politicorum* (p. 62).

<sup>172</sup> Fil-II q.55, a.5, y q.26, a.3, respectivamente. Cit. en *ibíd.*, pp. 73 y 63, respectivamente.

de la parte debe subordinarse al bien del todo"<sup>173</sup>. Lo cual permite concluir que "la parte es del todo *en cuanto ella es lo que es*, y (que) en consecuencia, todo bien de la parte *puede ser ordenado al bien del todo*"<sup>174</sup>.

Lo *formal* en los juicios que referimos reside primero en la natural socialidad humana<sup>175</sup>, y luego, en el mismo bien común, en cuanto éste es también el de las partes (y el de cada parte): "El bien común -dice el Aquinate- constituye el fin de cada una de las personas que viven en comunidad, como el bien del todo es el de cada una de sus partes"<sup>176</sup>. De ahí el juicio sintetizador de Charles de Koninck, en su obra sobre *La primacía del bien común*: "*La sociedad política existe para el hombre*. Esto debe entenderse de dos maneras. *Primeramente*, la sociedad política, cuando la consideramos como organización en vista al bien común, debe estar enteramente sometida a ese bien en cuanto es común. Considerada bajo este aspecto, ella no tiene otra razón de ser que no sea el bien común. Mas, ese bien común mismo es para los miembros de la sociedad; no para su bien privado como tal; es para los miembros en cuanto común. Y como se trata de un bien común de naturalezas razonables, debe ser conforme a la razón; debe considerar las naturalezas razonables en cuanto son razonables... *En segundo lugar*, la sociedad política, como su bien común, es para el hombre en cuanto existen en él aspectos esenciales que son superiores a los que ordenan al bien común de aquella sociedad"<sup>177</sup>. Estos "aspectos esenciales" se resumen en el juicio que el espíritu es la raíz de la personalidad, lo que hace, según ya dijimos, que el hombre supere infinitamente al hombre, como bien vio Pascal<sup>178</sup>. Jacques Maritain precisará que un mismo ser, una y la misma *persona* es, a la vez, toda entera parte de la

---

<sup>173</sup> *Suma de Teología*, II-II, q.58, a.5.

<sup>174</sup> *Suma de Teología*, II-II, q.55, a.5. p. 73. Subrayado nuestro.

<sup>175</sup> "Naturaliter homo est animale sociale". *Ethicorum*, I, 1, 4.

<sup>176</sup> *Suma de Teología*, II-II, q.58, a.9. "Cuando se busca el bien común de la multitud, por vía de consecuencia se busca además su bien propio...". *Ibid.* II-II, q.47, a.10.

<sup>177</sup> *De la primauté du bien commun*, pp. 68 - 70. Cit. en H. Keraly, *op. cit.* pp. 96 y 97.

<sup>178</sup> *Pensées*, 131 (434).

sociedad, y al mismo tiempo la supera, porque no lo es según todo lo que ella es<sup>179</sup>.

Son éstos los principios antropológicos que subyacen en la concepción tomista del bien común. Si este bien en cierto sentido incluye y, en cualquier caso, condiciona el bien privado, es porque primero él mismo no se determina sino como proyección suya, considerando siempre la radical o natural socialidad humana.

Ahora bien, "para que un hombre lleve una vida buena -dice el Aquinate en el *De Regno*- se requieren dos condiciones: una principal, que consiste en vivir según la virtud; porque la virtud es aquello por lo cual se vive bien. La otra secundaria, y como instrumental, consistente en la suficiencia de bienes corporales cuyo uso sea necesario para la virtud". Es por aquí que se podrá llegar a la "unidad de la multitud, a la que se llama paz"<sup>180</sup>.

A partir de su principio antropológico, y de su fuente trascendente, esta concepción profundiza -si es que no corrige- la noción del bien de la vida humana tal como Aristóteles la había enunciado, especialmente en su *Ética a Nicómaco*<sup>181</sup>.

El ejercicio de la razón y la voluntad en el hombre, que es como la proyección instrumental y funcional de su mismo espíritu, es lo que va "tejiendo" la vida humana en los actos *libres* de su agente. La profundización tomista en relación a la noción o a la doctrina aristotélica de la libertad se sitúa *ex-ante*, y *ex-post*: en el hombre mismo, su agente y sujeto, y en el fin al que está natural y sobrenaturalmente orientado. Es la *imago Dei*, la imagen de Dios (principio primero, y principal "clave" antropológica)<sup>182</sup> lo

---

<sup>179</sup> *La persona y el bien común*, pp. 68 - 70 y 76 - 93. "El hombre -dice Santo Tomás- no está ordenado a la sociedad política en su totalidad y en todas sus características". *Suma de Teología*, I-II, q.21, a.4. Es por lo cual, no todo debe "ceder ante la voluntad colectiva". B. Constant, op.cit. p. 492. (según referencia dada).

<sup>180</sup> Libro I, 15.

<sup>181</sup> Véase el Cap. III de *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*, de Jacques Maritain (París, Gallimard, 1960, pp. 50 - 74).

<sup>182</sup> Ver, *Suma de Teología*, I, q.23, a.2 y 5. y, C.E. O'Neill, "L'homme ouvert à Dieu", p. 63. En, *L'anthropologie de Saint Thomas*. Fribourg, Editions Universitaires, 1974, pp. 54 - 74.

que *capacita* al hombre en el ejercicio de su libertad y *para* su libertad<sup>183</sup>; es lo que lo hace inicial y dispositivamente *capax Dei*. Y esto, porque la libertad lejos de reducirse en el Aquinate a la pura elección (entre alternativas), es, con mucho más propiedad y más fuerza aún que en Aristóteles, identificación con el Bien. "Dios dejó al hombre en manos de su consejo". Estas palabras (bíblicas) no deben llevar a creer que sea permitido al hombre hacer todo lo que quiera. Significan que él no actúa por una necesidad de naturaleza como los seres que le son inferiores, sino en virtud de una libre elección, a la que él mismo está determinado<sup>184</sup>. La determinación, que funda en la naturaleza el mismo acto libre, no concierne, sin embargo, a lo que podríamos designar como una capacidad "pura", o desinteresada<sup>185</sup>, así no se haga a nombre de la "autonomía" del sujeto humano (Kant). Ella concierne, aun más fundamentalmente que a la mera elección entre alternativas, a la natural y necesaria orientación de la voluntad humana al bien<sup>186</sup>. Y así, como ha dicho un comentarista contemporáneo de Santo Tomás, "el hombre no es libre a pesar de su inclinación natural al bien, sino a causa de ella"<sup>187</sup>.

---

<sup>183</sup> "Es para la libertad que hemos sido liberados". *Gálatas*, V, 1. Estamos muy lejos aquí de la negación luterana de la libertad (por mucho que el Reformador invoque a San Pablo y San Agustín). Ver, *Disputatio de Heildelberg*, Tesis 13.

<sup>184</sup> *Suma de Teología*, II-II, q.104, a.1. El "grito" del ateo Sartre: "¡Oh terrible libertad!", no deja de tener un cierto sentido, al comprenderlo en una perspectiva propia. De alguna forma se puede decir que estamos "condenados" a la libertad. Véase, en general, de San Agustín, *De liberum arbitrio*.

<sup>185</sup> Y, por consiguiente, no orientada a ningún fin, según Kant. Ver, *Crítica de la Razón práctica*, II, 1. "Kant... ha buscado una moral del desinterés absoluto, separando en definitiva la moralidad como tal del orden del amor, por lo mismo que la separaba del orden de la finalidad y de la prosecución del bien que finaliza la acción, la que no consistía para él sino en la búsqueda del placer". J. Maritain, *La philosophie morale*, p. 131 (Ver, también, p. 135).

<sup>186</sup> Lo que supone una fundamentación metafísica. Es por lo cual, la concepción justa de la libertad, escapó a Occam, a Lutero y a Kant (entre otros). Recuérdese que Lutero llamaba a la inteligencia "prostituta del demonio", y que en sus tesis filosóficas, de la *Disputatio de Heildelberg*, las embiste contra Aristóteles y la Metafísica.

<sup>187</sup> Servais Pinckaers, "Appendice II: Renseignements Techniques", p. 252. En, Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, I-II, qq. 18-21. París - Tournai - Roma, Desclée et Cie., 1966, pp. 215 - 273. Si la orientación al bien se excluye de la concepción de la libertad humana, ésta se convierte entonces en libertinaje, extremo y abierto (Sartre), o moderado y disimulado (hipócrita). En este último caso, la conciencia moral, convertida en "tribunal supremo", suplanta los preceptos objetivos, permanentes y universales de la ley natural, es decir, la

¿Cómo explica el Aquinate la estructura y el dinamismo de la libertad a partir del bien? "Sólo el bien perfecto, en el que consiste la beatitud, no ofrece a la *razón* ninguna huella de mal, ni defecto cualquiera, lo cual explica que el hombre quiera necesariamente la beatitud, y no pueda querer su desgracia. Ahora bien, hemos visto ya que la elección concierne a los medios y no al fin; de ahí que ella no podría tener al bien perfecto por objeto, sino a los bienes particulares. Es por ello que el hombre no elige necesariamente, sino libremente"<sup>188</sup>.

Así, "el fin último mueve necesariamente la *voluntad*, porque ese fin es el bien perfecto. Ocurre lo mismo con los bienes sin los cuales ese fin no podría conseguirse, tales como existir, vivir, y otros semejantes. Al contrario, todos los otros bienes de que se puede prescindir para el logro del fin último, no se imponen necesariamente a nuestra voluntad ..."<sup>189</sup>. La voluntad, entonces, aunque "determinada... según el orden de la naturaleza, a querer el bien, en general, permanece, sin embargo, indeterminada en relación a los bienes particulares"<sup>190</sup>; y es aquí donde se sitúa la elección, que es condición de la libertad, y en la que la voluntad va concretamente al objeto que la razón le presenta: "La inteligencia propone a la voluntad su objeto, y es la voluntad misma la que produce la acción exterior. De manera que el movimiento de la voluntad parte de la inteligencia que percibe algo bajo el aspecto general de bien, pero termina o acaba en la operación que permite a alguien tender a su realización"<sup>191</sup>.

---

facultad de decidir del bien y el mal: es bueno lo que se hace pura y simplemente *en conciencia*. Este subjetivismo relativista lleva al absurdo de justificar los crímenes de Hitler, por ejemplo, si fueron cometidos en conciencia. Y, ¿quién podría decir que no lo fueron? En realidad la conciencia humana puede o no ser recta; puede ser errónea. Por lo mismo, ella debe ser *formada* en su misma intrínseca dependencia de la ley natural. Así, somos responsables no sólo ante nuestra conciencia, sino *de* nuestra conciencia, como decía Michel Labourdette. Ver, *Gaudium et Spes*, 16, y *Veritatis Splendor*, 32, 52, 54 - 64. Para, la expresión del P. Labourdette, ver, G. Cottier, *Humaine Raison*. Fribourg, Editions Universitaires, 1980, p. 26. En general, ver además, Servais Pinckaers, *La conciencia y el error*. En, "COMMUNIO" (Buenos Aires), N°3, 1994, pp. 17 - 29, y, sobre todo, de Santo Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.XVII. 32-84.

<sup>188</sup> *Suma de Teología*, I-II, q.13, a.6. Subrayado nuestro.

<sup>189</sup> *Ibíd.* I-II, q.10, a.2. Subrayado nuestro.

<sup>190</sup> *Ibíd.* I-II, q.13, a.2.

<sup>191</sup> *Ibíd.* I-II. q.13, e.5.

Por otra parte, tanto el ejercicio de la libertad, como la realización del bien común (que tiene allí su *hard core*), suponen las virtudes en el sujeto (personal). A este respecto, además de distinguir, ordenar y conectar las virtudes adquiridas, mejor de lo que el Estagirita lo había hecho, el Aquinate profundiza la concepción de la vida virtuosa del hombre -individual y social- con su doctrina sobre las virtudes infusas. Estas son "principios sobrenaturales de operación", que nos son infundidos por Dios, y que, reforzando al sujeto humano en el mismo orden de las virtudes naturales adquiridas, lo sitúan, al mismo tiempo, en la vía de su fin último<sup>192</sup>.

Lo que interesa sobre todo destacar aquí, es que la proyección política de la doctrina de las virtudes en Santo Tomás de Aquino, se aplica desde luego al *pueblo* mismo, y a cada uno de sus miembros (que son sujeto propio de la virtud); pero se aplica especialmente al gobernante (Príncipe), cuya virtud es causa principal del buen gobierno y al menos, *conditio sine qua non* de la buena sociedad. En aquél, por consiguiente, es donde debe residir la mayor virtud, al punto que no bastará que sea justo y prudente (las dos virtudes fundamentales de la política) en grado superior, sino que deberá ser virtuoso en toda la "línea", si pudiera decirse; según toda la amplitud de las virtudes; es decir, deberá ser sin más "varón bueno" (*bonus vir*). No puede llamarse en verdad gobernante ("rey"), quien -como dice Santo Tomás- no "sea sobresaliente en todos los bienes, tanto del alma como del cuerpo"<sup>193</sup>. Y es que "lo propio de una virtud mayor es que por ella alguien realiza un mayor bien"<sup>194</sup>. Así, "nada conviene más al príncipe, que ha sido establecido para realizar el bien, que la grandeza del alma"<sup>195</sup>.

Más particularmente, el Aquinate precisó y profundizó la doctrina aristotélica sobre la justicia y la prudencia, aun en su mismo orden natural. Esto se aplica, tanto a la noción misma de prudencia, como a la estructura interna de ésta, a su aplicación, y a su conexión prácticamente reguladora de las demás virtudes. A

---

<sup>192</sup> Santo Tomás de Aquino, *De Virtutibus*, q.I, a.10. Las virtudes, en general, existen "para la posesión y el bien de quien las posee, y de la obra que lo llevan a realizar". *Ibid.*

<sup>193</sup> *Ethicorum*, VIII, 10.

<sup>194</sup> *De Regno*, I, 9.

<sup>195</sup> *Ibid.* I, 7.

este último respecto, Santo Tomás nos dice que "el bien de la prudencia es participado en todas las virtudes morales", puesto que "todo lo que se relaciona con las virtudes morales" se refiere a la prudencia en cuanto ésta las dirige... Es por lo cual, aun la ejecución de la justicia al servicio del bien común, como ocurre en el caso de la función real, necesita de la dirección de la prudencia"<sup>196</sup>.

Difícilmente podría exagerarse la importancia práctica que el Aquinate le da a la *recta ratio agibilium*, es decir, a la prudencia<sup>197</sup>. Virtud política por excelencia, ella tiene sobre la justicia (su complemento interno y externo obligado, sin embargo)<sup>198</sup>, la ventaja de realizarse *en* el sujeto, allí donde la justicia lo hace en el *objeto*. Sin que esto nos lleve de ningún modo a desconocer que la prudencia, virtud por excelencia realizadora (Aristóteles)<sup>199</sup>, se proyecta hacia fuera del sujeto; comporta siempre una "decantación" objetiva e "inserta" socialmente al "agente". Pero, no se puede desconocer que es en cuanto virtud de suyo subjetiva, que primero y más operativamente ella califica y capacita al sujeto en general, al *zoon politikon* en particular. Podría decirse, más allá, que es sobre todo (no sólo) la prudencia la que hace del *sujeto* propiamente un *agente*. Esto se puede apreciar aún mejor, si se considera la triple estructuración ("partes integrantes") de la prudencia; es decir, la memoria del pasado, la previsión del futuro ("futuros contingentes"), y la realización presente. Las dos primeras son para la tercera, como los actos de consejo y de juicio son para el acto de mando. Sin embargo, tanto la buena memoria histórica<sup>200</sup>, como la debida previsión de las consecuencias de un

---

<sup>196</sup> *Suma de Teología*, II-II, q.53, a.5, y q.50, a.1, respectivamente.

<sup>197</sup> *Suma de Teología*, II-II, q.47, a.2. "La materia de la prudencia, son las realidades contingentes relativas a la acción". *Ibíd.* II-II, q.49, a.8.

<sup>198</sup> Decimos "interno y externo", porque la noción misma de prudencia implica la justicia (*recta ratio*), y la virtud, o simplemente los *actos* prudentes del sujeto, la realizan. En otro sentido, se debe señalar que por ser precisamente la justicia una virtud objetiva, es ella "ejecutora", allí donde la prudencia, virtud subjetiva, es, por ello mismo "directora". Ver, *ibíd.* II-II, q.50, a.1.

<sup>199</sup> Virtud esencialmente intelectual -y moral por extensión-, la prudencia pertenece a la "razón práctica, ordenada a la obra efectiva". Es por lo cual, de los tres actos que integran la prudencia: consejo, juicio y mando, es este último, que aplica "a la realización el resultado del consejo y del juicio... el más próximo al fin de la razón práctica, su acto principal, y, por consiguiente, el acto principal de la misma prudencia". *Ibíd.* II-II, q.47, a.8 y a.9.

<sup>200</sup> *Historia magistra vitae*, decía Cicerón. *De Oratore*, I,2. En la *Suma de*

acto, constituyen como una hipoteca de la justicia del mando. Ellas suponen la *experiencia* y el tiempo (del que la misma experiencia depende). El buen político, en esta perspectiva (única justa, a nuestro entender), tiene la memoria larga (hacia el pasado), y abundante en su misma actualidad. Sólo así puede ser buen "vigilante" y buen "guardián", para decirlo en el espíritu de Santo Tomás y con el lenguaje de Platón<sup>201</sup>. Sólo así -y no bloqueando su memoria, o confundiendo, ramplona o interesadamente, perdonar con olvidar- podrá realizar debidamente (en particular si es gobernante) lo debido, y que le es socialmente exigido por el pueblo y su bien común.

En el mismo sentido, se debe entender la exigencia de previsión, el estimar la posibilidad, y aún la probabilidad de que tales actos produzcan tales efectos. Dado que es *la libertad* lo que aquí está en juego (y el hombre como agente libre), esto no puede concebirse determinísticamente (*determinatio ad unum*), sino en términos de menor o mayor frecuencia (*ut in pluribus*), lo cual no obsta para que *deba* ser necesariamente considerado para que el acto final (realizado) sea propiamente prudente. Y esto debe ser llevado a cabo tanto a partir de la consideración de la *naturaleza humana*, y de su disposición operativa<sup>202</sup> -de los límites ontológicos de lo posible- como de la *memoria* del pasado y la comprensión de lo particular y propio al acto mismo a que se apunta, el cual, mientras más contingente, más difícil es de captar en su potencial realidad.

En general, en relación al objeto propio de la prudencia, es decir, a "los actos humanos en su contingencia", el hombre no puede dirigirse solamente por verdades absolutas y necesarias, sino además, y más proximamente, de acuerdo a "reglas que son verdaderas en la mayor parte de los casos", lo cual "no se sabe sino por experiencia... la que a su vez proviene de un gran número de recuerdos"<sup>203</sup>.

---

*Teología*, véase, en general (para este tópico), II-II, q.49, a.1 y 6.

<sup>201</sup> *La República*, II, 16.

<sup>202</sup> En Santo Tomás -y ya en Aristóteles- la naturaleza es, a la vez, "estructura" y permanencia ontológica, y principio de operación. Ver, Santo Tomás, *De ente et essentia*, I, 5: "...el término naturaleza... parece significar la esencia de la cosa en cuanto está ordenada a la operación propia de la cosa".

<sup>203</sup> *Suma de Teología*, II-II, q.49, a.1. En términos generales, el tipo de certeza en la moral (ciencia del uso de la libertad) corresponde a la variabilidad y contingencia de su materia, es decir, de los actos humanos (libres). Ver,

A partir de aquí, Santo Tomás precisa la naturaleza de la prudencia específicamente política. Lógicamente, ésta se determina y se define a partir del bien común, "puesto que el hombre es parte de la familia y de la sociedad política, y debe considerar el bien que le conviene de acuerdo a lo prudente relativamente al bien de la multitud", no pudiendo "el bien propio existir sin el bien común de la familia o de la sociedad política"<sup>204</sup>.

Ahora bien, al interior de la prudencia política, el Aquinate sub-distingue "dos especies", o "dos partes": la prudencia del gobernado y la del gobernante. La primera, que lleva "el nombre común de prudencia política", concierne a los asuntos particulares de los gobernados, y especialmente se refiere a "una cierta rectitud de gobierno por la que éstos se dirigen ellos mismos en lo que toca a la obediencia que acuerdan a sus gobernantes (príncipes)"<sup>205</sup>. La obediencia es, a su vez, la virtud cuyo "objeto preciso... es el precepto, expresión de una voluntad que no es la nuestra, pero que la nuestra, por obediencia, se apresura en realizar". Así, la obediencia "tiene por objeto al precepto de un superior", siempre que éste "no repugne a la voluntad"<sup>206</sup>. Lejos de ser, entonces, una disposición servil (en cuyo caso sería un vicio, pero no una virtud), la obediencia refuerza y realiza nuestra libertad, al "someternos humildemente a la voz de un superior", lo cual nos lleva "a elevarnos interiormente por encima de nosotros mismos", como dice San Gregorio Magno, asumido por el Aquinate<sup>207</sup>.

En cuanto a la prudencia propia del gobernante, ésta es designada por Santo Tomás -siguiendo a Aristóteles- como "un arte arquitectónico" (allí donde la prudencia de los gobernados es como "un arte manual"). Lo cual implica que los actos a realizar "son considerados por el gobernante (rey) según una razón *universal*", que no es otra sino el mismo bien común<sup>208</sup>. El

---

*Ethicorum*, I, 3.

<sup>204</sup> *Suma de Teología*, II-II, q.47, a.10.

<sup>205</sup> *Ibíd.* II-II, q.47 a.12, y q.50, a.2, respectivamente.

<sup>206</sup> Lo cual no obliga a obedecer, y, al límite, obliga a desobedecer activamente. Es el caso, que Santo Tomás considera, del derribamiento del tirano, y más fundamentalmente, del derecho de rebelión. Ver más adelante.

<sup>207</sup> *Suma de Teología*, II-II, a.104, a.1 y 2.

<sup>208</sup> Y no el programa del partido, el interés del grupo, o el simple capricho del gobernante. Ver, *Ibíd.* II-II, q.47, a.12, y q.50, a.2.

gobernante está *obligado* (no es esto de su libre elección, *en cuanto gobernante*), a ponerse por encima de los *intereses* de las partes, precisamente para servir el *bien* del todo, y por allí el *bien* de cada parte.

Huelga decir hasta qué punto la relación gobernantes-gobernados<sup>209</sup> (que está en cuestión aquí), que constituye como el último entramado del "tejido" político de la sociedad, es, en su justa determinación y en su prudente operación, fundamental para la concepción y la estructuración y dinámica concreta de la buena sociedad.

Pero, no menos importantes que aquella relación y para esta dinámica, son las precisiones y la profundización que el Aquinate aporta a la noción y la virtud de justicia, así como a la determinación de los tipos de justicia, y su relación con la sociedad<sup>210</sup>. "El habitus por el que se da, con una perpetua y constante voluntad, a cada cual lo que le es debido", que es como Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, define la virtud de justicia<sup>211</sup>, es también para él, como lo era para Cicerón, "la regla que mantiene la sociedad humana y la vida común, lo que implica relación con los otros"<sup>212</sup>.

En este sentido, el Aquinate afirma, con mayor propiedad que el Estagirita, que la justicia general, o legal, porque "subordina los actos de todas las virtudes al bien común de la multitud"<sup>213</sup>, prima por sobre las dos formas particulares de justicia: la conmutativa y la distributiva, que son como partes subjetivas suyas<sup>214</sup>. Se puede decir así, que la justicia legal le hace

---

<sup>209</sup> Y no la clásica relación (griega) amo - esclavo, ni la ideológica relación hegeliano-marxista dominantes-dominados. Para la primera, véase, Theodor Gomperz, *Pensadores Griegos*. Asunción, Editorial Guaranía, 1951, Tomo I, pp. 103 y 104, y sobre todo, D. Ross, op. cit. pp. 336-339. Para la segunda, véase, Hegel, *La fenomenología del Espíritu*, IV, A. De, Georges Cottier, ver, *L'ateísmo del giovane Marx*. Milano, Vita e Pensiero, 1981, pp. 45, 65 y 235.

<sup>210</sup> *Suma de Teología*, II-II, q.58.

<sup>211</sup> *Ibíd.* II-II, q.58, a.1.

<sup>212</sup> *Ibíd.* II-II. q.58, a.2.

<sup>213</sup> *Ibíd.* II-II, q.56 a.6 (y a.5).

<sup>214</sup> Ver, en general, *Ibíd.* II-II, q.61, a.1-3. La afirmación, contra el liberalismo, del sometimiento de la justicia conmutativa (entre particulares) a la regulación superior de la justicia legal, que constituye el núcleo doctrinal más

justicia a la justicia (particular). La afirmación de esta primacía (que viene ya de Platón)<sup>215</sup>, y que será rechazada (o ignorada) por el liberalismo a partir del siglo XVIII (al menos) -y hasta hoy, a menudo ideológicamente<sup>216</sup>-, tendrá consecuencias políticas mayores a medida que va a ir siendo paulatinamente asumida por la "conciencia colectiva" y por los responsables principales del bien común<sup>217</sup>. Muy especialmente, en la medida misma en que históricamente se ha ido profundizando el sentido de la libertad, ha ido, correlativa y consecuentemente incrementándose, precisándose y ampliándose la exigencia de justicia. Ya que, en el orden social, en concreto, la justicia -y primerísimamente la justicia legal<sup>218</sup>- es *conditio sine qua non* del ejercicio de las libertades. Ya Cicerón -raro (escaso) modelo de "encarnación" y de justa convergencia del intelectual y el político- lo percibía, al hacer notar que "nada puede ser más dulce que la libertad, la cual si no es justa (igual), no es ya la libertad"<sup>219</sup>. Es por lo cual, si se respeta el sentido propio de los términos, "sin una estricta justicia, ningún gobierno (propiamente tal) es posible"<sup>220</sup>. Y, repitémoslo, no

---

"revolucionario" de la encíclica *Rerum Novarum* (1891), de León XIII, es asumida a partir de estos mismos enunciados.

<sup>215</sup> Ver, *La República*, II, 10.

<sup>216</sup> Ver, en particular, la posición de Hayek. En, op. cit. pp. 320 y 321, en especial.

<sup>217</sup> Es lo que ha ocurrido, de una u otra forma, y en grados diversos, en todos los países occidentales desarrollados.

<sup>218</sup> Independientemente de la *disputatio* (a mi entender más nominalista que realista...), en torno a la equivalencia conceptual entre las expresiones justicia general (o legal) y justicia social, de hecho es esta última, desde Pío XI, y su encíclica *Quadragesimo Anno* (1931), la que ha venido a ocupar el lugar de aquélla, sin alterar, nos parece (al menos en el uso que de ella ha hecho el Magisterio universal de la Iglesia, y en muchos casos también su Magisterio particular. Véase, por ejemplo, la pastoral de Mons. Manuel Larraín, *Desarrollo, éxito o fracaso en América Latina*, de 1965, que Pablo VI refiere luego en *Populorum Progreso*, N° 32) su sentido propio. Hasta donde hemos podido averiguar, Santo Tomás no utiliza la expresión "justicia política" (que empleará Maritain después. Ver, *De la justice politique*. París, Plon, 1940). Sin embargo, si se toma el término política en su sentido propio (con Aristóteles y el mismo Santo Tomás), aquella expresión corresponde exactamente a las de justicia general y legal, puesto que en su referencia esencial al bien común entra en ella la política. Y porque ambos términos tienen idéntica extensión, todo lo que es política implica necesariamente (*de iure*) el bien común, y, todo lo que es del bien común (en el sentido propio, repitémoslo; y sólo si se lo entiende en este sentido) es político.

<sup>219</sup> *De la República*, I, 31.

<sup>220</sup> *Ibíd.* II, 44.

porque la justicia prime sobre la libertad, sino, al revés, porque ella es la *condición* misma del *ejercicio* de las libertades, y es por lo cual ambas son, *al mismo tiempo* -como señalábamos ya con Maritain- el fin de la buena sociedad.