

Donadío Maggi de Gandolfi, María Celestina

Racionalidad de la filosofía política

Sapientia Vol. LXX, Fasc. 236, 2014

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Donadío Maggi de Gandolfi, María Celestina. "Racionalidad de la filosofía política" [en línea]. *Sapientia*, 70, 236 (2014). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/racionalidad-filosofia-politica-donadio.pdf> [Fecha de consulta:.....]

MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI

*Facultad de Filosofía e Instituto de Bioética
Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires
Argentina
postmast@maggi.cyt.edu.ar*

RACIONALIDAD DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Resumen. Se plantea, en primer lugar, el estado de la cuestión de la índole de la Filosofía Política como filosofía práctica, desde sus inicios en la tradición clásica griega hasta la actualidad. En el pensamiento griego se destaca Aristóteles con la justificación del ejercicio de la racionalidad práctica en los asuntos políticos. En la modernidad la filosofía práctica sale de escena, privándose de legitimidad epistemológica. Por último, se valora una interesante propuesta en el pensamiento alemán del siglo XX por rehabilitar la filosofía práctica en clave aristotélica. Frente al estado de la cuestión se retoma a Aristóteles desde la lectura tomasiana de lo político y de la Filosofía Política. Su propósito ha sido el de salvar la verdad y la certeza de la Filosofía Política, la posibilidad de juicios de verdad y falsedad en el orden moral y político y, en especial, afirmar su validez normativa como saber filosófico, analizando la comunidad política en esa posibilidad de ser considerada como *objeto-científico-filosófico-práctico-moral*.

Palabras clave: razón práctica – filosofía práctica – filosofía política – Aristóteles – Tomás de Aquino.

Abstract. At the first place, the controversy is stated about Political Philosophy as a practical philosophy, from its origin in the classical Greek tradition until the present time. Aristotle has a special place in Greek thought in his justification of the use of practical reason in political affairs. The modern age ejects the practical philosophy from sciences, and deprives it of epistemological legitimacy. Finally, is appraised an interesting rehabilitation of neo-aristotelism in German thought of the XX century. In response to that controversy, I suggest to return to Aristotle from the Thomistic interpretation of politics and the Political Philosophy. Aquinas' intention was to save the truth and the cer-

tainty of the Political Philosophy and the possibility of judgments of truth and falsity in moral and in political affairs. Specially, he declares positively its normative validity as a philosophical knowledge and analyzes the political community as an *object-scientific-philosophical-practical-moral*.

Keywords: practical reason – practical philosophy – political philosophy – Aristotle – Thomas Aquinas.

1. Estado de la cuestión

La configuración como un todo de la comunidad política o Estado¹ ha de superar la dialéctica de lo uno y lo múltiple, de lo singular y lo plural, de lo natural y lo libre, realizándose simultáneamente sin confundirse ni suprimirse la pluralidad en el todo colectivo², porque la experiencia nos manifiesta que lo socio-político es algo que se da en los individuos personales, pero que *los trasciende* y, que trascendiendo a los individuos personales, solo puede *darse en ellos*. Resolver esta cuestión implica responder previamente si el todo en que se unifica la pluralidad, se da en el orden del ser o del obrar de los individuos personales. Cualquier tipo de unificación en el ser exige la fusión de los elementos con el comportamiento del acto y la potencia, por lo que el todo resultante será un solo ente (composición de esencia y acto de ser) o una sola sustancia (composición de materia y forma o de la sustancia con sus accidentes). La dialéctica de lo uno y lo múltiple no se resuelve por esta línea, ya que la unificación en el ser conlleva la disolución de las partes, es decir de los individuos personales. Se podría argüir, que se dan ciertas relaciones entre los aunados que se

¹ He optado por la expresión «comunidad política o Estado» para traducir «Política», palabra que viene del griego «politikós», que significa «de los ciudadanos» o «del Estado». A su vez, el sustantivo «polis» significa «ciudad» pero también «Estado», porque en la Grecia clásica la «polis» era la única organización estatal existente. El equivalente latino es «civitas» del que proviene «ciudad» (polis) y «civilis» como «politikós» significan «civil», es decir lo referido a los asuntos del Estado. Por eso los griegos llamaron «politikói» (políticos) a las cuestiones de todos los habitantes de la ciudad con poder civil, en contraposición a las cuestiones personales de los ciudadanos.

² Cfr. LACHANCE, LUIS, *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin. Individu et État*, Paris, Sirey, 1965.

fundan en cualidades ontológicas y algunas altamente gravitantes políticamente, como la raza, la lengua, la cultura, la nacionalidad. Sin embargo, la importancia de tales relaciones no es suficiente para lograr la unión efectiva, ya que, si bien son determinaciones «comunes», le son intrínsecas a cada individuo y no requieren de la conexión con los otros para poseerlas. Parece que la unificación de la comunidad política o Estado se habrá de dar en el orden del obrar de los ciudadanos.

La Filosofía Política clásica que se perfiló epistemológicamente en Grecia y llegando a su formulación más acabada en Aristóteles, ha pervivido a través de los tiempos, aunque fuera en el extremo opuesto de la polémica de «lo uno y lo múltiple», por sedicentes reediciones en la modernidad, hasta la rehabilitación de la Filosofía Política como filosofía práctica neo-aristotélica en el pensamiento germano de los sesenta.

Hagamos una breve referencia a la *Política* de la Grecia clásica. Reflexionando sobre la solución de sus antecesores a la dialéctica de lo uno y lo múltiple, de Sócrates recurriendo a la unidad estable de nuestros objetos de pensamiento y de Platón quien apela a las formas separadas unificadas rigurosamente en una misma participación en el Ser, Aristóteles «ofrece una solución más feliz, al sostener que una multitud de sustancias materiales han de comunicar en la *unidad del orden*. Es preciso remarcar, que las dos obras principales de Aristóteles, la *Metafísica* y la *Política*, giran literalmente sobre esta noción fundamental»³. En el primer caso, *unidad de orden analógica* entre los entes naturales, en el segundo, *unidad de orden práctico*, tanto por la unidad objetiva de las acciones hacia un mismo fin común, como por la unidad de los agentes en la armonía proporcional entre las funciones parciales de los miembros del todo político. Además, aunque el hombre es naturalmente político, ha de ratificar la unidad en el todo con un compromiso voluntario frente al fin común, porque se trata de una pluralidad de naturalezas humanas. De este modo, concilia Aristóteles en la comunidad, también, lo natural y lo libre en la *unidad de orden práctico político*. «Observamos que cada

³ *Ibidem*, pp.16-19. Las traducciones son propias.

Estado es una forma de comunidad y, como comunidad se constituye en vista de algún fin, porque las acciones de los hombres se realizan en vistas de lo que entienden bueno. Es, además evidente que, mientras toda comunidad tiende a algún bien, la comunidad que es suprema y que incluye a todas las otras, porque su accionar es mayor que el de las otras y porque atiende al más supremo de todos los bienes, es la comunidad llamada Estado que es la asociación política»⁴. Además, frente a las comunidades menores «la ciudad-estado tiene la capacidad de acceder a la completa autosuficiencia de vida, por lo que al tener como fin la vida en plenitud, la ciudad existe para la vida buena [práctica de la virtud]»⁵.

De ahí que, según Aristóteles, en el orden del obrar humano (*praxis*), tanto el conocimiento político como la filosofía respectiva, si bien la naturaleza les provee de los principios fundamentales como ejemplares de acción, es la razón en su uso práctico la que ha de llevar adelante la argumentación. «La razón humana en aquellas cosas que son según la naturaleza procede de modo *cognoscitivo*; en aquellas que son según el arte es tanto *cognoscitiva* como *fáctica*. En consecuencia, las ciencias humanas que tratan del orden de la naturaleza son *especulativas*; mientras que las ciencias que tratan de las obras producidas por el hombre son *prácticas*, es decir operativas imitando la naturaleza»⁶. Incluso más, todo el orden práctico que atiende al obrar humano es *moral* y *normativo*, porque debe organizar las deliberaciones y decisiones libres de los hombres. Y, dentro de los restantes saberes prácticos, es la *Política*, la más digna, la más noble, perfecta y arquitectónica, porque el Estado es el orden principal que la razón humana puede constituir y porque su bien, el bien común, es el bien más perfecto al que el hombre puede aspirar.

⁴ ARISTOTLE, *Politics*, London, The Loeb Classical Library, 1959, p. 3. Versión bilingüe, griego-inglés.

⁵ *Ibidem*, p. 9.

⁶ S. THOMAE AQUINATIS, *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio, Proemium*, Torino-Roma, Marietti, 1966, n. 2. El Proemio tomasiano a la *Política* aristotélica es una pieza de gran importancia en que se resume y enriquece el pensamiento de Aristóteles sobre la índole y el proceder de la razón práctica, a la vez que se legitima el estatuto epistemológico de la filosofía práctica.

Al citar el *Proemio* de Tomás de Aquino a la *Política* aristotélica, podemos afirmar que tal concepción política se extendió al Medioevo, teniendo en Tomás su máxima expresión y elaboración. En este punto solo quisiera hacer una aclaración en el marco del estado de la cuestión, ya que este artículo se habrá de ocupar de la índole y legitimidad epistemológica que el Aquinate concede a la Filosofía Política como filosofía práctica. Me refiero a lo siguiente que, si bien la obra tomasiana es propiamente teológica, no ha descuidado el análisis filosófico de los problemas y, particularmente, ha sabido distinguir la naturaleza de la gracia; el orden político del religioso. Incluso, su tratamiento del Estado frente a la Iglesia, habla de dos sociedades perfectas en su orden y que tienen recursos metodológicos específicos y propios, a pesar de reconocer una subordinación de la política a la religión, de igual modo que la realización temporal del hombre se ordena a la beatitud eterna⁷.

La traición clásica de la Filosofía Política como filosofía práctica resulta invalidada en la edad moderna, tanto por el nuevo ideal de ciencia, identificado con el de «teoría», como por el rigor científico de legitimación por su método⁸.

⁷ «L'Eglise doit s'occuper de cultiver le germe du salut des âmes; l'Etat a à sa charge de former des hommes. L'une et l'autre sont sociétés parfaites dans leur sphère d'action, l'une et l'autre ayant une fine spécifique et digne d'être recherchée pour elle-même (*In I Pol.*, lect.1; *De reg. Princ.*, L. 1, c. 1 *in fine*; *In I Ethic.*, lect. 1, n. 4; *I-II*, q. 90, a. 3 ad 3; *II-II*, q. 50, a. 1: q. 65, a. 2 ad 2). Cependant, du fait de l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel, leurs missions, tout en demeurant distinctes, deviennent complémentaires». LACHANCE, *op. cit.*, p. 25.

⁸ «Se puede decir que [en la modernidad] la aplicación del método a la ciencia concebida como teoría, es decir la asunción del método como parámetro ideal del saber en el cuadro de una comprensión teórica del saber mismo, tuvo un impacto demoledor sobre la estructuración del dominio del saber que, tradicionalmente, había sido designado como *philosophia practica* y distinguido, en tanto tal, de la *philosophia theoretica* y de la *philosophia mechanica*... Se toma el obrar humano como un mundo que, al igual que el de la naturaleza, puede ser captado y descripto rigurosamente en sus mecanismos y en su funcionamiento. Se tiene entonces la idea de una aplicación de un saber tan riguroso como el saber matemático a la ética (Spinoza), a la política (Hobbes), al derecho (Pufendorf) y a la economía (Petty)». VOLPI, FRANCO, «Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo» en *Anuario filosófico*, Navarra, 1999 (32), pp. 324-325; páginas totales: 315-342. Es traducción al español de Alejandro G. Vigo de «Rehabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotelisme», en *Aristote politique: Études sur la politique d'Aristote*, AAVV, ed. Pierre Aubenque, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 461-484.

Resultado de este paradigma de ciencia es que el objeto político, el obrar humano, es cosificado, para poder encajar en un saber que ajusta rigurosamente la verdad al método universal, objetivo y neutro. Por lo mismo, la filosofía práctica deja de ser «práctica», porque lo «científico» exige la neutralidad axiológica perdiéndose, así, el carácter orientativo y normativo del obrar y de la vida humana en su totalidad. No puede pasarse por alto el intento kantiano de distanciarse tanto del objetivismo moderno como de la filosofía práctica aristotélica, al distinguir en el hombre el orden de la naturaleza del orden de la libertad y, con ello, una distinción entre un uso teórico y otro práctico de la razón y la posibilidad de un saber de orientación de la conducta humana. Pero el esfuerzo kantiano se pierde en la fuerte impronta científicista de la modernidad, de forma tal que la Filosofía Política queda reducida a una *ciencia social de las costumbres*, es decir una descripción teórica y neutra de la praxis humana.

«Desde el comienzo de los años '60 y hasta fin de los años '70 tuvo lugar en Alemania un debate intenso, que se hizo famoso bajo el título de 'rehabilitación de la filosofía práctica'. Desde un punto de vista general, se pueden distinguir dos momentos principales en el origen y desarrollo de este debate: *el primer momento*⁹,... que se caracteriza por el redescubrimiento de la actualidad de los modelos de filosofía práctica de Aristóteles y Kant, así como la tentativa de referirse a esos modelos para proponer una nueva consideración filosófica del dominio del obrar; *el segundo momento*¹⁰ ha tenido, sobre todo, un carácter teórico sistemático, en el cual los problemas relevados por la nueva proposición de los modelos aristotélicos y kantianos, fueron abordados y tratados en el cuadro de una discusión más general»¹¹.

⁹ Filósofos políticos como Leo Strauss, Eric Voegelin y Hannah Arendt.

¹⁰ Destaco los principales: la Antigua Escuela de Frankfurt, de inspiración hegeliano-marxista, Wiesengrund, Adorno, el joven Habermas. El racionalismo crítico de Albert y Lenk. La hermenéutica filosófica de Gadamer. El constructivismo de la Escuela de Erlangen y de Constanza. La nueva Escuela de Frankfurt de Apel y el último Habermas. Además, en la discusión intervinieron pensadores no pertenecientes a la filosofía sino a las ciencias. Para un detalle más amplio de los intervinientes, *vid.* VOLPI, *op. cit.*, pp. 316-317

¹¹ *Ibidem*, p. 316.

Este neo-aristotelismo alemán tenía por objetivo rehabilitar la tradición aristotélica de la filosofía práctica frente a la rigurosa posición de la modernidad respecto del saber concebido como unitario, metódico, objetivo, teórico y descriptivo. Para ello, se proponen rescatar «tres tesis fundamentales que los neo-aristotélicos retoman a partir de su comprensión aristotélica de *praxis*. Tales tesis son: 1) la afirmación de la autonomía de la *praxis* respecto de la *theoria*; 2) la delimitación de la *praxis* respecto de la *poíesis*; 3) la determinación de las características específicas del saber de la *praxis*, de la racionalidad práctica»¹². Si bien la rehabilitación alemana de la filosofía práctica aristotélica fue muchas veces tomada fuera de contexto o según generalidades, para aplicarlas a sus doctrinas no necesariamente aristotélicas, su valor estriba, ante todo, en traer con seriedad a la discusión filosófica el problema de la *legitimidad* de una filosofía de la *praxis* y rescatando, incluso, el *saber prudencial* aristotélico que, no obstante inferior al saber teórico, puede orientar axiológica y normativamente el obrar humano. Además, cabe reconocer su esfuerzo en objetar la disociación moderna entre moralidad y eticidad, al tratar de conciliar la universalidad con las determinaciones concretas de las costumbres y de la historia.

La rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica no es un fenómeno azaroso, ni un avatar de una dialéctica cíclica de la historia del pensamiento, sino la vigencia de la única respuesta epistemológica adecuada al obrar humano. Los conflictos de deliberación y decisión develan que la racionalidad y la libertad han de resolver la aplicación axiológica y normativa de lo universal en lo particular, de lo necesario en lo contingente, de lo cierto en lo probable, tanto en la vida individual como sociopolítica de la persona. De ahí que la Filosofía Política, sin ser apodíctica descubre la universalidad, necesidad y certeza propia de su orden, porque basta que algunos principios, verdades, valores y normas sean realmente infranqueables al armonizarse con el saber prudencial de las circunstancias.

¹² *Ibidem*, p. 329.

2. La Filosofía Política en Tomás de Aquino

Siendo el conocimiento y, por ende, sus formas elevadas que son las ciencias, un tipo de «relación» y con una peculiar bipolaridad o juego entre lo *subjetivo*, que corresponde al sujeto cognoscente y lo *objetivo*, que es el objeto cognoscible o conocido, al proponernos reflexionar sobre la naturaleza de un determinado conocimiento o ciencia, detectamos a poco que emprendamos la marcha, que tal relación cognoscitiva puede desequilibrarse. Esto es lo que ocurre cuando se pone un acento injustificado en el sujeto o en el objeto, o bien cuando se menoscaba la índole de uno u otro. Vale decir que al preguntarnos por la naturaleza de una ciencia, hemos de reparar y hacernos cargo de una serie de actitudes previas, como así también de preconceptos y prejuicios e, incluso, de intereses, objetivos o inclinaciones no siempre confesos y muchas veces extraños y opuestos a la ciencia en cuestión. En tales casos, la búsqueda de la verdad deja de ser el modelo epistemológico y ocupan su lugar patrones confeccionados a la medida del científico.

Esta problemática se agudiza cuando, como en el caso de la Filosofía Política, el objeto es un «operable», es decir, un sector de la realidad sobre el que corresponde o al menos es posible desplegar ciertas acciones y, entonces, es claro advertir la incidencia que puede tener sobre la índole del objeto el conocimiento que de él se posea o las consecuencias que entraña para el saber respectivo su constitutiva referencia a la acción. Cuando el objeto del conocimiento o de la ciencia es un *operable*, la pregunta por la certeza se hace más inquietante, ya que es insoslayable cuestionarse si la índole del objeto no ha forzado la estructura de la ciencia en vista a justificar fines imaginarios o impropios o, por el contrario, son los sistemas o métodos científicos los que proyectan un objeto conveniente. En ambos casos, la intencionalidad del que opera ha desplazado la objetividad del conocimiento y ha *pre-figurado* un objeto y una ciencia a la medida de intereses subjetivos.

Con estas referencias pretendo graficar el tipo de problemas que surgen al analizar la Filosofía Política en Tomás de

Aquino¹³, es decir, como una *ciencia-filosófica-práctico-moral* y en particular esa determinación de filosofía «práctica». Y, como hablaba antes de pre-conceptos, intentaré esclarecer cuál sea la relación entre *moralidad* y *comunidad política*, la cual está en la base de los escollos que obstaculizan aquella caracterización de Filosofía Política¹⁴. En consecuencia, asumiendo que el objeto es el determinante específico de todo conocimiento o ciencia, el curso que habré de seguir en estas reflexiones, es el de analizar la índole de la comunidad política o Estado en esa posibilidad de ser considerada como *objeto-científico-filosófico-práctico-moral*.

a. La comunidad política es objeto científico

Para que un objeto sea susceptible de captación científica, es preciso, además de su carácter *racional*, su posibilidad de *universalidad* y, si se trata de una ciencia realista, se ha de asegurar su *objetividad*. La comunidad política o Estado es una pluralidad de hombres reales y concretos aunados dinámicamente para alcanzar ciertos objetivos comunes¹⁵. Esto nos dice que el ser de la comunidad política es muy peculiar, pues dándose en y necesitando de la pluralidad de individuos, los trasciende en cuanto tales. En caso contrario, o bien nos quedamos con los individuos —y la realidad del todo colectivo desaparece— o bien sustantivamos la comunidad— y los individuos resultan meros pasajes en el devenir histórico.

La realidad ontológica de la comunidad política requiere de una forma especial y propia que sea capaz de hacer de la pluralidad un todo dinámico, pues el plexo de acciones es el sujeto apropiado para alcanzar los fines políticos en vista de los cuales se organiza y tiene sentido el Estado. Esta forma no puede ser

¹³ Extensible a la que he llamado «Filosofía clásica de lo político».

¹⁴ Estas reflexiones toman como punto de partida el muy preciso texto del «Proemium» de Tomás de Aquino *In octo libros Politicorum Aristotelis exposition*, Torino-Roma, Marietti, 1966, nn. 1-8.

¹⁵ «*Quibuscumque competit aliquis actus, competit admitti ad societatem illorum qui ordinantur ad actum illum; cum societas nihil aliud esse videatur quam adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum*», *Opusc. Theol.* «Contra impugnantes Dei cultum et religionem», I, cap. 2, n. 55.

sino el *orden*, como entretejido de relaciones dinámicas de la pluralidad de hombres considerados como agentes libres y responsables, que permite hablar de la Nación políticamente organizada en vistas del bien común político. Por lo tanto, la comunidad política ni es solo la pluralidad de los connacionales ni es el gobierno o autoridad, sino la ordenación dinámica de ambos para cumplir los fines que dan sentido al todo. Y es éste un orden objetivo y real, sustentado en la objetividad y realidad de las relaciones que entretejen los miembros de la pluralidad política pues, si así no fuere, no se cumplirían las exigencias de los fines políticos que son fines reales, concretos y operativos.

Hasta aquí aseguramos la objetividad y realidad de la comunidad política. Sin embargo, un juicio político exige la prescindencia de los casos particulares y la posibilidad de universalizar, que pareciera ciertamente comprometida por la contingencia irrecusable de las formas y modos de la organización política. Tomás de Aquino ha señalado dos factores de contingencia¹⁶: el factor *antropológico*, que adviene de la razón y de la libertad determinantes de los juicios y de las acciones de los hombres que actúan en sociedad; b) el factor *físico*, que son las circunstancias exteriores (lugar, tiempo, etc.) que varían necesariamente en cada sociedad¹⁷. Por ello, muchos opinaron que nada hay naturalmente justo u honesto, sino por prescripción positiva de las leyes¹⁸. No obstante ello, cabe hablar de una cierta necesidad de las realidades contingentes. «Por ejemplo, las cosas pasadas participan de cierta necesidad, porque es imposible que no sea lo que ya ha sucedido. Asimismo, también, las cosas presentes tienen cierta necesidad, así es necesario que Sócrates se siente mientras está sentado»¹⁹. Pues, no

¹⁶ *In Sententia libri Ethicorum*, L. I, l. 3.

¹⁷ «*Secundo autem ad materiam morale pertinent bona exteriora, quibus homo utitur ad finem [...]. Quidam enim per eam iuvantur, quibusdam vero ex ipsis proveniunt detrimenti*», *Ibidem*, n. 34.

¹⁸ «*Materia moralis talis est, quod non est ei conveniens perfecta certitudo [...]. Aliquid reputatur vitiosum uno tempore aut in una regione, quod in alio tempore aut in alia regione non reputatur vitiosum. Et ex ista differentia contingit quosdam opinari, quod nihil est naturaliter iustum vel honestum, sed solum secundum legis positionem*», *Ibidem*, n. 33.

¹⁹ *S. Theol.*, II-II, q. 49, a. 6 corpus.

cualquier contingencia es convalidada en cualquier circunstancia. Hay una objetividad moral y normativa en la contingente probabilidad.

En verdad, cuando la acción política se ejerce en la vida comunitaria, lo contingente se ha concretado en el ser y, entonces, es verdad que se ha determinado una y no otra de varias posibilidades, empero tales concreciones, probables en el estado anterior, resultaron consecuencia de necesidades reales. Por de pronto, la necesidad de la naturaleza humana, a partir de la cual y con vista a sus fines hace su obra la política. «Los hombres no hacen la política, sino que toman sus elementos generados por la naturaleza y de este modo los usan»²⁰. En segundo lugar, las circunstancias materiales en que se ejerce el acto libre, determinan a obrar libremente en un sentido u otro²¹. La comunidad política resulta, así, objeto científico de una ciencia medianamente cierta que aplica principios universales y necesarios a una materia contingente de un modo variable.

b. La comunidad política es objeto filosófico

En el Proemium *In Sententia libri Politicorum* de Aritóteles, el Aquinate no solo afirma que la «*communitas civilis*» es objeto de una ciencia filosófica sino que es necesario que así lo sea. «Todo aquello que puede ser conocido por la razón, es necesario que sea asumido por alguna disciplina para perfección de la sabiduría humana, a la cual llamamos filosofía.

²⁰ *In Polit.*, L. I, l. 8, n. 131.

²¹ «*Et quia secundum artem demonstrativae, oportet principia esse conformia conclusionibus, amabile est et optabile, de talibus, idest tam variabilibus, tractatum facientes, et ex similibus procedentes ostendere veritatem, primo quidem grosse idest applicando universalia principia e simplicia ad singularia et composita, in quibus est actus. Necessarium est enim in qualibet operativa scientia, ut procedatur modo compositivo. Et converso autem in scientia speculativa, necesse est ut procedatur modo resolutorio, resolvendo composita in principia simplicia. Deinde oportet ostendere veritatem figuraliter, idest verisimiliter; et hoc est procedere ex principiis huius scientiae. Nam scientia moralis est de actibus voluntariis: voluntatis autem motivum est, non solum bonum, sed apparens bonum. Tertio oportet ut cum dicturi simus de his quae in frequentius accident, idest de actibus voluntariis, quos voluntas non ex necessitate producit, sed forte inclinatur magis ad unum quam ad aliud, ut etiam ex talibus procedamus, ut principia sint conclusionibus conformia*», *In Ethic.*, L. I, l. 3, n. 35.

Ahora bien, como este todo que es la ciudad es objeto de cierto juicio racional, fue necesario que existiese una disciplina como complemento de la filosofía de la ciudad, a la que hemos denominado política, es decir, ciencia civil»²².

La política, como acción ejercida para el logro de determinadas organizaciones que se proponen ciertos fines, no puede ser comprendida haciendo abstracción de su filosofía implícita. Se registra insoslayablemente una concepción filosófica de la naturaleza humana y sobre todo de la libertad, porque el despliegue de ésta no es sino la concreción de una idea de aquélla. En segundo lugar, se supone una concepción filosófica de lo social en general y de sus causas constitutivas. ¿Cómo hacer política sin hacerse cargo de los sujetos actuantes, de la forma que hace de una pluralidad algo colectivo, de su peculiar eficiencia y de los fines motivantes? Si son diferentes las inspiraciones políticas que surgen de la concepción de Aristóteles, Hobbes o Marx, es que se distancian muy significativamente las concepciones de hombre y de sociedad que cada uno de ellos sustenta y defiende.

En contrapartida, esto significa que lo político se asienta en un orden natural, ontológico y moral, por lo que su constitutiva contingencia y probabilidad no es consecuencia de una espontaneidad casual, sino de posibilidades previstas en el seno de determinadas esencias y principios axiológicos y normativos. De ahí que el conocimiento y la ciencia políticos son susceptibles de verdad y falsedad morales, de recursos justificatorios y no son simples apreciaciones de coyuntura.

No obstante ello, si bien la necesidad de la Filosofía Política surge de la exigencia del conocimiento y de los mismos hombres, de no constreñirse a los meros hechos y acontecimientos políticos, su lugar en el cuadro de las ciencias se afianza en el cumplimiento de una segunda función epistemológica. En verdad, si la intención filosófica se restringiese a la sola búsqueda del sentido de los hechos políticos, su tarea no excedería la mera descripción de la contingencia política y, en realidad, quedaría en el campo de una Sociología Política o Ciencia

²² *In Polit.*, «Proemium», n. 5.

Social o Teoría del Estado. La Filosofía Política no solo pretende alcanzar un orden de significaciones universales, sino que también aspira a suscitar un compromiso vivencial. El conocimiento filosófico político es una idea dinamizadora de las voluntades de los asociados que anhela concretarse en una acción común.

c. La comunidad política es objeto práctico-filosófico

Desde los pensadores griegos, hemos visto, la aspiración de la Filosofía Política no ha sido simplemente la de lograr una adhesión racional a ciertos juicios en que se comprende el significado permanente de la realidad política concreta, sino alcanzar otra finalidad, la del consentimiento práctico a tales principios para implementarlos en una libre acción común. Esto acaece por la naturaleza operativa de lo político que reclama como tal una filosofía práctica. «Siendo que la ciencia práctica y la especulativa se distinguen, en cuanto la especulativa se ordena solo al conocimiento de la verdad, mientras que la práctica a la obra, es necesario que esta ciencia [política] pertenezca a la filosofía práctica, porque la ciudad es cierto todo, del cual la razón humana no es solo cognoscitiva sino también operativa»²³.

Veremos primero lo qué significa la filosofía práctica, para reparar en ciertas cuestiones que tal afirmación ha originado.

Una ciencia es práctica cuando su objeto es un operable y lo considera en cuanto tal, vale decir, sin apartarse del nivel epistemológico que es de lo universal, pretende suscitar, dirigir, orientar, ordenar, la acción ejercida sobre el operable. La captación científica en este caso se hace cargo de la injerencia del agente libre sobre ciertos objetos que pueden ser modificados y perfeccionados por la acción voluntaria. Tales procedimientos, aunque suponen las naturalezas, se ejercen sobre ellas para perfeccionarlas. «El arte puede, ciertamente, examinar los componentes de la naturaleza y usarlos para su obra propia perfeccionándolos; aunque perfeccionarlos en su naturaleza no le es posible»²⁴. Sobre tales objetos, si bien puede darse un cono-

²³ *Ibidem*, n. 6.

²⁴ *Ibidem*, n. 2.

cimiento teórico o especulativo (*ratio cognoscitiva tantum*), cabe también y propiamente como operables, un conocimiento práctico (*ratio cognoscitiva et factiva*) que, imitando a la naturaleza, procede de lo simple a lo compuesto, de lo múltiple a lo ordenado como un todo, de lo imperfecto a lo perfecto²⁵. Este es el caso de la comunidad política porque, partiendo de la pluralidad de los hombres, se constituye en un todo dinámico de orden (*unam quandam communitatem*) e incluso el más perfecto de los todos humanos, pues posee una finalidad más perfecta que es «la suficiencia de la vida humana»²⁶. Advertimos que la razón práctica en el orden político dispone un orden entre los hombres para constituir la comunidad política, pero supone sujetos preexistentes, portadores de determinada naturaleza la cual, además, es constitutivamente política, perfeccionándola al conformar el orden político, pero sin alterar la naturaleza misma²⁷.

c.1. Sobre el carácter normativo de la filosofía práctica

Al ubicar la Filosofía Política en el cuadro de las ciencias prácticas surgen algunas objeciones por las consecuencias necesarias de tal determinación. En primer lugar, una filosofía práctica es *normativa* ya que es propio de la razón práctica ordenar rectamente²⁸ las acciones al fin, y de allí reglar y normar las mismas. «Las cosas de un modo se relacionan al inte-

²⁵ «*Scientiae speculativae quae de aliquo toto considerari, ex consideratione partium et principiorum notitiam de toto perficiunt passiones et operationes totius manifestando [...] et quia practica est, manifestat insuper quomodo singula perfici possunt: quod est necessarium in omni practica scientia*», *Ibidem*, n. 8.

²⁶ Repárese que esto supone una interesante precisión, de que la perfección de los hombres es prioritaria a todos los recursos técnicos y procederes dispuestos por los hombres a tal finalidad. «*Et quia ea quae in usum hominis veniunt ordinatur ad hominem sicut ad finem, qui est principalior his quae sunt ad finem, ideo necesse est quod totum quod est civitas est principalius omnibus totis, quae ratione humana cognosci possunt*», *Ibidem*, n. 4.

²⁷ «*Si autem aliqua causa non faciat hominem simpliciter sed hominem talem, eius non erit constituere ea quae sunt per se accidentia hominis, sed solum uti eis. Politicus enim facit hominem civilem; non tamen facit eum mentis disciplinae susceptibilem, sed hac eius proprietate utitur quod homo dat civilem*», *In Sententia libri Metaphysicae*, L. VI, l. 3, n. 1219.

²⁸ «*Recto*» proviene de «*rectum*» y de allí «*regula*».

lecto práctico y de otro al especulativo. El intelecto práctico causa las cosas, por lo que es medida de las cosas que son hechas por él. Sin embargo, el intelecto especulativo que se abre a las cosas, es en cierto modo movido por ellas mismas y así son las cosas las que lo miden»²⁹.

Esta concepción de la razón normativa es solidaria de una visión general sobre la razón humana, sus usos y posibilidades operativas, como también de las relaciones entre *valor-ser-deber ser*. La razón humana en su función práctica es primeramente cognoscitiva (*intellectus*) como captación de su objeto pero, en tanto éste es un operable, en un segundo momento, la razón se extiende haciéndose una idea dinamizadora (*factiva*) que promueve, dirige y regula al operable hacia la obtención de ese fin verdadero que es su bien propio. Este enfoque reconoce, además, un lugar al conocimiento práctico y a la razón práctica, por admitir que el fin y el bien son realidades aprehensibles en la misma captación del ser³⁰ y que lo son, también, las realidades ordenadas, *debidas*, entre el ser dado y las perfecciones a darse en la consecución del fin. El *deber ser* se sustenta en el ser como la adecuada relación entre el *ser dado* y el *ser perfecto*, al que se arriba con el logro del fin de la operación. Esta concepción, en síntesis, estrecha vínculos entre lo metafísico y lo moral pues en la misma índole del ente se prefigura el fin y el bien, que es la misma perfección debida del ente.

Frente a este último fundamento ontológico, se levantan las posturas negadoras de un conocimiento y de una ciencia normativos, en cuanto sostienen que no puede devenir el derecho del hecho, la obligación de la experiencia moral, el deber del ser³¹. Contrariamente a lo expresado poco antes, se sostiene una

²⁹ Q. D. *De veritate*, q. 1, a. 2 corpus.

³⁰ Solidaria de una metafísica del ente y sus trascendentales, en que el ente no es axiológicamente neutro, por el contrario, «ente y bien se convierten».

³¹ Propio de las éticas *no-normativas*. Es el caso de las meta-éticas que se adscriben a la Filosofía Analítica, que reducen el tratamiento de la moralidad al estudio del lenguaje moral (la corrección lógica de los conceptos, juicios y razonamiento, morales). O bien, las éticas descriptivas, que se reducen a un tratamiento en el marco de la Historia, la Sociología, la Antropología, la Psicología, o incluso, recientemente, las Ciencias Cognitivas, la Biología y la Psicología Evolucionista, que tratan de explicar los fenómenos morales desde enfoques no propios de la ética filosófica.

irreductibilidad en que el bien y el deber ser *no son* ni el ser *es bueno ni es debido*. Por lo tanto, la razón humana solo ostenta una capacidad teórica de captar la realidad y su practicidad solo es consecuencia de esa especulación, a modo de recetas modificadoras de la realidad, pero imposibilitada de ser un *conocimiento regulador* de la conducta humana³². Se concluiría que el conocimiento de lo que debe ser hecho jamás podría estar implicado en el conocimiento de lo que es.

Vayamos al caso de la Filosofía Política. Prescindo en esta oportunidad de los argumentos metafísicos que corresponderían ser esgrimidos para reparar en qué medida tales posturas, al anular el conocimiento práctico del operable, suprimirían el discernimiento propio y específico del mismo, negando cualquier filosofía del operable. En el caso de la Filosofía Política, tales posturas pueden agruparse bajo dos formas. En una primera, la Filosofía Política se reduce al estudio de los hechos políticos tratados como una especie de hechos psicológicos, sociales o históricos en general, de forma tal que resulta un análisis genético de la política que echa mano del método comparativo por recurso a aquellos hechos mencionados³³. Todo ello estaría acompañado de una suerte de *arte racional* que aplicaría tal conocimiento, que sería intrínsecamente teórico, a la praxis concreta, sometiendo las costumbres y las instituciones a leyes psicológicas, sociológicas o históricas. Una segunda forma, concibe a la Filosofía Política como un análisis de los hechos semánticos, es decir, análisis del lenguaje implementado y de sus usos en los conceptos, juicios y razonamientos políticos.

Claro es advertir que en ambas formas, por negar la posibilidad de un conocimiento práctico de lo político y al ser éste un operable, se niega su especificidad y, en consecuencia, se lo reduce a una realidad ajena, sea ésta un hecho psicológico, social, histórico o lingüístico. Por lo mismo, desprovista la

³² La problemática expuesta en el «Estado de la cuestión» referida a la negación de una filosofía práctica.

³³ Una postura muy significativa en esta corriente es la de LUCIEN LÉVY-BRUHL, *La Morale et la Science des mœurs*, versión original 1903; Paris, Les Presses univ. De France, 1971.

Filosofía Política de su objeto específico, resulta parte de otro estatuto epistemológico, el de la Psicología Política, de la Sociología Política, de la Historia de las Costumbres o simple Análisis del lenguaje político. Acaece, entonces, una doble negación. Negación de la posibilidad de un conocimiento *práctico* de lo político en cuanto objeto operable, y negación de una especulación *filosófica* por la reducción al campo fáctico, sin acceso a realidades esenciales que sustenten los hechos. La oposición antes señalada entre lo «metafísico» y lo «moral» se agudiza al incursionar en temas como: naturalismo-normatividad; actuar político-bien común y, más grave aún, entre ser-fin-bien-obligación.

c.2 Filosofía Política, profecía y utopía

La Filosofía Política como filosofía práctica se hace cargo de la comprensión esencial de lo político desde la experiencia concreta e histórica de la comunidad política y desde los supuestos ontológicos y antropológicos que la sustentan, para alcanzar el proyecto operativo de la misma acción política. El conocimiento filosófico político no es solo una captación universal que busca concretarse en declaraciones y evaluaciones formales, sino un conocimiento comprometido con la acción en la medida que la razón política, partiendo de la apreciación de los bienes comunes que pretenden ser alcanzados por la acción común, se hace dinamizadora y normativa del mismo operable.

Es conocimiento, no profecía; es praxis de alguna forma, no utopía³⁴. De ahí que como *filosofía* es comprensión universal de la comunidad política con un proceder justificatorio, por lo que ha de rechazarse espúrea toda declaración a-crítica que se proyecte como un dogma o mera idea fuerza final. Como conocimiento *práctico* se hace cargo de la realidad política que es praxis poseedora de un contenido sustantivo de valor en la medida que se oriente hacia los legítimos fines y bienes comunes.

³⁴ «*Prophéties et utopies dégèrent du rang de philosophie au rang de propagande: ce ne sont plus que des mythes ou des imageries destinées à séduire et à asservir l'opinion*», POLIN, R., «Défense de la Philosophie Politique» en *Anales de Philosophie Politique*, n. 6, 1955.

En este punto incursionamos en la última dimensión de la Filosofía Política como saber práctico. En la medida que no era irrelevante sostener el carácter operativo de la Filosofía Política, a no ser que atentáramos contra la especificidad del orden político y del saber propio, al igual, resulta insoslayable el atender a la legitimidad de los fines de la acción política, a no ser que desestimáramos la índole peculiar del obrar humano. Si sostenemos que hemos de asumir la acción política real, hemos de hacernos cargo de su irrecusable cualificación moral, por cuanto son acciones específicamente humanas, acciones intrínsecamente animadas de libertad y de responsabilidad. En efecto, en el ejercicio de su conducta libre se juega el destino propio de la persona, lo que nos permitiría afirmar de alguien que no solo es un ciudadano hábil o un gobernante intrépido, sino un *buen* ciudadano y un *buen* gobernante. «La razón puede actuar desplegando una operación fáctica transitiva en materia exterior, la cual propiamente pertenece a las artes que llamamos mecánicas, como la fabril o naviera y semejantes. Otras veces, actúa por una operación que permanece en el que opera, como es deliberar, elegir u otras de este modo que pertenecen a la ciencia moral. Es manifiesto que la ciencia política, que considera la ordenación entre los hombres, no se contiene bajo las ciencias fácticas, que son artes mecánicas, sino bajo las activas que son ciencias morales»³⁵.

d. La comunidad política es un objeto práctico-moral

El orden práctico se refiere a la producción de objetos exteriores —artísticos o técnicos— o a la misma acción libre del hombre en vistas a su fin natural que es la realización integral de la persona. Esta segunda es la dimensión moral del orden práctico por cuanto se refiere al desarrollo de la conducta (*mos-moris*) hacia su fin cabal. Ahora bien, tal fin excede la capacidad de los individuos como tales. Por eso, es éste precisamente el sujeto de la Filosofía Política, a saber, las operaciones libres de los hombres en cuanto viven en sociedad, como objeto operable que conduce al fin propio que es un bien común: *el*

³⁵ *In Politic.*, «Proemium», n. 6.

bien común político. El realismo de la tendencia humana de plenitud se concreta en la búsqueda y encuentro del realismo del bien común político.

Sin embargo, se podría aducir que el actuar humano propio, individual o socio-político, siendo terreno de la libertad solo desde la perspectiva individual del fin sería susceptible de una cualificación moral perfectiva, por lo que se diluiría la analogía y con ella la inserción moral del orden político. La moral se reduciría al ámbito de la conciencia individual y en lo político restaría, a lo sumo, una normativa formal y vacía.

Empero, la experiencia histórica nos ilustra, a pesar de los matices y énfasis, desde Aristóteles a Rousseau, desde Tomás de Aquino a Marx, que el destino individual del hombre está comprometido con su destino socio-político o viceversa. Para Tomás, «La noción óptima de la cosa pública se toma del fin humano óptimo, como la noción universal de operable se toma de la noción de fin. El fin óptimo de la cosa pública es el fin óptimo del hombre, porque la cosa pública no es sino el orden entre los ciudadanos [...]. La razón del orden se toma del fin, por lo que para conocer la república óptima es preciso conocer previamente cuál sea el óptimo fin del hombre, o sea su acción»³⁶.

Para Aristóteles y Tomás, la insoslayabilidad del orden moral en la vida del hombre está íntimamente consustanciada con la insoslayabilidad del orden político. Así, precisamente lo confirman los respectivos argumentos para probar el carácter natural de la sociabilidad humana. Ciertamente el hombre es *animal político* porque es insuficiente como individuo para alcanzar su fin cabal que es el *bien vivir, la suficiencia total de vida*. De allí que el fin del hombre se hace un bien común. «El hombre naturalmente es un animal social puesto que necesita de muchas cosas para su vida, las que no se puede proveer por sí solo. En consecuencia el hombre es naturalmente parte de algún grupo para que se le proporcione el auxilio para el bien vivir»³⁷. Incluso las obligaciones frente a los fines de la naturaleza humana están enmarcadas en las obligaciones comunes ante una misma ley, ya que la tarea frente al último fin es una obligación

³⁶ *In Polit.*, L. VI, l. 1, n. 1048.

³⁷ *In Ethic.*, L. I, l. 1, n. 4.

común. «La ley divina provee al hombre del auxilio de la ley natural. Es natural que todos los hombres se estimen unos a otros. Signo de lo cual es que existe cierto instinto natural en el hombre hacia cualquier hombre, incluso un desconocido, para socorrerlo en caso de necesidad, sea apartándolo del camino del error, levantándolo de una caída o en casos semejantes: ‘como si todo hombre fuese familiar y amigo de todo hombre’»³⁸.

La índole moral de la vida política nace del mismo fundamento ontológico de su existencia, ya que se instituye por naturaleza y por una exigencia también natural del hombre en tren de cumplir su vocación humana ante la que se encuentra desvalido como individuo. La naturaleza del hombre y su fin propio hacen necesaria la vida política para satisfacer sus aspiraciones de perfeccionamiento, como también el cumplir con las exigencias de la conducta frente a su destino hacen obligatoria la vida en comunidad.

Contra esta visión se levantan algunas objeciones que intentaré remover para esclarecer que la Filosofía Política es una *ciencia práctico-moral*

d.1. Como primera objeción me referiré, entre los pensadores alemanes que sostienen la rehabilitación de la filosofía práctica en clave neo-aristotélica, a Jürgen Habermas en su interpretación de «la recepción tomista de la política aristotélica»³⁹. Habermas se pregunta cómo se operó el paso entre Aristóteles y la modernidad, concretamente el pasaje a Hobbes. «La filosofía social de Tomás de Aquino sirve de mediadora de una forma peculiar entre ambos autores. Por una parte, Tomás de Aquino se sitúa completamente en la tradición aristotélica, al sostener que aunque un Estado puede haber sido fundado a causa de la supervivencia, solo tiene existencia a causa de la vida buena... Pero, por otra parte, Tomás de Aquino ya no entiende esta comunidad de una forma genuinamente política [es decir como praxis política]: la *civitas* se ha convertido subrepticamente en *societas*»⁴⁰. Apoya su interpretación en

³⁸ *Cont. Gent.*, L III, c. 117.

³⁹ HABERMAS, JÜRGEN, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1997.

⁴⁰ *Idem*, p. 55.

varias razones. 1) T. A. equipara el poder económico despótico del señor de la casa (*oikos*), de dominio unipersonal, monárquico, con el poder político del Estado, dominio entre libres e iguales. 2) El *orden* que se configura en el diálogo público por la acción libre entre los ciudadanos del Estado es suplido en T. A. por la tranquilidad y la paz entre los ciudadanos, cayendo en una interpretación más «policial» que política según el concepto neotestamentario. 3) El orden civil ya no se afianza en la praxis y la ley de los ciudadanos libres, en la opinión pública política. T. A. resuelve el orden civil con una explicación onto-teológica. Por una parte el orden civil como orden en la virtud se fundamenta en la *ley natural* (entendida por Habermas como un orden en conexión con la legalidad cósmica) y, por otra, teológicamente en los mandamientos del Decálogo⁴¹.

Las objeciones habermasianas parten de una manipulación semántica del concepto tomasiano de *societas* equiparándolo con lo que Aristóteles llama «confederación» (*koinonia symmachia*) que sería una ficción de la *polis*, es decir un sistema contractual de derecho privado, cuyo fin fuera la adquisición de la vida asegurada para todos y regulada universalmente. Por lo expuesto sobre la Filosofía Política del Aquinate, tal interpretación se desvanece conceptual y epistemológicamente, por lo que sería ocioso sobreabundar. Pero sí me detendré brevemente en las razones que sustentan su crítica. Respecto de la primera, aclara Tomás que «falsa es la opinión de los que dicen que el poder despótico, es decir dominativo y la política o cualquier principado son uno y lo mismo, porque la política es el gobierno de aquellos que son libres por naturaleza y despótico el gobierno de los siervos»⁴². En segundo lugar, el concepto de paz tomasiano, siguiendo a Aristóteles, no ha de interpretarse como un equilibrio de fuerzas paralelas en el todo político sostenidas a modo policial. Muy por el contrario, la paz es el bien máximo de la praxis justa. «Es contra la justicia que los que son iguales reciban en forma desigual, como es injusto que los desiguales reciban de igual forma. Si esto se reitera frecuentemente, mayores son las desavenencias y se incurre en la sedición.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 55-57.

⁴² *In Polit.*, L. I, l. 5, n. 89.

Por la justicia se conserva la paz civil, empero la trasgresión de la justicia es causa de sedición»⁴³. Por último, la regulación tomasiana de la comunidad política según la interpretación de Habermas se presenta casi como un sofisma. Al referirse a la *ley natural*, Tomás afirma claramente que «los preceptos de la ley natural se relacionan a la razón práctica como los primeros principios de la demostración se relacionan a la razón especulativa»⁴⁴. Muy lejana esta concepción de una regulación al modo de la legislación cósmica. Y precisa más adelante, «el primer principio de la razón práctica se funda sobre la noción de bien, a saber, que bien es lo que todo apetecen. De esto, por lo tanto, resulta el primer precepto de la ley, que el bien debe ser hecho y buscado, y el mal debe ser evitado. Sobre éste se fundan todos los restantes preceptos de la ley natural, que la razón práctica aprehende como bienes humanos... Conforme a esto al orden de las inclinaciones naturales corresponde el orden de los preceptos de la ley natural»⁴⁵.

Lo que sucede es que el concepto habermasiano de lo *político* como de *Filosofía Política* está en las antípodas del pensamiento de Tomás de Aquino e incluso del de Aristóteles que cree compartir. Escuchemos a Habermas en lo que entiende por sistema social. «Un concepto de sistema adecuado desde un punto de vista científico-social... no puede tomarse de la teoría general de sistemas, sino que debe desarrollarse en conexión con una teoría de la comunicación cotidiana que también tome en consideración la relación de intersubjetividad y la relación entre la identidad del Yo y la identidad del grupo»⁴⁶. Además, «podemos decir que la comunicación lingüística ‘sirve’ de acuerdo. Todo acuerdo se acredita, tal y como nosotros decimos, en un consenso racional; de lo contrario no es ningún acuerdo ‘real’... Podemos intentar explicar las implicaciones normativas del concepto de acuerdo posible que, de una forma ingenua, es digno de confianza para todo hablante (y oyente)»⁴⁷.

⁴³ *Ibidem*, L. II, l.9, n. 271.

⁴⁴ *I-II Summa Theologiae*, q. 94, a. 2 corpus.

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ HABERMAS, *op. cit.* p. 23.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 28.

Por su parte, la Filosofía Política es concebida como «un saber hermenéutico que tiene por lo general la forma de una interpretación de contextos de sentido transmitidos. Existe una conexión sistemática entre la estructura lógica de una ciencia y la estructura pragmática de las posibles utilizaciones de las informaciones susceptibles de producirse en su marco»⁴⁸. Nuevamente la Filosofía Política habermasiana retrocede al modelo cientificista de la modernidad, resultando una *praxeología* de la *praxis comunicativa*, otra versión positivista en la forma de tecnologías y estrategias del lenguaje hermenéutico.

d.2. En una segunda objeción, podría señalarse que el hombre no necesariamente vive en la sociedad política o Estado o, que viviendo en ella puede restringirse a su proyecto individual en la concreción del fin humano. Para ello reparemos en la calidad del bien común y en la realización concreta de la moralidad. Por de pronto, el bien común es una forma más perfecta de bien por tener una capacidad perfectiva superior que acoge a muchos individuos en cuanto muchos. Además, el bien personal o propio incluye bienes comunes e, incluso, el bien común es el mejor bien propio del individuo singular. En segundo lugar, la moralidad, cuyo sentido propio es la del bien moral concretamente realizado o sea la *praxis* de la virtud, encuentra su existencia más integral y plena en la acción común, por cuanto se asegura la intervención de las virtudes arquitectónicas de la vida moral, como son la *prudencia política* y la *justicia social*. Esto hace de la Filosofía Política la primera entre las ciencias morales, la más perfecta y, por ello, arquitectónica⁴⁹. De allí concluye Tomás con Aristóteles que es *divina* por cuanto tiene una semejanza mayor con el que es última causa de todo bien⁵⁰.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 19.

⁴⁹ «Si igitur principalior scientia est quae est de nobiliori et perfectiori necesse est politicum inter omnes scientias practicas esse principaliorem et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis. Et propter hoc Philosophus dicit in fine decimi Ethicorum quod ad politica perficitur philosophia quae est circa res humanas», *In Polit.*, Proemium, n. 7.

⁵⁰ «Pertinet quidem ad amorem, qui debet esse inter homines, quod homo conservet bonum etiam uni soli homini. Sed multo melius et divinus est, quod hoc exhibeatur toti genti et civitatibus. Vel aliquando amabile quidem est, quod hoc exhibeatur uni soli civitati, sed multo divinus est, quod hoc exhibeatur toti genti, in qua multae

d.3. En la tercera objeción podría argumentarse que la estrecha relación y la subordinación de la moral a la política atentaría contra la intimidad personal del orden moral o contra la autonomía intelectual de las ciencias o de los científicos, porque el Estado supeditaría la moral y las ciencias morales. Este escollo se remueve si reparamos en que la Filosofía Política *no es la ciencia del fin supremo del hombre sino del medio o camino más perfecto de alcanzar tal fin*, por lo que no incursiona en la vida moral privada, en las artes, las ciencias, la economía, etc., sino cuando se comprometen los fines morales y el fin último de la existencia humana⁵¹. Es decir no determina la actividad moral como tal sino que la ordena al fin que está a su cargo: *el fin supremo de la vida humana*.

Cuán lejana se encuentra la concepción tomasiana del accionar político de nuestro tiempo. Tal Filosofía Política y la praxis que ella inspira resultan ajenas a la actual fraseología ideológica que hace de la tarea política una tecnocracia sublimada y de sus fines un pragmatismo sin escrúpulos. Queda muy lejos, incluso, la ancestral disputa entre *política-arte* y *política-maestra de vida* y el esfuerzo de los pensadores de todos los tiempos que defendieron y apuntalaron la posibilidad de una «sabiduría cierta y fundada de la contingencia política». Cuán lejos resueñan aquellas palabras de Tomás de Aquino: «La república y el orden de la ciudadanía óptimos son aquellos en los que cualquiera o muchos actúan de modo óptimo y viven felizmente»⁵².

civitates continentur. Dicitur autem hoc est divinus, eo quod magis pertinent ad Dei similitudinem, qui est ultima causa omnium bonorum. Hoc autem bonum, scilicet quod est commune uni vel pluribus civitatibus, intendit methodus, idest quaedam ars, quae vocatur civilis. Unde ad ipsam maxime pertinent considerare finem ultimum humanae vitae: tamquam ad principalissimam», In Ethic., L. I, l. 2, n. 30.

⁵¹ «*Alia autem proprietas scientiae architectonicae, scilicet uti inferioribus scientiis, pertinent ad politicam, solum respectu practicarum scientiarum; unde subdit quod pretiosissimas, idest nobilissimas virtutum idest artium operativarum videmus esse sub politica, scilicet militarem et oeconomicam et rethoricam, quibus omnibus utitur politica ad usum finem, idest ad bonum commune civitatis», Ibidem, n. 28.*

⁵² «*Manifestum est enim, quod unaquaeque causa tanto prior est et potior quanto ad plura se extendit. Unde et bonum, quod habet rationem causae finalis, tanto potius est quanto ad plura se extendit. Et ideo, si idem bonum est uni homini et toti civitati: multo videtur maius et perfectius suscipere, idest procurare et salvare illud quod est bonum totius civitatis, quam id quod est bonum unius hominis», Ibidem, n. 30.*

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTOTLE, *Politics*, London, The Loeb Classical Library, 1959.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1997.
- LACHANCE, LUIS, *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin. Individu et État*, Paris, Sirey, 1965.
- LÉVY-BRUHL, LUCIEN, *La Morale et la Science des mœurs*, versión original 1903; Paris, Les Presses univ. De France, 1971.
- POLIN, R., «Défense de la Philosophie Politique» en *Anales de Philosophie Politique*, n. 6, 1955.
- THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia Cum Hipertextibus en CD-ROM*. Autor: BUSA, ROBERTO, CAEL-ALOISIANUM, EDITEL, Milano, 1990.
- VOLPI, FRANCO, «Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo» en *Anuario filosófico*, Navarra, 1999 (32), pp. 324-325. Es traducción al español de Alejandro G. Vigo de «Rehabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotelisme», en *Aristote politique: Études sur la politique d'Aristote*, AAVV, ed. Pierre Aubenque, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 461-484.