
COMENTARIO

REFLEXIONES SOBRE NATURALEZA HUMANA, POLITICA Y DEMOCRACIA, ELLIS SANDOZ

MARIO GÓNGORA, *Profesor del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica.*

La conferencia del profesor Ellis Sandoz adopta como punto de partida una consideración metafísica del Hombre y de la realidad humana, para llegar desde allí a una concepción de lo que es la Democracia, que constituye para él el orden político "natural", en el sentido metafísico de esa palabra. Sus ideas se vinculan al pensamiento del filósofo político alemán Eric Voegelin —desgraciadamente poco conocido en Chile—, tan importante en cuanto adversario del positivismo y mero empirismo en la Ciencia Política.

El trabajo del profesor Sandoz dedica los dos primeros párrafos a una muy clara recapitulación del concepto aristotélico de la naturaleza humana, a través de la "Metafísica", la "Ética a Nicómaco" y la "Política"; y, en seguida, a mostrar cómo esa noción ha sido recibida en el Occidente medieval por la escolástica del siglo XIII, particularmente por Santo Tomás y, en ese sentido, por el Cristianismo. Conviene señalar, sin embargo, que Santo Tomás no agota el pensamiento cristiano medieval, ya que siempre subsistieron inspiraciones platónicas, neoplatónicas, agustinianas y místicas; pero es sabido que Santo Tomás llegó a ser el "Doctor Común" de la Iglesia Católica, y que, incluso, sus ideas políticas siguieron influyendo en muchos pensadores protestantes de los siglos XVI y XVII.

En el párrafo III, introduce el profesor Sandoz su tesis de que la Democracia (definida en el sentido común norteamericano como "el gobierno del, por y para el pueblo") es la forma normal de gobierno, pues tiene por centro al Hombre, y presupone una participación racional del hombre en el gobierno. Los ideales democráticos, tal como se exponen en la Declaración de Independencia norteamericana de 1776, tienen para el autor la misma firmeza y "evidencia" que para los autores del documento. Esos ideales provienen de tradiciones venerables muy anteriores al siglo XVIII: el Cristianismo, en cuanto éste presupone la dignidad humana fundada en la Creación divina; y la filosofía aristotélica, en cuanto ella sostiene que el fin práctico del hombre es la "eudaimonia", que suele traducirse por beatitud o felicidad. Confieso no estar demasiado persuadido de que "la búsqueda de la felicidad" del documento de 1776 tenga raíces religiosas o metafísicas tan conscientes para sus autores, o por lo menos que provengan exclusivamente de ellas: la atmósfera cultural de su siglo estaba demasiado impregnada de un terrestre hedonismo. Una reflexión sobre los textos filosóficos,

políticos y literarios donde se acumulan los vocablos "bonheur" o "happiness" podría llevar a otra conclusión.

Después de examinar muy brevemente la concepción "radical" del hombre en Marx, entra Sandoz, en el párrafo V, a la descripción y teoría del "hombre liberal". Su tesis es —si no me engaño— que el Liberalismo y la Democracia Liberal no significan una ruptura de la línea mayor aristotélica-cristiana-tomista de pensamiento político; pero, naturalmente, dentro del nuevo contexto histórico europeo marcado por el fin de las Guerras de Religión y (en Inglaterra, donde surge el Liberalismo) del Absolutismo Monárquico. Esta tesis, que constituye a mi juicio el nudo problemático del trabajo del profesor Sandoz, me merece sin embargo una duda, en que quiero centrar este comentario.

Creo que es cierto que la Constitución histórica inglesa, tal como ha sido pensada, por ejemplo, en 1790 por Burke (lo que ya envolvía un cierto grado de idealización), podría corresponder a las ideas tradicionales acerca de un gobierno mixto de monarquía, aristocracia y democracia, postulado como la mejor forma de gobierno por griegos, romanos y escolásticos. Y tal vez la Democracia norteamericana, según los mecanismos de equilibrio de poderes de su Constitución y de su praxis posterior, sea también "tradicional" (aunque no soy competente para debatir este punto). Pero la conferencia que comento no se refiere a la historia política, siempre realista y ecléctica, de los países anglosajones, sino a la filosofía política que está en su trasfondo. Y el profesor Sandoz afinca su argumentación central en la concepción política singular de un filósofo de tan amplia irradiación en Inglaterra, Europa y Norteamérica como ha sido John Locke. Y aquí es donde radica mi duda.

Locke, se sabe, es un filósofo empirista, adversario acérrimo de las Ideas Innatas en la mente, defensor de la Experiencia como única fuente válida del Conocimiento (y, por tanto, en último término, las sensaciones). En el campo de la teoría política, es mantenedor de una posición abstractamente individualista, según la cual los hombres pasan de un estado de libertad e igualdad natural a una "sociedad civil", mediante la concertación de un pacto expreso o tácito. No es que ese "estado de naturaleza" sea pensado por Locke como "una guerra de todos contra todos", como en Hobbes: se da en él "a mutual love"; y sin embargo los hombres prefieren, para mayor seguridad, proteger su vida, su libertad y su propiedad, deponiendo sus poderes individuales en la Sociedad, así surgida mediante el Pacto Social. (En este punto es donde, tanto Locke, como después Rousseau, son menos rigurosos en la deducción que Hobbes: si el estado de naturaleza es pacífico, ¿por qué es más seguro abandonarlo?): La Sociedad Civil tiene como único objeto proteger los inviolables derechos individuales. Los textos de Locke confirman plenamente el abstracto individualismo del estado de naturaleza y de los móviles que llevan a los hombres al Pacto Social. "To understand political power aright —dice Locke en su "Segundo Tratado—, and derive it from its original, we must consider what state all men are naturally in, and that is, a perfect freedom to order their actions, and dispose of their possessions and persons, as they think fit, without the bounds of the law of nature, without asking leave, or depending upon the will of any man". Y en otro pasaje, apunta Locke que los hombres entran en la sociedad política "yet it being only with the intention in everyone the better to preserve himself, his liberty

and property (for no rational creature can be supposed to change his condition with an intention to be worse)...”.

Esta concepción del Pacto original contiene todos los fundamentos de la filosofía política de Locke. Los corolarios son meros eslabones del argumento, ya que la construcción es “more geométrico”. La constitución de un gobierno en determinada forma (prefiriendo sin embargo aquella en que el Legislativo predomine claramente sobre el Ejecutivo), los límites de cada Poder, el derecho a resistir al gobierno si viola los fines del Pacto, etc., interesan menos, lógicamente, que el punto de su partida.

Con razón subraya el profesor Sandoz que la “propiedad” (estates, property), de que hablan los textos de Locke no debe entenderse en sentido crasamente materialista, como a partir de fines del siglo XVIII, sino dentro de los límites que la misma filosofía aristotélica de la “eudaimonia”, el Cristianismo, las tradiciones medievales, imponían al ejercicio de todo derecho, todavía en la sociedad inglesa de fines del siglo XVII.

En todo caso, el pensamiento de Locke, en su núcleo mismo—subrayémoslo de nuevo— es esencialmente individualista y, a nuestro juicio, implica una ruptura con las tradiciones en vigencia en los siglos anteriores.

En Aristóteles, la “Política” se inicia con la descripción de la Polis como una “comunidad”, la principal y más perfecta sobre las comunidades menores, la “Casa” y la “Aldea”. Aunque aquella nace de la reunión de estas últimas por un proceso de crecimiento fáctico, ello no se funda en una convención, sino que la comunidad política es “por naturaleza”, proviene de la sociabilidad natural del hombre. Más aun, de acuerdo con el sentido teleológico que impregna todo el pensamiento aristotélico, el proceso fáctico de crecimiento desde la casa y la aldea hacia la Polis, no obsta a que “la ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte; en efecto, destruido el todo, no habrá pie ni mano...”.

Tal concepción teleológica y orgánica de la Política aristotélica perdurará en la filosofía política de Santo Tomás, obviamente con la modificación exigida por el Cristianismo: el individuo es superior a la ciudad terrestre por tener un destino eterno; pero la Ciudad Temporal sigue siendo pensada como anterior y superior a los individuos, y esto también es un segmento de la Ley Eterna. “Un hombre es parte de la comunidad perfecta”, y por eso está subordinado al Bien Común, pues “toda parte se ordena al todo (Summa Theologica, II,Iq.81,a.1). Este Bien Común, que es la finalidad intrínseca del todo, es la “vida virtuosa”, como medio para la salvación sobrenatural; y, en lo material, implica la autosuficiencia, la “autarquía”, mediante la cual la ciudad subviene a las necesidades individuales. Santo Tomás agrega, es verdad, un elemento específicamente medieval, que no proviene de Aristóteles: el derecho de resistencia contra un gobierno tiránico. Pero la resistencia no se funda, como en Locke, en la violación de un supuesto Pacto originario, sino en que el tirano injuria la finalidad inherente al todo, destruye el Bien Común.

Paralelamente a la Filosofía Escolástica, la Edad Media había redescubierto, como se sabe, el Derecho Romano, a partir del siglo XII. Y para el Derecho Romano, la “Res Publica”, lo que nosotros llamamos el Estado, es de Derecho Natural, no proviene pues de un contrato primordial. Lo que sí procede de un

elemento consensual es el gobierno: el Pueblo Romano confirió —expresa la *Lex Regia*— su imperio y potestad a los magistrados. Y como la Edad Media y todavía los siglos XVI y XVII están llenos de rebeliones de los señores o ciudades contra sus reyes, se suele acudir como fundamentos de Derecho, entre otros, a la idea de que los súbditos han celebrado con sus príncipes un “pacto de sumisión”: los reconocen como tales en la medida que respeten los fueros, costumbres y derechos tradicionales en el Reino; pero si el príncipe rompe ese “pacto de sumisión”, atentando así contra el Bien Común, el pueblo recupera su potestad y la transfiere a otro señor. Pero este “pacto de sumisión” es secundario y derivado, se refiere al gobierno, no al origen del Estado, como aquel en que pensara Locke y demás jusnaturalistas, hasta Rousseau. En los tratadistas jesuitas, entre los cuales el más sistemático es Francisco Suárez, es corriente esta concepción del Pacto. Las obras importantes de Suárez en este campo, en 1612 y 1613, ya están más cercanas a la tendencia individualista, apartándose de Santo Tomás, pero todavía están lejos de un Locke.

Un pensador político de primer orden en el mundo protestante es Johannes Althusius, y por eso la comparación con Locke resulta particularmente significativa: es el autor de una “*Politica methodice digesta*”, publicada en 1603 y ampliamente difundida (personalmente, solamente la conozco a través de las excelentes exposiciones de Gierke, Sabine y Erik Wolf). Para Althusius, el fundamento del Estado es lo que denomina la “*consociatio symbiotica*”, un impulso natural que es también una virtud racional; ella es la que mueve a los hombres a la formación de la comunidad política. No se da, pues, en su pensamiento el libre Pacto Social de Locke. La “*consociatio symbiotica*” es a la vez virtuosa en el plano natural, y sobrenaturalmente exigida por la fe (Althusius es un riguroso calvinista, formado en Basilea y profesor, después, en la pequeña universidad alemana de Herborn). Lo que une a los hombres es ese “*appetitus naturalis*”, no la mera preocupación por asegurar sus derechos individuales. Por lo demás, el “derecho de majestad” (lo que Bodin había denominado ya “soberanía”) reside en la totalidad del cuerpo político-religioso; ella lo transfiere a los magistrados, y puede deponerlos si violan sus obligaciones, de acuerdo con el “pacto de sumisión”. La inspiración aristotélica, el derecho de resistencia medieval, el conocimiento de las instituciones de las ciudades republicanas y reformadas de Suiza, convergen en la doctrina de Althusius.

En conclusión, a nuestro juicio, la doctrina de Locke (que podríamos denominar, anacronísticamente, “liberal”) no está arraigada en Aristóteles, ni en un Cristianismo tomista, ni en el primitivo Calvinismo, sino más bien en ideas que iniciaron su irradiación en los medios protestantes no-conformistas de la época de la Guerra Civil y de Cromwell. Esta oleada de mediados del siglo XVII ya es muy diversa en todos sentidos de las doctrinas primitivas de Calvino y de Lutero. Por lo demás, ellas coinciden cronológicamente con las décadas en que acaban de fallecer Bacon y Galileo y en que florecen Gassendi, Descartes y Hobbes. Locke está en la cadena de esta gran línea filosófica y científica, por su doctrina empirista, y es a la vez un protestante “nuevo estilo”, ya no dogmático, como lo reconoce el profesor Sandoz.