

PRIMERA PARTE
ARMONIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA SOCIAL
Y LAS CIENCIAS SOCIALES

CAPÍTULO PRIMERO
EXAMEN DE LA FILOSOFÍA SOCIAL

I. Objeto de la filosofía social	18
II. Relación de la filosofía social con otros objetos afines: la filosofía económica, la filosofía del derecho y la filosofía política	21
III. Partes que comprende la filosofía social	23
1. Epistemología social	23
2. Ontología social	24
3. Ética social	24
4. Axiología social	25
IV. Metodología propia de la filosofía social	26
V. Principales tendencias de la filosofía social en la actualidad . .	29
1. El marxismo ortodoxo y dogmático	30
2. El marxismo crítico	30
3. El positivismo lógico	30
4. Especulaciones de los filósofos franceses	30
5. Diversas direcciones de la neoescolástica	30
VI. Alcance y fines de la filosofía social	31
Fines de la filosofía social	37
VII. Bosquejo histórico del desarrollo de la filosofía social en el mundo occidental. Desde la antigüedad hasta nuestros días . .	41
1. La filosofía social en la Edad Antigua	41

2. La filosofía social en el cristianismo antiguo	51
3. El pensamiento social en la Edad Media	55
4. Decadencia del pensamiento medieval	63
5. La filosofía social en la Edad Moderna: su secularización	63
6. Los siglos XVII y XVIII: naturalismo social, contractualismo, método empírico y método sociológico	78
7. El pensamiento ético-idealista en el siglo XIX	86
8. El positivismo político del siglo XIX	90
9. El individualismo en su matiz de liberalismo y capitalismo	97
10. El socialismo del siglo XIX y sus diferentes tipos	106
11. El anarquismo	127
12. Las tendencias sociales del personalismo, el catolicismo social, el solidarismo y el comunitarismo	129
13. Los otros matices sociales del siglo XX. La tensión entre individualismo y colectivismo pasando por distintas variantes del socialismo	153
14. Del panorama del siglo XX hacia el siglo XXI ¿hacia dónde se orientan las nuevas tendencias?	160

PRIMERA PARTE

ARMONIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA SOCIAL
Y LAS CIENCIAS SOCIALES

CAPÍTULO PRIMERO

EXAMEN DE LA FILOSOFÍA SOCIAL

La filosofía social, como su nombre lo indica, es aquella parte de la filosofía general que se ocupa de la sociedad humana y sus fenómenos característicos. Al decir filosofía general estamos haciendo alusión a ese tipo de saber humano que se llama el saber filosófico o saber de las esencias y que, según Oswaldo Robles en su *Propedeútica filosófica* tiene cuatro rasgos distintivos: es un saber de principios, un saber rector, un saber total y un saber último. Esto quiere decir que la filosofía es, fundamentalmente, un saber noético, o sea, que busca las esencias de las cosas; que tiene una exigencia de unidad y totalidad que trata de llegar hasta los últimos límites del conocimiento humano, siguiendo la iluminación y guía de la razón natural.

Mucho se ha especulado y escrito acerca de la naturaleza de la filosofía, su finalidad, alcance y modo de proceder. En cualquier manual de introducción a la filosofía se pueden hallar muchas cosas bien dichas sobre estos temas. Pero difícilmente encontraremos una exposición tan sencilla y tan clara de los mismos como la que hizo, hace algunos años, el distinguido pensador español Manuel García Morente en sus *Lecciones preliminares de filosofía*, que impartió inicialmente en la Universidad de Tucumán, en la República de Argentina y que después se fue difundiendo, ya por escrito, por todas partes del mundo de habla hispana. Por otro lado, si buscamos el aspecto ordenado y sistemático de los temas más importantes de la filosofía, nos servirá en gran manera la presentación hecha por el profesor mexicano Oswaldo Robles en su libro *Propedeútica filosófica*. A estas dos obras nos hemos de remitir a lo largo de nuestro estudio, puesto que no pretendemos ninguna originalidad en lo que respecta a los conceptos básicos.¹

1 Cfr. Sanabria, J. R., *Introducción a la filosofía*, México, Porrúa, 1976.

En cuanto a su metodología, es natural que la filosofía social haya adoptado, a lo largo de los siglos, la que le pareció más adecuada para lograr sus objetivos. Se trataba, en efecto, de un conjunto de métodos que correspondían a la perspectiva filosófica de un estudio noético de la realidad y de alcance limitado a la luz de la razón natural. Y esto ha perdurado hasta nuestros días. Ya veremos más adelante, con cierto detalle, algunos de estos métodos.

La filosofía social ha venido desarrollándose, a lo largo de muchos siglos, de acuerdo con las diversas corrientes de pensamiento que han predominado en la época: ha sido platónica, con Platón; aristotélica, con Aristóteles; estoica, con los estoicos; de inspiración cristiana, con los padres de la Iglesia y los escritores eclesiásticos del cristianismo primitivo; escolástica, con los escolásticos; racionalista, con Descartes, Leibniz y Spinoza y con los juristas de la Escuela Racionalista del Derecho Natural de los siglos XVII y XVIII; idealista, con Kant y los idealistas alemanes; positivista, con los positivistas; materialista, con los materialistas; dialéctica, con Hegel y Marx; vitalista con los vitalistas; fenomenológica, con los actuales seguidores de la filosofía analítica y de la filosofía del lenguaje; y así con las demás tendencias filosóficas.

Esto no quiere decir, que la filosofía social se haya concretado a ser una expresión de las diversas ideologías filosóficas y de que en la actualidad no sea más que eso: una mera expresión ideológica, al servicio de un partido político o de una institución cultural o social. En realidad, la filosofía social de nuestros tiempos aspira a ser, más bien, una disciplina académica y una investigación autónoma, que recoge los resultados de las diversas tendencias y trata de reelaborarlos críticamente y de sistematizarlos, con un intento sostenido de objetividad científica. Es, pues una rama perfectamente destacada, de la filosofía, que quiere analizar los fenómenos sociales en una perspectiva de profundidad (saber noético o de las esencias), unidad y totalidad (saber total) y de valoración crítica y perspectiva (saber último).

I. OBJETO DE LA FILOSOFÍA SOCIAL

Una vez precisada la naturaleza de la filosofía social, con su enfoque peculiar, conviene ocuparse de estas cuestiones que con ella se relacionan: ¿Cuál es el objeto propio de la filosofía social? ¿Cómo se relaciona con otros objetos afines? ¿en cuántas partes puede dividirse internamente?

¿qué metodologías debe aplicar? ¿cuál es su alcance y sus fines? ¿cuál ha sido su perspectiva histórica y cuál es su situación actual?

Al hablar del objeto de la filosofía social hay que aclarar ante todo, la distinción que se da entre objeto material y objeto formal. El objeto material es el conjunto de cosas, personas o fenómenos que se estudian y constituyen el campo propio del conocimiento filosófico de lo social. El objeto formal, en cambio, es la perspectiva o ángulo desde el cual se hace el estudio de esas realidades. El objeto material puede ser, único —aunque complejo—; y el objeto formal puede ser múltiple, como lo son los enfoques desde los cuales puede estudiarse el ente social en su conjunto.

¿Cuál es, entonces, el objeto material de la filosofía social? Es el conjunto de cosas, personas y fenómenos que constituyen lo social, o sea, lo que resulta de la convivencia entre los hombres, cuando ésta es estable en el tiempo y limitada en un espacio determinado.

La filosofía social, por su carácter total y unitario, abarca todos los entes sociales. Lo mismo estudia la familia como célula más pequeña de lo social, que el municipio, la asociación profesional, las asociaciones civiles, las sociedades mercantiles o de crédito, las sociedades culturales y deportivas, las sociedades científicas y educativas, las sociedades cívicas y religiosas, los partidos políticos y hasta el Estado mismo. Nada de lo que existe o se da en sociedad queda fuera de su campo de estudio.

Por otro lado, la filosofía social no limita su área de conocimiento en el —aquí y ahora— del mundo contemporáneo. Se interesa también por la estructura y la evolución histórica de las sociedades del pasado. Sin meterse en terrenos propios de la etnohistoria o de otras disciplinas que se ocupan de la historia de las sociedades humanas, no hace a un lado los modelos antiguos y modernos de sociedad, en cuanto pueden detallar el estudio de la sociedad en nuestros días. Adquiere así, una radical dimensión histórica como una de sus notas características.

Si consideramos ahora su objeto formal nos encontramos con que éste no es otro que el del saber filosófico, o sea, como antes lo dijimos, el saber de las esencias. La filosofía social estudia los entes sociales, bajo una perspectiva profunda, unitaria, totalizadora, axiológica y crítica, y con un intento sostenido de objetividad e integración sistematizadora.

La filosofía social es profunda, porque considera la totalidad de los entes sociales en su dimensión esencial, sustancial, íntima, o sea, la sustenta en lo que está debajo de su realidad fenoménica. Por eso, se dice que es un saber noético o de las esencias. El aspecto fenoménico de los

hechos sociales sólo le sirve de entrada para llegar al corazón mismo de la cosa. Y eso lo realiza en diversas etapas que van siguiendo el proceso de la abstracción formal, en virtud del cuál va desde las esencias realizadas (saber perinoético), hasta las esencias puras (saber noético).

Es unitaria, porque trata de ver los entes sociales en su conjunto, en sus aspectos comunes que les dan unidad, sin quedarse en el —aquí y ahora— de determinados análisis coyunturales. Podríamos decir que al buscar las esencias, la filosofía se fija más en las estructuras sociales, o sea, en lo que permanece en medio de los cambios, sin que esto signifique ningún fijismo o inmovilismo. Hay una contradicción dialéctica entre estructura y cambio que supera al fin en la síntesis de la “estructura en el devenir”.

De aquí también que la perspectiva filosófica sea totalizadora, porque nunca deja a un lado ningún fenómeno social significativo, sino que los engloba a todos. Pero no los ve en su mero aspecto exterior, en su simple circunstancia accidental o pasajera, sino en su sustrato profundo y duradero, en cuanto a su esencia o sustancia.

Todo ello hace que la filosofía social esté en una posición privilegiada para no sólo guiar u orientar hacia cualquier conocimiento social, sino para evaluar y criticar, a la luz de los criterios axiológicos que ella misma establece. El investigador de lo social no puede ni debe conformarse con sólo conocer, describir, analizar, clasificar y relacionar los hechos sociales entre sí, sino que debe interpretarlos y valorarlos, para determinar su sentido y valor. Esta es su función crítica y axiológica, que tiene gran importancia para poder determinar lo que es o no significativo para el campo de lo social.

Además de esto —que podría considerarse el porqué de los fenómenos sociales y su justificación— está la ética social, que es la parte de la perspectiva axiológica y crítica que se ocupa de los fines de los hombres en sociedad. O sea, en otras palabras, del “para qué” de la sociedad. Aquí se abre un campo amplísimo de investigación que hace referencia a eso que durante siglos se ha llamado el “bien común”, en el lenguaje aristotélico-escolástico y que Hegel llamó la “eticidad”, como forma de evolución del espíritu objetivo hacia su perfección absoluta.

De lo anterior se desprende cuál es el objeto material y el objeto formal de la filosofía social, permitiendo deslindar claramente su sitio en el panorama de los conocimientos sociales. A reserva de precisar más adelante alguna cuestión, podemos decir ya desde ahora, que la filosofía so-

cial es aquella parte de la filosofía que se ocupa del estudio de lo social (sociedad o entes sociales) bajo una perspectiva profunda (o esencial), unitaria, totalizadora, axiológica, crítica y con un intento sostenido de objetividad gnoseológica.

II. RELACIÓN DE LA FILOSOFÍA SOCIAL CON OTROS OBJETOS AFINES: LA FILOSOFÍA ECONÓMICA, LA FILOSOFÍA DEL DERECHO Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA

El objeto de la filosofía social —tanto en su aspecto material como en el formal— se relaciona íntimamente con los objetos de otras disciplinas afines, que también pertenecen al campo filosófico. Ellas son, fundamentalmente, la filosofía económica, la filosofía jurídica y la filosofía política. Las tres, claro está, podrían quedar incluidas dentro de la filosofía social en sentido amplio, pero en el curso de la investigación gnoseológica y de los planes académicos han llegado a tener una autonomía que permite considerarlas con una sustantividad propia.

Así, pues, si tomamos a la filosofía social en su sentido estricto (*stricto sensu*) y la colocamos al lado de las otras tres ramas de una amplia y genérica filosofía de la sociedad, su objeto evidentemente se relaciona, en forma muy estrecha, con el de esas otras ramas.

En efecto, la filosofía económica resulta de aplicar el saber filosófico al estudio de los fenómenos económicos, que, en un sentido amplio, son el fruto “de la eficacia del esfuerzo humano” en la obtención de bienes materiales que satisfagan las necesidades de los hombres y en un sentido estricto, son los fenómenos que se producen al crear, distribuir y hacer circular las riquezas. La perspectiva filosófica permite ver la economía de una forma nueva: la de las raíces, motivaciones y fines que persigue el ser humano al generar los hechos e instituciones de trabajo, salario, de la utilización de la tierra, del comercio y la industria, del capital y las finanzas y de todas aquellas actividades que tratan de remediar las indigencias materiales. Aquí no interesan tanto los datos técnicos y estadísticos, que son propios de la ciencia de la economía política, sino los fines y valores que persiguen los hombres con su proceder económico.

Por poner algunos ejemplos de esta filosofía económica, podríamos citar los nombres de Adam Smith (*An Essay on the Wealth of Nations*), Tomás Roberto Malthus (*On the Growth of Population*), Pedro José Proudhon (*Philosophie de la misère*), Carlos Marx (*Das Kapital*), Pío XI

(*Quadragesimo Anno*), Juan XXIII (*Mater et Magistra*), Paulo VI (*Populorum Progressio*), y tantos otros pensadores más, de distintas tendencias, que se ocuparon de investigar causas y motivos, valores y fines de los fenómenos económicos de la humanidad.

Por su parte, la filosofía del derecho es la disciplina que resulta de aplicar el saber filosófico al estudio del derecho. Es una de las disciplinas más antiguas en la historia de la filosofía y se remonta casi a los albores mismos de la especulación filosófica de la humanidad, contando entre sus seguidores una larga serie de ilustres pensadores. Podríamos decir, sin exageración, que no hay filósofo importante que no haya tratado los temas de la ley, el derecho y la justicia.

Los filósofos del derecho parten ciertamente, de los datos que les proporcionan los legisladores, jueces, litigantes y los estudiosos de la ciencia del derecho, pero no se detienen en la mera normatividad positiva, sino que penetran hasta las motivaciones internas de los juristas, sus fines y valores; tratan de hacer un juicio crítico acerca de la validez y legitimidad de las leyes, las sentencias, ordenaciones y otros negocios jurídicos. Su tarea es, fundamentalmente, de reflexión y valoración.

En esta actividad sobresalieron, desde la antigüedad, Platón y Aristóteles, los estoicos y Cicerón. En la Edad Media, Santo Tomás de Aquino, trabajó en sus excelentes tratados sobre la ley y la justicia, contenidos en forma de artículos en la *Suma teológica*. En el Renacimiento, los grandes teólogos-juristas del Siglo de Oro Español, desde Vitoria, con sus colegas y discípulos de la Escuela de Salamanca, hasta Molina, Mariana y Suárez, sacerdotes de la compañía de Jesús. Y luego todos los grandes filósofos y juristas de la época del racionalismo y empirismo, hasta la Ilustración en Inglaterra, Francia y Alemania, Kant y los idealistas alemanes. En el siglo XIX sobrevino el auge del positivismo jurídico y con él, el olvido y el desprecio de la filosofía del derecho. Pero ésta renació vigorosamente en el siglo XX y en la actualidad ha sido y es cultivada por numerosos e ilustres pensadores, como Stammler, Kelsen, Del Vecchio, Radbruch, Verdross, Recaséns, Legaz y Lacambra, Michel Villey, Miguel Reale y muchos otros más.

En íntima conexión con la filosofía del derecho, está la filosofía política. Esta es la disciplina que resulta de aplicar el saber filosófico al estudio del Estado y de los fenómenos políticos, el saber filosófico, con sus enfoques y métodos propios. Se trata, desde luego, de una disciplina específicamente filosófica, distinta de las diversas ciencias positivas que se

ocupan de los hechos políticos, tales como la ciencia política y la sociología política. Su objeto formal es también netamente filosófico, o sea, como ya lo vimos antes, radical, unitario, totalizador, axiológico y crítico.

Sus seguidores han sido muchos y muy distinguidos, a lo largo de los siglos. Con frecuencia han sido los mismos filósofos del derecho los que se han ocupado de las cuestiones del Estado: de su origen, de su poder, de sus fines, de su legitimación. La historia de la filosofía política está llena de nombres ilustres, desde Platón y Aristóteles hasta nuestros días. Y todavía en la actualidad muchos pensadores se dedican a buscar el sentido y el valor del Estado por encima y más allá de su mera realidad fenoménica: Dabin, Hauriou, Verdross, Rommen, Basave, Sánchez Agesta y muchos otros más.

Tales son, pues, los principales aspectos de una filosofía social considerada en sentido amplio. Como una de las ramas expuestas tiene su objeto material propio —la economía, el derecho, la política— pero ese objeto se integra dentro de un objeto común más amplio: lo social. Así, sólo por razones metodológicas, podemos considerar una filosofía social *stricte dicta*. En realidad, la filosofía social, propiamente dicha y en un sentido amplio, abarca todo el conjunto de lo social y sólo por una exigencia de precisión gnoseológica puede hacer a un lado lo que pertenece a otras ramas afines.

III. PARTES QUE COMPRENDE LA FILOSOFÍA SOCIAL

Habiendo precisado cual es el objeto propio de la filosofía social —en sus aspectos material y formal— y los objetos de otras disciplinas afines, así como sus mutuas relaciones, vamos ahora a ver como se divide internamente la filosofía social.

La temática filosófica de lo social, a nuestro modo de ver, puede dividirse en cuatro partes:

1. *Epistemología social*

La epistemología social o teoría del conocimiento de lo social, desarrollada en un sentido más amplio, puede ser también llamada gnoseología social o teoría del conocimiento de la sociedad. Abarca todo lo relativo al conocimiento: su origen, sus fuentes, su validez, sus criterios de

certeza , y sus métodos. Busca responder, en el plano filosófico, a la pregunta: ¿Cómo puede conocerse lo social? ¿Cuáles son los caminos para aprehender los fenómenos sociales?

2. *Ontología social*

La ontología social o teoría de lo social, es llamada también metafísica social. Nos parece más apropiado llamarla ontología social, porque estudia la sociedad como un ente, o sea, como una esencia realizada en el plano del saber perinoético. Por otro lado la metafísica, alcanza el nivel más hondo de la abstracción formal, estudia al ser en sí, esto es, al ser en tanto que es ser, sin ninguna otra determinación. Por lo que, no hay inconveniente en usar, para efectos prácticos, los términos ontología y metafísica como sinónimos.

La ontología social trata del ser de la sociedad. No tanto de lo que, tal o cual forma de sociedad sea o haya sido en una determinada coyuntura, sino de lo que la sociedad en realidad es, independientemente de su circunstancia especial o temporal. Siempre está en busca de su esencia. Su pregunta básica es ¿qué es la sociedad? O bien, en un terreno de ontología regional: ¿en qué zona óptica del universo se localiza la sociedad?

Juntamente con esto, la ontología social se ocupa del modo de ser de la sociedad, o sea de su organización, su estructura, sus funciones, pero sin meterse en el detalle sociológico. La ontología, como parte de la filosofía social, recoge los datos que le ofrecen las ciencias sociales, los unifica y generaliza y con una mirada penetrante, busca su realidad más entrañable y los examina después críticamente. Hay, una muy apreciable complementación entre la filosofía y las ciencias sociales. Son dos etapas o niveles en el conocimiento de lo social.

3. *Ética social*

La ética social o teoría de los fines sociales, tiene por objeto estudiar los fines de la sociedad. Y al igual que la ontología, pasa de los fines inmediatos al plano de los fines últimos. Los primeros, son objeto de la sociología y de sus ramas auxiliares; los segundos, de la ética social propiamente dicha.

La ética social como disciplina ha sido estudiada desde la antigüedad, por casi todos los grandes filósofos, hasta el punto que se le ha llegado a

confundir, prácticamente, con la filosofía social en su conjunto. Por esa razón, podemos decir aquí lo que dijimos antes de la filosofía social, que casi no hay entre los filósofos importantes ninguno que no haya cultivado este tipo especial de saber. Podríamos citar, nombres ilustres como Platón y Aristóteles, hasta los contemporáneos Utz, Messner, Maritain, Rommen y otros de mucho renombre.

El tema central de la ética social es el de las relaciones entre el hombre y la sociedad. Sus derechos y deberes recíprocos. Y para determinarlos con claridad, nos daremos a la búsqueda de su naturaleza y sus fines. Una vez hecho esto, ya es más fácil determinar la estructura de la sociedad y la situación de los grupos sociales atendiendo a sus fines. El estudio del bien común, de los principios que lo nutren, de sus alcances y límites, será entonces un lógico corolario de esta visión teleológica de la sociedad.

4. *Axiología social*

La axiología social o teoría de los valores, se viene a completar con un examen de los valores que toca realizar a la sociedad. Y así es como nace la axiología social, que es precisamente una consideración de esa estimativa: cómo nace, cómo se manifiesta, cuáles son sus límites, cómo desemboca en una filosofía de la cultura.

Esta rama de la filosofía social es de creación muy reciente, como un estudio sustantivo y específico de los valores en la sociedad y para la sociedad. Pero sus temas importantes —como el de la justicia, el bien común, la paz— tienen una raigambre muy profunda en la filosofía occidental. Hay estudios magníficos de Platón, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y otros grandes pensadores, acerca de dichos temas. En la actualidad, se han multiplicado los estudios acerca de la justicia, a partir de la excelente conferencia de Franz Brentano en el Círculo de Juristas de Viena, relativa a los orígenes del conocimiento moral. Así, los de Emil Brunner, Pieper, Del Vecchio, Delos, García Máynes y otros tratadistas de filosofía del derecho. Y en lo que respecta al bien común, los de Todolí, Utz, Messner, Leclercq. Y en otros aspectos de los valores sociales, los ya clásicos ensayos de Max Scheler.

De esta manera, el panorama de la filosofía social, con sus cuatro ramas principales, se amplía cada vez más y abarca, adecuadamente, los grandes problemas que plantea la vida social en nuestros días.

IV. METODOLOGÍA PROPIA DE LA FILOSOFÍA SOCIAL

Consideramos en términos generales, como metodología, el conjunto de métodos que emplea una determinada rama del conocimiento humano para obtener sus fines cognoscitivos. Como el nombre “método” indica, los métodos son caminos para llegar a un objetivo, a una meta fijada de antemano. Y es natural, que dichos métodos correspondan a la naturaleza o tipo de saber de que se trata. Hay métodos propios de las ciencias positivas, como la observación y experimentación, así como métodos filosóficos, matemáticos, históricos, teológicos, que se aplican a los correspondientes tipos de saber.

Siendo la filosofía social una disciplina filosófica, es evidente que su metodología es y debe ser predominantemente filosófica. Lo cual no excluye que en un plano interdisciplinario, la propia filosofía recurra a los métodos de otras disciplinas auxiliares o afines, como son: la historia, las ciencias del hombre, las ciencias sociales y otras.

Si contemplamos el problema de la metodología social desde una perspectiva histórica, nos encontramos con que responde a las diversas concepciones que se han tenido de la filosofía social a través del tiempo en la cultura occidental. Así, en el periodo antropológico de la filosofía griega, cuando brillaron los tres grandes pensadores Sócrates, Platón y Aristóteles, esa metodología correspondió a sus diversas posturas mentales: en Sócrates fue la ironía y la mayéutica; en Platón, la dialéctica; en Aristóteles, la inducción y la deducción, ya después, en el periodo de la comparación y la abstracción formal. Posteriormente, en el periodo de ocaso, cuando florecieron las escuelas éticas, los métodos más usuales fueron los de la observación, la introspección y la reflexión.

Con el advenimiento del cristianismo, la especulación filosófica estuvo siempre entremezclada con la teológica. Los más importantes padres de la Iglesia —griegos y latinos— y escritores eclesiásticos, examinaron frecuentemente cuestiones relativas a la autoridad o poder público, a las formas de gobierno, al deber de obediencia de los súbditos, a la propiedad, a la creación y distribución de la riqueza, a la usura, al salario de los trabajadores y a otros temas de justicia individual y social, usando los métodos filosóficos adecuados para la materia que trataban.

En la Edad Media, sobre todo a partir del siglo XI, con San Anselmo y hasta los siglos XIV y XV, se perfeccionó y aplicó el método escolástico, a base de cuestiones y de disputas, con lo que se llegó a un elevado

grado de precisión y claridad en los conceptos y de vigor en la defensa de los argumentos con el apoyo de una rigurosa demostración silogística. Fue la época de ilustres pensadores como: Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura y Juan Duns Escoto.

Al decaer el pensamiento medieval, el método escolástico, que tan fecundo y útil se mostró en sus principios y en su tiempo de auge, fue degenerando en un nominalismo estéril, que se ocupaba más de los nombres y de las cuestiones formales, que de los problemas reales y de fondo. Y el racionalismo moderado se convirtió en voluntarismo extremo. Con Ockham y sus seguidores decayó la escolástica medieval.

A principios del siglo XVI vino un primer renacimiento de la escolástica, que se prolongó hasta mediados del siglo XVII. Fue obra, sobre todo, de la Escuela de Teólogos Juristas del Siglo de Oro Español, integrada, en parte, por frailes dominicos de la Universidad de Salamanca y en parte por sacerdotes de la compañía de Jesús. Entre los primeros estaban Vitoria, Báñez y Soto; entre los segundos, Molina, Mariana y Suárez. Todos ellos eran fervientes admiradores de Santo Tomás de Aquino y seguidores de sus enseñanzas. Volvieron a aplicar el método escolástico, en su primitiva pureza, pero perfeccionándolo con nuevos datos históricos y políticos, derivados sobre todo, del descubrimiento de América y de la situación europea convulsionada por el humanismo antropocéntrico del Renacimiento y las rebeldías de los reformadores protestantes.

En los siglos XVII y XVIII predominaron en la filosofía, métodos de signo contrario: racionalistas y empiristas. En el continente europeo, prevaleció el racionalismo, con sus métodos deductivos respaldados por Descartes, Spinoza, Leibniz y Wolff. Y en las Islas Británicas, se desarrolló el empirismo, con sus métodos inductivos, aplicados por Bacon, Locke y Hume.

En el campo de la filosofía social y jurídica, tuvieron especial importancia las obras de grandes juristas, seguidores del derecho natural racionalista, como Grocio, Althusius, Pufendorf y Wolff, junto con Kant y los idealistas alemanes: Fichte, Schelling y Hegel. Todos ellos aplicaron métodos predominantemente racionalistas, en los que de premisas básicas se deducían todas las conclusiones por medio de rigurosos silogismos.

En la primera mitad del siglo XIX, decayó el racionalismo y se hicieron obsoletas las grandes construcciones del idealismo trascendental. La filosofía misma perdió su puesto preeminente y fue destronada de su sitio por las ciencias positivas: la física, la química, la biología, la astrono-

mía, la sociología. Con ello, naturalmente, cambiaron los métodos, y se pasó de la especulación filosófica a la investigación científica. Se buscó lo práctico, lo inmediato, lo tangible. Lo que se puede ver, contar, pesar y medir. Se aplicaron métodos de observación y experimentación, de clasificación y comparación. Al análisis siguió la síntesis. A la deducción, la inducción. A la especulación de la razón, la mirada directa sobre las cosas, como en Comte, Spencer y Darwin.

Sin embargo, quedaron algunos resabios de kantismo en la metafísica inductiva, de trivial y groso materialismo en algunas corrientes científicas del materialismo, como en Moleschott y sus colegas hasta Ernesto Haeckel. Con Marx y Engels comenzaron nuevos métodos de la filosofía social: los del materialismo histórico y dialéctico. Sin pretenderlo, los padres del comunismo internacional rebasaron las fronteras de la mera crítica a la economía política y a las estructuras sociales de su tiempo, para convertirse en filósofos sociales, con métodos estrictamente filosóficos, heredados de Hegel y Feuerbach.

Así, en el siglo XIX, alternaron diversos métodos en la filosofía social: los del positivismo biológico-evolucionista; los de la metafísica inductiva y los del materialismo histórico y dialéctico. Sin contar, naturalmente, con la persistencia del idealismo crítico y sus métodos.

Pronto hicieron sentir también su influencia las corrientes relativizadoras: el historicismo romántico, el vitalismo y el intuicionismo antiintelectualista. Y cada una determinó nuevos rumbos en las investigaciones de filosofía social y sus consecuentes métodos.

En las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, tuvo gran relevancia el trabajo del gran sociólogo alemán Max Weber, quien trató de armonizar el historicismo de Dilthey, con las conclusiones culturalistas de la Escuela Neokantiana de Baden y las aportaciones de la ciencia económica germánica de su tiempo.

Después de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), la filosofía en general — y con ella la filosofía social— cayó en una profunda crisis. De las tendencias relativizadoras y antiintelectualistas, se pasó a la búsqueda de contenidos absolutos. Y se llegó a una serie de filosofías dogmatizantes al servicio de las ideologías políticas: la del comunismo soviético, en la Unión Soviética; la del fascismo, en Italia; la del nacionalsocialismo, en Alemania. Nuevos mitos pretendieron sustituir a las investigaciones científicas y se erigieron en criterios supremos de verdad: el mesianismo proletario, en el comunismo soviético; el Estado totalitario como expre-

sión suprema de la vida moral y política, en el fascismo italiano; la superioridad de la raza aria, en el nacionalsocialismo alemán.

En concordancia con estos mitos, se desarrollaron en esos países, estudios e investigaciones de filosofía social tendientes a explicar y legitimar los respectivos regímenes políticos y sus ideologías oficiales. Así, en la Unión Soviética, una filosofía comunista inspirada y orientada por el pensamiento del materialismo histórico y dialéctico de Marx, Engels y Lenin. En Italia, una filosofía social al servicio de las ideas de estatolatría y de vuelta a la romanidad adoptadas por Benito Mussolini y sus consejeros. En Alemania, una filosofía de la sociedad y del Estado, en conformidad con las ideas racistas de Rosenberg y Hitler y destinadas a sostener la doctrina oficial del Tercer Reich y sus realizaciones prácticas. Y en otros países europeos, con regímenes autoritarios, una filosofía social acorde con sus tendencias políticas.

En todos estos casos, la metodología de la filosofía social estuvo sujeta a la ideología de los respectivos regímenes totalitarios. Fue una metodología dogmatizante, poco científica, carente de objetividad e imparcialidad. Se trataba, en efecto, de dar un apoyo teórico a los gobiernos y a sus políticos, en los campos social, económico, político, educativo y cultural. Era una ciencia cautiva, condicionada por los intereses políticos.

Durante los años subsecuentes a la Segunda Guerra Mundial, cayeron los totalitarismos de tendencia derechista —fascismo y nazismo— y en sus respectivos países, Italia y Alemania, surgieron gobiernos democráticos. En cambio, el totalitarismo de izquierda, o sea, el comunismo totalitario quedó vivo y triunfante en la Unión Soviética y después se extendió a otros países satélites.

En los países occidentales y los que podríamos señalar como no-aliados, independientemente de su posición económica, la filosofía social siguió desarrollándose libremente, con todo rigor científico. Su labor, a lo largo de más de cuarenta años, ha quedado plasmada en libros, revistas y otras publicaciones de sumo interés. En ellas han intervenido universidades, institutos y otros centros de estudios superiores, que han dado gran realce a esa tarea interdisciplinaria entre la filosofía y las ciencias sociales.

V. PRINCIPALES TENDENCIAS DE LA FILOSOFÍA SOCIAL EN LA ACTUALIDAD

Entre las principales tendencias que se pueden advertir en la actual filosofía social, cabría señalar las siguientes:

1. *El marxismo ortodoxo y dogmático*

Fue cultivado por los autores soviéticos y los de los países satélites. Como siempre al servicio de la ideología marxista y de los intereses imperialistas de la Unión Soviética, el cual no aporta nada original ni novedoso.

2. *El marxismo crítico*

Fue cultivado en el mundo occidental por diferentes personalidades y escuelas. Es de notar, especialmente, la presencia de un grupo numeroso de marxólogos franceses como: Garaudy, Léfèbvre, Althusser, Calvez, Chambre, Rubel y así mismo de filósofos y sociólogos de Alemania Bloch; de Italia, Gramsci; de Polonia, Adam Schaft y Kolakowski; y de otros países.

Destaca también en esta línea del socialismo crítico, la obra de la llamada Escuela de Frankfurt con: Adorno, Marcuse, Habermas, Dahrendorf, Lumann y otros más.

3. *El positivismo lógico*

Fue cultivado sobre todo, por autores ingleses y norteamericanos y que tiene manifestaciones muy apreciables en la filosofía del lenguaje, así como en el campo de la semiótica. Recientemente han tenido mucho éxito las investigaciones sobre hermenéutica del austriaco Coreth, del francés Ricoeur y del alemán Gadamer.

4. *Especulaciones de los filósofos franceses*

Los filósofos jóvenes franceses consideran al marxismo como obsoleto e incapaz de proponer las soluciones adecuadas para los problemas de nuestro tiempo. Aun cuando su posición es muy crítica, no parecen ofrecer, hasta la fecha, nuevas soluciones que substituyan con ventaja a las antiguas.

5. *Diversas direcciones de la neoescolástica*

Han tenido un gran florecimiento en países europeos y americanos. En casi todas ellas, destacan las investigaciones sobre la doctrina social

de la Iglesia católica. Son notables en España las obras de Gregorio Rodríguez de Yurre; en Alemania las de Oswald von Nell-Breuning; en Suiza las de Arthur Fridolin Utz; en Francia las de Pierre Bigo; en Austria las de Johannes Messner; en Bélgica las de Van Gestel y muchos otros más, que han dado lustre a la filosofía social inspirada en los principios cristianos.

VI. ALCANCE Y FINES DE LA FILOSOFÍA SOCIAL

Si consideramos a la filosofía social como el fruto o producto de una lenta y larga elaboración, a través de los siglos, de una serie de pensadores que han influido decisiva y significativamente en la cultura occidental, tendremos que admitir, que el alcance de tal filosofía no siempre ha quedado claro y bien delimitado.

El primer recorte que habría que hacer es entre la filosofía social propiamente dicha y las especulaciones y máximas sociales contenidas en la vieja sabiduría oriental. Es indudable que en pueblos como China y la India, en el lejano Oriente y como Egipto, Israel y Babilonia, en el Oriente medio, así como también en los pueblos de Mesoamérica y Sudamérica, antes de la conquista de los europeos hubo muchos documentos importantes en materia social, económica y política. Se habla explícitamente del hombre, la sociedad, la familia, el trabajo, la riqueza, la propiedad, la usura, las leyes y el gobierno en escritos que daban forma y sentido a la vida de los pueblos. Eran el tesoro de la sabiduría popular y se les veía con respeto y veneración. Pero todos esos escritos —como, por ejemplo, la Biblia entre los hebreos— eran de carácter religioso y moral. Su fuente formal era la revelación divina. Eran fruto de mandamientos de la deidad a los hombres, los depositarios de la verdad revelada eran los sacerdotes. Ellos la enseñaban, la difundían y la custodiaban, eran los hombres sabios, respetados y amados como oráculos de los dioses.

No es de extrañar, que los pueblos antiguos fueran teocráticos y despóticos. El poder se consideraba como venido directamente de Dios, se ejercía en forma autoritaria y paternal y se fundaba en los preceptos dados por la divinidad misma. Todos los problemas de tipo social eran considerados como de carácter religioso y moral y se resolvían a la luz de los preceptos divinos.

En tales condiciones no puede hablarse, indudablemente, de una filosofía social. Ésta supone, como fuente formal, la luz natural de la razón

natural en el hombre, sus principios y normas derivan de la especulación racional y no de la especulación divina, aún cuando no exista conflicto alguno con ella.

La auténtica filosofía social, en el sentido estricto de la expresión, comenzó hasta un periodo muy avanzado en la cultura occidental en la cuenca del Mediterráneo. A ese periodo le llaman los historiadores de la filosofía griega, el periodo antropológico y es aquél en el cual la reflexión filosófica pasó a ocuparse preferentemente de los problemas del hombre y de la vida social. Eso sucedió hacia el siglo V a.C., en la época de la democratización de Atenas, después del triunfo helénico sobre los persas en las llamadas Guerras Médicas.

En ese tiempo se presentaron en Atenas hombres sabios venidos de diversas partes del mundo griego —los sofistas— y entablaron polémicas de gran interés antropológico y social con Sócrates. Ello obligó al célebre educador de la juventud ateniense, a precisar sus conceptos y a dar forma y contenido a una ética social que tenía como fundamento el conocimiento de sí mismo y el compromiso ciudadano con la *polis*. Estas ideas socráticas fueron más tarde desarrolladas por su discípulo Platón en sus numerosos diálogos y especialmente en los de “La república” *politeia* y “Las leyes” *nomoi*. Sin embargo, el verdadero sistematizador de los estudios de filosofía social y él que les dio un enfoque más práctico y realista, fue el discípulo de Platón, Aristóteles. En sus diversas obras de ética —dentro de las que sobresalen la que su hijo Nicómaco preparó; y que se conoce con el nombre de ética nicomaquea— y en su política, el pensador de Estagira nos dejó un estudio claro, metódico y sistemático de los problemas fundamentales que plantea la vida del hombre en sociedad. Aristóteles fue el inspirador de toda la tradición filosófica occidental. Fue, en verdad, según palabras de Dante Alighieri, el “maestro de los que saben”.

A la muerte de los grandes maestros de la filosofía griega clásica, las especulaciones de la filosofía social tomaron un carácter acentuadamente individualista, utilitarista y escéptico. Perdida la independencia política, los griegos de la época helenística se dedicaron a buscar lo que diera a los hombres mayor felicidad individual y les asegurara un bienestar mayor. Precusores de los modernos individualistas y liberales, los epicúreos y escépticos volvieron las espaldas a la integración ciudadana en la *polis* y propugnaron la búsqueda del placer individual y el alejamiento de todo lo que fueran deberes sociales y políticos. Sólo los estoicos fueron una

excepción en esta tendencia general, renovando las antiguas ideas platónicas y aristotélicas; hablaron de la *polis* como una institución natural y del ideal del sabio, como expresión del hombre bueno que trata de Sócrates. Además, resaltaron la existencia de una ley natural universal que en el hombre se manifiesta en la recta razón.

Las doctrinas de los epicúreos y estoicos sirvieron de puente para que las ideas filosóficas griegas pasaran al mundo romano. Hacia fines de la república y comienzos del imperio, escritores tan destacados como Marco Tulio Cicerón, adoptaron muchas de las máximas estoicas y las difundieron ampliamente. Lo mismo hicieron los poetas y literatos más destacados, aún cuando muchos practicaron también el epicureísmo, el escepticismo y las posturas cínicas e irrespetuosas de los dioses. En un periodo más avanzado de la cultura del Imperio Romano, el estoicismo influyó grandemente en los juristas que realizaron las importantes compilaciones de leyes que han llegado hasta nuestros días. Tuvo especial fuerza para ellos la noción estoica de la ley universal que en el hombre se manifiesta por la recta razón.

En todos estos casos la filosofía social tuvo aspectos fundamentalmente éticos y jurídicos. Casi nada se desarrolló en otros sectores de la reflexión filosófica acerca de la sociedad humana.

El advenimiento del cristianismo significó, en muchos aspectos, una ruptura total con el mundo antiguo y su orden de valores. La idea de Dios, del hombre y de la comunidad humana que tenían los cristianos por ejemplo, era muy distinta de la que imperaba entre los paganos y formaba su cosmovisión. Pero en otros, los pensadores cristianos recibieron y aceptaron la influencia de los estoicos, de los filósofos de la época clásica y de los juristas romanos.

Sin embargo, en el cristianismo primitivo, la filosofía social en cuanto tal —al resultado de una reflexión puramente racional acerca de los temas sociales— quedó inmersa en la especulación teológica. Los escritores cristianos de los primeros siglos fueron fundamentalmente teólogos, a los que interesaba ante todo exponer y defender la doctrina cristiana. Así los evangelistas, los apóstoles de Cristo, San Pablo, los escritores eclesiásticos y los padres de la Iglesia, tanto griegos como latinos, hasta San Ambrosio, San Agustín y San Gregorio. En todos ellos encontramos numerosos temas de interés social, económico y político, el matrimonio, la familia, la propiedad, el trabajo, el salario, la usura, el gobierno, las relaciones entre los súbditos, las autoridades y muchos otros más.

Esta misma perspectiva teológica predominó en la alta Edad Media. Los promotores de la cultura occidental —en la época de oscuridades, dudas y profundos cambios— fueron fundamentalmente los monjes y clérigos, todos ellos vivían inmersos en un ambiente religioso, su preocupación era defender la ortodoxia cristiana frente a paganos y heresiarcas. Lo cual no quita que hayan tratado también numerosos temas de interés para la filosofía social, como aparece en sus obras teológicas, morales o de exégesis bíblica.

No fue hasta pleno siglo XIII, con la influencia del pensamiento aristotélico, cuando la problemática social comenzó a ser tratada con un enfoque más filosófico. Las consideraciones de tipo racional abundan ya en las obras de Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, cuando comenta al estagirita o se refiere a problemas específicamente políticos. Lo mismo pasa con sus seguidores de los siglos XIII y XIV.

Esta actitud —definitivamente filosófica— se prolongó en el siglo XVI y a comienzos del XVII en la época del Siglo de Oro Español, con los eminentes teólogos juristas que van desde Vitoria hasta Francisco Suárez. En su tiempo se lograron magníficos estudios sobre la sociedad, el Estado, la ley y la justicia.

Esta situación de estrecha relación entre la teología, la filosofía y el derecho natural, al tratar los temas de la filosofía social —una especie de interdisciplinariedad, diríamos en el lenguaje académico de nuestros días— se rompió al irse secularizando la cultura occidental europea en los siglos XVII y XVIII. En adelante, el pensamiento científico y filosófico se fue apartando definitivamente de las enseñanzas bíblicas y del magisterio eclesiástico y se internó por los senderos de la especulación racional y de los métodos empíricos y matemáticos de las ciencias positivas y exactas. Se abrió la época de Descartes, Hobbes, Spinoza, Newton, Locke, Hume. Se estructuró y consolidó una fuerte Escuela de Derecho Natural Racionalista con Grocio, Althusius, Tomasius, Pufendorf, Leibniz, Wolff que habría de culminar con Kant y los idealistas alemanes.

La filosofía social fue adquiriendo así un cierto estatuto de autonomía y un marcado interés por las cuestiones empíricas y económicas. Los temas seguían siendo los mismos que en el pasado —familia, trabajo, propiedad, vida política—, pero el enfoque ya no era tanto ontológico y ético, sino más bien sociológico y económico. En el siglo XVIII, en países como Inglaterra y Francia, los grandes seguidores de la filosofía social fueron precisamente los estudiosos de los fenómenos económicos como

Adam Smith, David Ricardo, Condorcet, los fisiócratas. O bien de la teoría política, como Locke, Montesquieu, Rousseau o Voltaire.

De esta manera se fue perfilando cada vez con mayor claridad una filosofía social que tuvo una gran importancia en la labor de preparar a las conciencias para los grandes cambios sociales, económicos y políticos de la Revolución Francesa de 1789. La inquietud filosófica y los trabajos filosóficos de los pensadores más destacados de la época fueron como el telón de fondo de los nuevos documentos y las leyes revolucionarias en los principales países europeos.

Al término del antiguo régimen, la nueva filosofía social cultivada por juristas, políticos y economistas, inspiró las constituciones liberales de Europa y América y las ordenanzas sociales y económicas que configuraron el liberalismo social y económico del siglo XIX. Hubo, sin embargo, una fuerte corriente de pensamiento tradicionalista y conservador que tuvo también gran influencia en muchos políticos y reformadores, especialmente partidarios de las instituciones monárquicas.

Hacia mediados del propio siglo XIX comenzó a surgir una nueva y poderosa corriente de filosofía social que se encaminaba a denunciar las injusticias y proponer modelos diferentes de organización social y económica. Era la filosofía del socialismo que, desde su aparición fue adoptando distintas formas: socialismo utópico, revolucionario, de tendencia anarquizante, parlamentario, científico y otras más. Muchos conocidos pensadores cultivaron estas tendencias.

Pero el reto más importante, para la filosofía social en cuanto tal, fue el que, a mediados también de ese siglo llamado “de las luces” representó la aparición y el creciente desarrollo de las modernas ciencias sociales. Desde que Augusto Comte expuso en sus obras la ley de los tres estados, conforme a la cual la humanidad, en su desarrollo histórico, había dejado atrás los estados teológico y metafísico y había entrado decididamente en el estado positivo, la investigación de lo social comenzó a separarse del terreno filosófico y seguir los caminos de las ciencias experimentales.

Comenzó así, la necesidad de realizar un claro deslinde epistemológico entre lo propiamente filosófico y lo perteneciente al campo empiriológico científico. El primer resultado de este esfuerzo fue muy significativo. La sociología llegó a ser la reina de las ciencias, en tanto que la filosofía fue destronada y pasó a un papel secundario de mera coordinadora de los resultados de las ciencias. Así como en la antigüedad cristiana

y en la Edad Media, la filosofía social se fue desprendiendo poco a poco de la teología y adquiriendo una sustantividad propia, igual pasó con las ciencias sociales que se fueron desgajando del tronco de la filosofía llegando a una autonomía peculiar, con métodos propios y objetivos muy concretos y determinados.

De este modo, el estudio de la sociedad, en la segunda mitad del siglo XIX, fue abandonando paulatinamente el recinto de la filosofía, buscando el campo de sus investigaciones en el terreno de los hechos y sus procedimientos metodológicos en los modelos de las ciencias naturales y de las físico-matemáticas. Como suele suceder en estos casos, la tendencia hacia el saber empírico fue ganando terreno y absolutizándose, de tal suerte, que la filosofía social fue considerada poco a poco obsoleta, confusa conflictiva y casi inútil.

El siglo XX contempló, en sus primeras décadas, un nuevo y prodigioso avance de las ciencias y de las técnicas. Se vivían años de aparente paz, pero era una “paz armada”, que en realidad era una febril preparación para la conquista del mundo a través de la guerra. Y ésta, en efecto, estalló en 1914 y duró cuatro años. Trajo, como era natural, una inmensa destrucción. El mundo de esta primera posguerra trató de reconstruirse pacientemente y lo fue logrando mediante un equilibrio entre el antiguo liberalismo y las nuevas tendencias sociales. Sin embargo, los impacientes y deseosos de revancha, se inclinaron al colectivismo extremo, al estatismo total y absorbente. Y aparecieron así verdaderas dictaduras políticas e ideológicas, tanto de izquierda como de derecha: el marxismo-leninismo en la Unión Soviética, el fascismo italiano y el nacionalsocialismo alemán.

Entre los años de la Primera Guerra Mundial y la Segunda Guerra Mundial los estudiosos sociales estuvieron muchas veces subordinados a las ideologías predominantes y sirvieron para legitimarlas y realizar sus fines propagandísticos. Fue como un renacer de la filosofía social, pero con una marcada orientación ideológica y política. Sólo los estudios de doctrina social cristiana, sin dejar de ser predominantemente filosóficos, mantuvieron una actitud de equilibrio y una indiferencia real frente a todas las formas de gobierno.

En países de gran tradición empirista y positivista, como Inglaterra, Francia y Estados Unidos, se desarrollaron grandemente, por su parte, la sociología y otras ciencias sociales y económicas. Y se fue creando un abismo cada vez más grande entre la filosofía social y esas ciencias empírico-positivas.

En las últimas décadas de este siglo XX, después de la Segunda Guerra Mundial, ha continuado el desarrollo de esas ciencias y, por desgracia, no ha habido una armonización de las disciplinas filosóficas. Se han empleado metodologías distintas y esquemas heurísticos y epistemológicos que parecen muy lejanos entre sí.

Esto ha dado como consecuencia que en la actualidad haya una gran separación e incluso un antagonismo entre las ciencias sociales positivas y la filosofía social. Existe una mentalidad generalizada entre los sociólogos, antropólogos, economistas y otros seguidores de las ciencias empíricas, en el sentido de que la filosofía es algo puramente ideológico —cuando no fantasmagórico o perteneciente al reino de la metafísica— y de que no responde a las exigencias de la ciencia estricta. Por otro lado, los filósofos hacen a un lado los adelantos de las ciencias sociales y pretenden muchas veces elaborar sus conceptos en un terreno abstracto y lejano de la realidad. Desprecian los hechos por irrelevantes y se quedan con las teorías.

Se impone, pues, abrir una nueva era de relaciones entre la filosofía social y las ciencias sociales, una era en la cual no haya conflictos, sino más bien armonía y cooperación. La filosofía necesita de las ciencias sociales y éstas de la primera, asegurando así un enriquecimiento mutuo.

Fines de la filosofía social

Aclaradas así las perspectivas propias de la filosofía social y el alcance de sus investigaciones será más fácil precisar sus fines. ¿Qué se propone la filosofía social? ¿Para qué se utiliza la perspectiva filosófica en el estudio de los fenómenos sociales?

Es evidente que la filosofía social en nuestros días no puede ni debe invadir los terrenos que son peculiares de las ciencias sociales. A éstas les toca todo lo que es investigación empírica de lo social, o sea, la averiguación de las conductas de los hechos sociales en diversas coyunturas. Para eso están dotadas de metodologías adecuadas que hoy en día han logrado avances muy apreciables.

A la filosofía social en cambio, le corresponde, desde su perspectiva de saber filosófico, hacer una reflexión fundamental sobre los hechos sociales para determinar su naturaleza profunda, su conexión interna, sus relaciones, su sentido, su valor, su teleología dentro del contexto general de la vida humana. O sea, que le tocan tareas específicamente filosóficas,

para las cuales las ciencias sociales no tienen un instrumento apropiado. Preguntas tales como ¿qué es el hombre? ¿qué es la sociedad? ¿cuáles son las relaciones que existen entre el hombre y la sociedad? ¿qué jerarquía de fines y valores hay entre el hombre como persona y la sociedad? ¿hacia dónde se encamina, en última instancia, la sociedad humana?, no pueden ser resueltas por las ciencias empíricas. Es más, ni siquiera le interesan y por eso las hacen a un lado, con cierta indiferencia. Sin embargo, son cuestiones que ningún hombre puede soslayar en lo más íntimo de su conciencia y de las cuales depende el destino mismo de la humanidad.

De allí la gran importancia de la filosofía social y su concordancia con las ciencias sociales en un plano de complementación y ayuda. La filosofía social amplía considerablemente el campo de conocimiento y de acción de las disciplinas científicas que se dedican al estudio de lo social. Sin lesionar su autonomía y con entero respeto a su metodología y alcance, les permite penetrar en dominios que están más allá de sus fronteras, pero están en constante contacto con ellas y se retroalimentan. De allí que la relación filosofía-ciencias resulte altamente beneficiosa y necesaria para una y otras.

En su excelente estudio titulado *Filosofía y ciencias sociales* el profesor de la Universidad de San Marcos, en Lima, David Sobrevilla señala, con acierto, cuatro puntos en los que el saber filosófico puede ayudar a las ciencias sociales.

La filosofía —dice, en primer lugar— puede proporcionar un esclarecimiento temático de la relación que guarda el objeto propio de cada ciencia social con la realidad en su conjunto. Por ejemplo, en el caso de la sociología, una sociología orientada filosóficamente podrá determinar reflexivamente la relación entre la sociedad y otros sectores de la realidad, como la cultura o la religión. Ésta es claramente la situación del marxismo y de la sociología comprensiva de Max Weber. Por cierto —aclara— las ciencias sociales no necesitan de la filosofía para situar de una manera inmediata su objeto con respecto a la realidad y *de facto* lo hacen así. Pero la apelación a la filosofía se torna indispensable en caso de que se desee hacer de esta relación inmediata una relación temática. En efecto, en caso de que una ciencia quiera captar reflexivamente dicha relación será imprescindible que traspase el ámbito de la filosofía.

En segundo lugar, la filosofía, en cuanto epistemología o teoría de la ciencia “puede ayudar a las ciencias sociales a establecer en que grado han alcanzado en verdad el estatuto de ciencias, a precisar sus métodos, a rigourizar sus conceptos y a no perderse en trivialidades.

Actualmente, sostiene el doctor Sobrevilla, hay una teoría analítica de la ciencia y una teoría crítica o dialéctica formulada por Max Horkheimer y desarrollada por la Escuela de Frankfurt, con especial aplicación a las ciencias sociales. Ambas teorías se oponen en muchos aspectos y crean un conflicto entre la explicación tradicional y la visión crítica en las ciencias sociales.

En consecuencia —dice Sobrevilla— toda filosofía debería decidirse argumentativamente por una de ellas, antes de juzgar el estatuto científico de una ciencia social determinada. Lo que es arbitrario, es identificar sin más, la idea de ciencia con la concepción científica de la teoría tradicional; o ignorar la concepción científica de la teoría crítica, pese a que se conozca su existencia.

En tercer lugar, la filosofía puede servir a las ciencias sociales permitiéndoles clarificar sus problemas mediante un análisis histórico-filosófico.

Se trata —aclara el profesor limeño— de un análisis genuinamente filosófico y no tan sólo histórico, en tanto no tiene como finalidad explicar simplemente un fenómeno histórico, sino mostrar más bien como se ha generado un problema científico en un contexto determinado, lo que a veces permite disolverlo.

Y pone como ejemplos casos tomados de la ayuda que ha dado la filosofía a la economía y a la psicología, en cuanto a los criterios empleados para resolver determinados problemas.

La filosofía puede, en cuarto lugar, ayudar a las ciencias sociales con su función prospectiva y utópica, o sea, estableciendo “un modelo anticipatorio de sociedad que sirva de guía para la crítica del sistema social fáctico”. Así lo ha hecho, por ejemplo, estableciendo un ideal de justicia que permita valorar las relaciones sociales y jurídicas existentes, o dando una idea del hombre que haga ver qué es lo correcto y lo incorrecto en cierto tipo de conductas humanas.

La filosofía, por último, puede realizar una crítica de las ciencias sociales existentes, así como de sus posibilidades, como parte de la crítica de la ciencia y técnica contemporáneas en general.

Esta crítica —dice Sobrevilla— es tanto más necesaria, cuanto que hoy en día la ciencia amenaza con colocar a la vida a su servicio, como decía

Nietzsche; con negar la validez de las otras formas de pensar, como sostiene Heidegger; con convertirse en una fuente de legitimación del orden existente y por tanto de alienación, como señala Marcuse. Esto sucede por ejemplo, cuando hoy se atiborra a los niños en la escuela de materias inútiles para la vida en nombre del valor de la ciencia (Iván Illich); cuando se sostiene que mientras la ciencia se refiere a lo real, el arte atañe solamente a lo imaginario; cuando el monetarismo pretende explicar los fenómenos económicos, teniendo en cuenta únicamente variables económicas y no variables sociopolíticas.

En cuanto a lo que las ciencias sociales de nuestros días aportan o pueden aportar a la filosofía social, el profesor Sobrevilla estima que se puede concretar en tres puntos principales:

1) Dar nuevo contenido y orientaciones a temas que tradicionalmente se han tratado en un plano muy abstracto y general, como son los de la ética y la antropología filosófica. Un buen ejemplo de ello es, el notable enriquecimiento que a esta última disciplina le han proporcionado las ciencias positivas conectadas con ella, como lo muestra claramente la obra *Nueva antropología* de George Gadamer y Paul Vogler (1972 y 1974) en la que, precediendo a los tomos consagrados al estudio filosófico del ser humano (6o. y 7o.), aparecen otros dedicados a la antropología biológica (5o.).

2) Librar a la filosofía social de su etnocentrismo (pensamiento griego y de la cultura occidental cristiana) y darle una perspectiva de mayor universalidad, con las aportaciones culturales de los diversos pueblos del mundo.

3) Plantear de nuevo la necesidad de legitimar las respuestas de la filosofía social y de justificarlas ante los reclamos de las investigaciones científicas positivas.

Por ello —dice Sobrevilla— la ciencia moderna es actualmente un importante punto de referencia para la filosofía en nuestro mundo. Se le presenta a ésta como una realidad decisiva, un reto y una instancia crítica. En el caso de las ciencias sociales, sus respuestas permiten por eso poner a prueba los planteamientos de la filosofía.

En suma, como diría Kant en su *Crítica de la razón pura*, las intuiciones sensibles de que habla la estética trascendental, sin las categorías del entendimiento, son ciegas. Las categorías, en cambio, sin contacto

con la experiencia sensible, resultarían vacías. Lo mismo pasa en la relación entre la filosofía y las ciencias sociales; éstas aportan las variables, la filosofía, las constantes del proceso histórico-sociológico, y no pueden excluirse unas de otras.

VII. BOSQUEJO HISTÓRICO DEL DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA SOCIAL EN EL MUNDO OCCIDENTAL. DESDE LA ANTIGÜEDAD HASTA NUESTROS DÍAS

Al iniciar esta parte de nuestro estudio queremos, ante todo, aclarar tres cosas importantes.

Se trata, en primer lugar, de un simple bosquejo histórico. Esto quiere decir que se señalarán tan solo, las grandes líneas del pensamiento filosófico social y los problemas capitales a los que se ha enfrentado, así como las soluciones que se han pretendido dar a los mismos, pero sin dar un mayor desarrollo.

Por otro lado, se precisa un ámbito cultural determinado: el mundo de Occidente. Con lo cual se excluyen las especulaciones de filósofos orientales o de los pueblos americanos de la época prehispánica o de otros países no europeos.

En tercer lugar, se declara que el estudio que se va a hacer abarca todo el desarrollo histórico de la filosofía social en el mundo occidental, desde sus orígenes hasta nuestros días. Se seguirá para ello el tradicional esquema de la historia de la filosofía que divide los tiempos en tres grandes partes: la Edad Antigua, la Edad Media y la Edad Moderna.

1. *La filosofía social en la Edad Antigua*

Entendemos por Edad Antigua la época transcurrida desde las primeras manifestaciones culturales de la humanidad —prescindiendo de la prehistoria— hasta más o menos mediados del siglo V de la era cristiana, en que comienza la Edad Media.

En esa época se advierte, a lo largo de los siglos, una progresiva evolución no solo de la técnica que ayudaba a vivir mejor, sino también las costumbres, leyes e instituciones sociales y políticas que configuraban la vida civilizada de los pueblos. En una etapa bastante avanzada de la antigüedad, los principales pueblos portadores de cultura llegaron a establecerse

en la cuenca del Mediterráneo y desde allí se relacionaron entre sí y formaron el núcleo más destacado del pensamiento y de la acción humanos.

La filosofía social no llegó a adquirir una sustantividad propia ni a desarrollarse plenamente como tal, mientras no se independizó del pensamiento mítico y religioso. Esto llegó a ocurrir hacia mediados del siglo V a.C., en Grecia, en la época de la democratización de Atenas, después de los triunfos atenienses en las Guerras Médicas.

En ese tiempo, el pensamiento filosófico griego pasó de un primitivo periodo cosmológico, en el que el interés de los pensadores se centraba en la naturaleza y manifestaciones del mundo material, pasando a un periodo plenamente antropológico y ético, en el que la preocupación básica era el ser humano y su comportamiento individual y social. Fue entonces cuando se desarrolló, en toda su riqueza, la filosofía del hombre y de la sociedad. Tal cosa sucedió en el llamado siglo de Pericles que va, de mediados del siglo V a mediados del siglo IV a.C.

A. *Los presocráticos*

Ya desde principios del siglo V a.C., comenzaron a llegar a Atenas, grupos de hombres sabios provenientes de diversos lugares del mundo griego, Sicilia y el sur de Italia, Francia, las islas del mar Egeo y las costas de Asia Menor. Estos grupos atraídos por las riquezas y la prosperidad comercial de los atenienses, fueron conocidos por la historia del pensamiento filosófico como los sofistas.

Estos sofistas eran maestros ambulantes y enseñaban a la juventud ateniense en diversos lugares: jardines, plazas, pórticos, orillas del mar, cobraban por sus enseñanzas, cosa que era inusitada y causaba desagrado. Los conocimientos que transmitían era enciclopédicos: lo mismo se referían a la astronomía, agricultura, matemáticas, medicina, gimnasia, música, poesía y leyes, hasta el arte de la guerra. No dejaron nada escrito, pero sus doctrinas fueron recogidas por Platón, en sus diálogos y por otros escritores contemporáneos.

De una forma especial, enseñaban a la juventud la retórica o arte de persuadir por medio de los discursos. Era una época propicia para la oratoria política; y las enseñanzas de los sofistas fueron especialmente apreciadas. Sin embargo, se trataba de una retórica vacía, lo que importaba no era la verdad de lo que se decía, sino su eficacia práctica. Se trataba, en el fondo, de una técnica útil para la conquista del poder político, para ello la

verdad o la mentira no importaban, sino la apariencia, el brillo, la exterioridad. Lo mismo se podía persuadir al oyente de una cosa que de otra. El criterio de verdad era la utilidad. De allí que los argumentos que utilizaban los sofistas se les llamó sofismas. O sea, paralogismos o falacias. Y así ha quedado hasta nuestros días: los argumentos aparentes, formales, sin validez material, son sofismas o falacias.

Los sofistas actuaron en Atenas en dos periodos sucesivos o, en dos generaciones distintas: la de los primeros sofistas y la de los nuevos sofistas. Tomando en cuenta, naturalmente, que la época de mayor esplendor antropológico, fue desde Sócrates hasta Aristóteles.

En la primera generación de sofistas figuraron dos célebres personajes que dieron nombre a sendos diálogos platónicos: Protágoras y Gorgias. Protágoras era un pensador natural de Abdera, en Tracia, al norte de la Península Helénica; Gorgias era originario de Leontini, en Sicilia. Tanto Protágoras como Gorgias aparecieron en una época en las que las continuas disputas cosmológicas, acerca del origen y naturaleza del mundo material, habían creado un clima de escepticismo y duda. Era el fin de un ciclo en el pensamiento griego y el despertar de una nueva época.

Protágoras y Gorgias participaban de lo que podríamos llamar un escepticismo teórico, o sea, un desencanto frente a la verdad por razones especulativas. Protágoras consideraba que el entendimiento humano no podía alcanzar ninguna verdad absoluta y universal. Las verdades eran siempre parciales, limitadas y cambiantes. Y el criterio para medirlas era el hombre mismo, cada hombre individual y concreto. De allí su célebre máxima en la que se encierra su relativismo antropológico: “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son”. Gorgias, por su parte, fue más radical y cayó en el nihilismo escéptico. Su argumentación era implacable: “nada existe, pero si algo pudiera existir no se podría conocer, y si algo se pudiera conocer, ese conocimiento no se podría transmitir a los demás”. De esta manera se caía en la nada más completa.

Por su parte, la segunda generación de sofistas cultivó más bien un escepticismo práctico; dejaron el terreno teórico y se dedicaron a hacer consideraciones sobre la vida moral, jurídica y política. Sus temas favoritos fueron la ley, la justicia y la fuerza. Sus nombres aparecen también en los diálogos platónicos: Hippias de Elis, para quien la ley es el tirano del pueblo; Polo y Trasímaco, para quienes la justicia es hacer la voluntad del más fuerte; Calicles, para quien el más fuerte tiene el derecho de im-

poner sus deseos como algo que nace de la ley natural. Y otros más, que siguieron la misma línea de pensamiento.

La doctrina de estos sofistas era como algo que provenía de la naturaleza, la *fisis* y muchas veces se oponía a las leyes creadas para los hombres, las *nomoi*. Es así como, tenían un carácter utópico y revolucionario, eran como la expresión del derecho según la naturaleza frente al derecho convencional, fruto del arbitrio humano. Con esto también queda claro que para los sofistas la sociedad política no era algo natural, nacido del impulso de sociabilidad del ser humano, sino un producto artificial, creado por un acuerdo de voluntades.

B. Sócrates, Platón y Aristóteles

Hacia mediados del siglo V a.C. —la era de Pericles en Atenas, el Siglo de Oro de la cultura griega— llegó a su apogeo la filosofía antropológica y social en Grecia. Los problemas acerca del hombre y de la sociedad ocuparon entonces el sitio central de las preocupaciones especulativas de los filósofos griegos. Esto comenzó con Sócrates, el gran maestro ateniense.

Sócrates fue el maestro más cercano y verdadero de la juventud ateniense, modesto, desinteresado e idealista. De su padre aprendió el arte de la escultura, pero él se dedicó a ser escultor de almas y no de cuerpos. De su madre, el arte de dar a luz los entendimientos, de lo que estaba oculto, aplicó así, en el terreno espiritual el método mayéutico, que consistía en hacer preguntas hábiles y bien dirigidas encaminadas a aclarar lo que estaba escondido en las mentes de sus interlocutores, y con sus adversarios usaba una suave ironía, con la cual, fingiéndose ignorante en las discusiones, acababa por convencerlos de que los ignorantes eran ellos.

Muy pronto los métodos socráticos hicieron famoso a su autor entre los jóvenes atenienses. El oráculo de Delfos lo había señalado como el hombre más sabio de Grecia, pero él, modestamente, solía decir: “Sólo sé que no sé nada”. Sócrates se dedicó a la enseñanza oral; nunca escribió nada de lo que transmitía a sus oyentes, fueron dos de sus discípulos más destacados los que pusieron por escrito sus enseñanzas: Platón, en sus *Diálogos* y Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates o Memorabilia socrática*, en los que plasmó las palabras y ejemplos de su maestro.

La labor fundamental de Sócrates en Atenas fue luchar incansablemente por la verdad y el bien, él fue un verdadero fundador de la ética o

filosofía moral como disciplina filosófica. Frente a las enseñanzas sofisticas de los profesores extranjeros, movió a los jóvenes a la búsqueda de los valores eternos. Valores que sólo se encontraban en las ideas celestiales y no en las sombras fugaces de este mundo. La tarea de la filosofía no era dotar a la juventud de una técnica apta para alcanzar el poder político a cualquier costo, sino al contrario, hacer reinar en la vida política la verdad y el bien.

La enseñanza socrática era básicamente antropológica y cívica, se centraba en el conocimiento que el hombre debía tener de si mismo: “Cónócete a ti mismo” era su máxima fundamental. Y de este conocimiento nacía también su bondad moral, porque para Sócrates el hombre malo era el ignorante y el bueno era el sabio, o sea, el que estaba en contacto con el mundo de la ideas y no se dejaba guiar nada más por las apariencias. Era el hombre sereno, equilibrado, justo y dueño de si mismo.

Y este tipo de hombre era, precisamente, el mejor ciudadano de la *polis*. Para Sócrates, como para los griegos de su tiempo, la *polis* era una comunidad total en la que el hombre obedecía a los dioses y a los legisladores humanos y realizaba plenamente su destino. No existía para él un orden trascendente de valores, todo quedaba encerrado en la inmanencia del mundo social y político en que se vivía. Así el mejor hombre, era el mejor ciudadano el que acataba de manera más perfecta el orden cívico y político.

Basándose en esas ideas y convicciones, Sócrates pugnó por el bien y la justicia en la *polis* y por convertir a los jóvenes en buenos ciudadanos. Luchó contra los sofistas y desenmascaró sus argumentos falaces. En los diálogos platónicos aparece siempre como el maestro indiscutible que enseña con la palabra y el ejemplo, y así fue hasta el fin de su vida. Acusado de impiedad y de corromper a los jóvenes, aunque injustamente y sin fundamento, prefirió beber la cicuta en acatamiento de las leyes atenienses, antes que aprovechar la libertad que se le brindaba mediante la huida de la prisión.

La importancia de Sócrates es grande en la filosofía social, porque no solamente señaló el valor decisivo de lo antropológico y ético en la investigación filosófica, sino que inició y desarrolló un peculiar y fecundo método inductivo, en el que partiendo de los casos concretos de la experiencia, se llegaba a determinar la esencia y la definición de las cosas. Su método tenía, tres pasos: 1) la inducción; 2) la conceptualización; 3) la definición. Además, arraigó con sus palabras y ejemplos, los ideales éticos en

la juventud, a diferencia de la postura pragmática y utilitarista adoptada por los sofistas en sus enseñanzas.

El discípulo más destacado de Sócrates y él que nos dio a conocer de una manera más amplia sus enseñanzas fue, sin duda, Platón de Atenas. Su nombre verdadero era Arístocles, pero fue llamado por sus profesores Platón, debido a la anchura de sus hombros. Pertenecía a una familia aristocrática de la ciudad de Atenas y algunos de sus parientes intervinieron activamente en el gobierno de la ciudad. En su juventud se dedicó a la poesía, pero un encuentro con Sócrates lo decidió a seguir los estudios de filosofía, al modo de su maestro.

Escribió muchos diálogos y cartas. Algunos han sido declarados auténticos, otros apócrifos. Entre los primeros, se cuentan los escritos en la juventud de Platón y han sido llamados también socráticos, porque en ellos predomina todavía la influencia de Sócrates; luego vienen los de la madurez, en los que llegó a su apogeo el pensamiento platónico; y finalmente los de la vejez, al final de su vida.

De entre los diálogos auténticos, destacan los dos de mayor extensión, en los cuáles Platón expone y desarrolla su filosofía social, política y jurídica: el de *La república* (*politeia* o de lo justo) y el de *Las leyes*, con su apéndice *Epinomis*. En el primero adopta una postura utópica o ético-idealista; en el segundo una postura más moderada o realista.

La filosofía social de Platón no es fruto de una observación directa de la realidad, ni tiene como objetivo hacer una mera descripción inmediata de la misma, sino de un intento para ver como debe estar organizada la sociedad, para que en ella se realice la justicia. El filósofo de Atenas es idealista, para él la realidad que se presenta a la observación de los sentidos es una mera apariencia, es sólo una sombra de lo que verdaderamente existe en el lugar celestial. Lo que es real, es el mundo de las ideas, allí donde se dan las ideas de verdad, de bien, de belleza, de justicia, de santidad. Estas ideas fueron contempladas por el alma antes de ser unidas al cuerpo, pero al llegar al mundo corporal, las olvidó. Es preciso que las recuerde y actualice en un proceso paulatino de reminiscencia. Por eso hay que luchar por recordar la idea de justicia, para actualizarla e implantarla en la vida social.

El diálogo que dedica Platón al estudio de la *polis* —o Estado como lo llamaríamos modernamente— recibe el nombre de *politeia* o de lo justo. Después de un amplio intercambio de ideas acerca de lo que es y vale la justicia, en el que intervienen, de modo predominante, Sócrates y el

sofista Trasímaco, ofrece Platón su imagen del Estado ideal, está trazado no según el modelo de la democracia ateniense, sino más bien del régimen aristocrático de Esparta. Es un Estado que se concibe de un modo antropomórfico, a la manera de un hombre gigantesco, en la cabeza residen los gobernantes, que deben ser filósofos. Para ellos se prevé un régimen de comunidad de bienes y de mujeres. En el pecho, los militares, representantes del valor y del honor, encargados de la custodia de la vida pública, y en el vientre, los artesanos, comerciantes y trabajadores, cuya ocupación primordial son los quehaceres materiales y económicos. El trabajo material es visto con desprecio en la antigüedad pagana y por eso se le consideraba propio de personas serviles.

Una de las actividades que consideraba Platón más importantes en la vida de la *polis*, era la educación. En sus *Diálogos* insiste mucho en que hay que educar muy bien a los niños y jóvenes para que lleguen a ser buenos ciudadanos. El ejercicio físico y la cultura espiritual —a través de la música— y la cultura cívica, eran elementos básicos para la educación. Estas actividades en conjunto formaban la *paideia*.

En sus diálogos sobre las leyes y la política, Platón desciende a un terreno más realista. En la *politeia* describe el Estado ideal, gobernado por hombres sabios, que han logrado penetrar en el mundo de las ideas divinas. En cambio en los otros diálogos, nos traza la figura de un Estado normal, en el que la actividad gubernamental se realiza en base a las leyes y en el que la democracia directa se legitima en la medida en que se ajusta a las propias leyes.

Así es como, el filósofo de Atenas nos ofrece una filosofía social basada en la naturaleza racional del hombre, que necesita la colaboración de sus semejantes para alcanzar su perfección; en la división del trabajo; en la educación para alcanzar la virtud; en las buenas leyes; y en el ideal de justicia.

El más destacado discípulo de Platón fue Aristóteles de Estagira (384-322 a.C.) de origen macedonio, fue educado por su padre en las artes médicas y en la observación de la naturaleza. Desde muy joven ingresó a la Academia Platónica y allí brilló grandemente con su talento, por lo que llegó a ser nombrado “el cerebro de la academia”. A diferencia de su maestro, no buscó la realidad en el mundo de las ideas, sino en las cosas terrestres, a las cuales consideró dotadas de materia y forma. Por su forma, las cosas se orientan hacia su fin *telos*, de manera que no sólo tienen una naturaleza, sino una *entelequia*, o sea, una naturaleza que tiende ha-

cia un fin. Y todas las cosas están ordenadas hacia un fin supremo que es Dios, acto puro y motor inmóvil que ha puesto a todas las cosas en movimiento.

En lo que respecta al hombre y a la sociedad, Aristóteles parte de la idea fundamental de que el hombre es un ser social por naturaleza. La sociabilidad es una dimensión ontológica que está potencialmente en la naturaleza humana, y que se va actualizando en los diversos grupos de que forma parte, desde la familia hasta la ciudad.

El hombre, como ser racional y teleológico, tiene como fin propio el alcanzar su perfeccionamiento en todos los órdenes. De allí que al lograr ese fin encuentra el *deber ser* de su vida. El hombre es bueno y feliz si se dedica con energía a realizar el fin que corresponde a su naturaleza. La moral y el derecho no dependen, entonces, de la voluntad caprichosa del hombre, sino que están determinados objetivamente, por la naturaleza racional del hombre mismo y por la comunidad a la que pertenece.

La idea básica de la filosofía aristotélica es que el hombre es, por su naturaleza misma, un animal sociable. Esa naturaleza lo impele a hacer vida común con otros hombres y así va pasando, de sociedades pequeñas, como la familia, a otras mayores, como la tribu, hasta llegar a la ciudad, la *polis*, que es la sociedad perfecta, porque en ella puede alcanzar el desarrollo cabal de sus aptitudes y aspiraciones. El hombre resulta así, según la conocida expresión aristotélica, un animal político por naturaleza, *zoon politikón*.

Esto no quiere decir, obviamente que el Estado sea fruto, nada más, del instinto natural del hombre, sin contar con su voluntad consciente y libre, sino, lo que potencialmente está en la naturaleza y se actualiza por la voluntad de los que fundan el Estado. Y así, éste resulta como producto, a la vez, del impulso natural de sociabilidad de los hombres y de un acto de fundación voluntaria. La voluntad perdura para que el Estado permanezca y se conserve.

El Estado resulta, de este modo, la comunidad perfecta, hacia la que tienden todas las demás agrupaciones y sociedades. Y se constituye siempre en vista de un bien: el bien común. A él deben subordinarse todos los hombres, ya que en él encuentran la perfección de su naturaleza. El Estado, por consiguiente, es autárquico, o sea, que se basta a si mismo para lograr su fin.

Aristóteles desarrolló ampliamente la ética social y política, y escribió varias obras al respecto, cuyas enseñanzas y repercusiones llegan has-

ta nuestros días. Entre ellas destacan varias obras de ética y sobre todo, la llamada ética nicomaquea, en la que Nicómaco, hijo del gran filósofo, recogió los apuntes de su padre y los publicó. También es notable su política, en la que trató los grandes temas de la filosofía política y dio pautas para la resolución de los problemas que aun hoy inquietan a los hombres. Entre esos temas están los del origen y finalidad del Estado —que los griegos llamaban *polis*—, las formas de gobierno, las revoluciones, la corrupción y decadencia de las organizaciones políticas y otras más.

El filósofo de Estagira reconoció la necesidad de la autoridad y las leyes y propugnó un orden social basado en la justicia y las virtudes sociales. Lamentablemente reconoció —también al igual que todos los griegos de su época— la esclavitud como algo natural y necesario. Los hombres superiores eran aptos para las artes y las ciencias. En cambio, los inferiores debían servir para los trabajos manuales y estar sometidos como esclavos a los demás, aunque después de algún tiempo debían recibir su libertad.

Aristóteles defendió la familia, basada en el matrimonio y el derecho a la propiedad privada, como algo proveniente de la misma naturaleza del hombre. Fue siempre partidario de un realismo moderado. En el término medio está la armonía y con ella, la justicia.

C. *Las escuelas éticas: los estoicos y los epicúreos*

Con la muerte de Aristóteles, entró la filosofía griega en un periodo de ocaso y decadencia. No hubo ya genios universales, como Sócrates, Platón y Aristóteles, sino seguidores de aspectos parciales. Y ello coincidió con la pérdida de la independencia de las ciudades helénicas, primero a manos de los macedonios y después, de los romanos, con lo cual los griegos dejaron de tener interés por la vida social y política, y se dedicaron más bien a adquirir los medios para obtener la felicidad individual.

Aparecieron entonces las llamadas escuelas éticas, de las cuales destacaron, muy especialmente, la escuela estoica y la epicúrea. La primera fue fundada por Zenón de Citium y se llamó así porque fue establecida, en Atenas, en la *stoa poikile* o pórtico multicolor, abigarrado. La segunda fue fundada por Epicuro de Samos en un jardín, que fue llamado, por el nombre de su fundador, el “jardín de Epicuro”. Fueron escuelas muy diferentes, por sus métodos y objetivos. La primera, austera, cultivadora de una moral elevada y ascética, de alcance universal. La segunda, egoísta,

buscadora del placer como sumo bien y cultivadora de un sensualismo materialista.

La filosofía social de los estoicos estaba fundada en su ética. Para ellos, la vida debía estar en armonía con la naturaleza y la razón. El ideal de perfección era el del sabio, despreciador de todas las cosas terrenas e insensibles a todos los afectos humanos *ataraxia*. Además, autosuficiente *autarquía*. El verdadero sabio, se ocupa de la virtud y está sometido a la necesidad cósmica y al hado inevitable. Los estoicos posteriores introdujeron una nota cosmopolita en la ética individual del fundador. Todos los hombres son de una misma naturaleza, son parte de un mismo ser universal y son, por tanto, hermanos. Están sometidos a una misma ley, que se identifica con la razón *logos*. Al participar, pues, del *logos*, todos los hombres encuentran en su naturaleza racional a la ley moral y jurídica.

El *logos* es para los estoicos, la ley universal, tanto para la naturaleza irracional como para la racional. De aquí que, como aparece en los fragmentos de los viejos estoicos, el *logos* sea al mismo tiempo el gobernante y el conductor de los seres vivos que, de acuerdo con su naturaleza, tienden hacia la vida comunitaria. Además, es la medida de lo justo y de lo injusto, pues ordena lo que se tiene que hacer y lo que no se debe hacer.

De la razón universal se desprenden las potencias, que se manifiestan como instintos en los animales y como razón en los hombres. La razón humana es, pues, una copia de la razón universal. Pero ésta tiene que actualizarse por medio de la educación y hacerse autoconsciente en el hombre, a través del conocimiento de si mismo. Por ello sólo el sabio llega a tener plena conciencia de que es una parte del *logos*.

Las consecuencias que de aquí se desprenden son obvias: si todos los hombres participan en el mismo *logos*, que para ellos es su naturaleza racional, encontrarán la ley moral y jurídica. Y esa ley es universal y eterna, es el verdadero derecho natural. De aquí la exigencia estoica de vivir conforme a la naturaleza, lo cual quiere decir, que el hombre debe hacer lo que le corresponde a su naturaleza racional. Y como ésta es una manifestación de la razón universal, es natural que el hombre sea un miembro del universo. Trasciende la estrechez de la *polis* y se adhiere a una verdadera cosmópolis, o sea, se hace ciudadano de la totalidad del cosmos.

Los estoicos tuvieron ideas claras de la ley eterna y natural, y abrieron paso al hombre antiguo hacia una cosmovisión más amplia. Su pensamiento pasó a Roma y tuvo como principales representantes a Séneca, Epicteto y el emperador Marco Aurelio. Pero fue sin duda Cicerón, él que

muchos años antes contribuyera a la difusión de las doctrinas de Platón, Aristóteles y también de los estoicos. Y consideró que la virtud no es más que la naturaleza perfeccionada, lo que todos los seres humanos poseen conforme a su naturaleza y la recta razón, esto significa que todos los hombres son portadores de la ley natural.

Los epicúreos, por su parte, diferían grandemente de los estoicos, no tanto en los principios teóricos de su filosofía, como en sus preceptos éticos. Para ellos, la necesidad cósmica llevaba a los hombres no a la austeridad y al desprecio de los bienes terrenos, sino al placer y al goce calculado de los deleites de la vida, pensaban que el orden social y jurídico era un obstáculo para el ejercicio pleno de la libertad del hombre, y por lo tanto, ese orden —fruto de convenios y artificios— debía restringirse a lo estrictamente indispensable, mientras que el ámbito de la libertad debía ampliarse lo más que se pudiera.

De allí, que los epicúreos siguieran la tendencia, ya iniciada por los sofistas, de considerar la sociedad y sus leyes como algo artificial —fruto de una convención— y que, por lo tanto debía ser evitada lo más posible, para dejar libre paso al egoísmo individual y al goce del placer.

2. *La filosofía social en el cristianismo antiguo*

La doctrina de Cristo y sus apóstoles no trajo ninguna innovación en el campo de la filosofía social. Era una doctrina moral y religiosa que tenía como objetivo principal transformar el corazón humano y buscar una nueva alianza con Dios. Contenía un mensaje de salvación espiritual, en un plano sobrenatural y trascendente, que nada tenía que ver con los intereses y egoísmos terrenales. “Mi reino —dijo Cristo— no es de este mundo”. Y añadió: “Yo para esto nací y para esto vine al mundo para dar testimonio de la verdad”.

Sin embargo, las enseñanzas cristianas, con su cosmovisión peculiar, al enfrentarse a la mentalidad pagana y a todo el orden material y cultural que ella implicaba, trajeron un desquiciamiento total de la sociedad antigua y abrieron una nueva era en la historia de la humanidad. Sin que ello quisiera decir que el cristianismo rechazaba todo lo que la cultura clásica grecolatina había creado y mantenido, sí sostenía puntos de vista que suponía una contradicción dialéctica con el mundo pagano y urgía una nueva síntesis en el desarrollo del hombre en el mundo.

El cristianismo influyó para cambiar el viejo orden social y cultural pagano. Y podemos mencionar tres puntos principales: el primero, fue el religioso. Frente a la pluralidad de dioses del paganismo, que no era sino una personificación de las fuerzas de la naturaleza, sostuvo la realidad de un dios único, de naturaleza espiritual, creador y legislador supremo del universo. El segundo, fue el humano. Frente a una sociedad injusta y discriminatoria, en la que se admitía la esclavitud y la desigualdad, el cristianismo estableció la igualdad esencial de todos los hombres y pugnó por un orden social basado en la libertad, la igualdad y la fraternidad de todos los hombres. Y el tercero, fue el político. Ante una ciudad antigua, monolítica y absorbente, que reunía en una unidad lo religioso y lo estatal, el mensaje cristiano trajo una clara distinción entre las esferas “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” y estableció la comunidad eclesial como distinta y contrapuesta a la política.

Con ello surgió una revolución silenciosa y pacífica, pero radical, que alteró sustancialmente los modos de pensar y de vivir del mundo antiguo y dio origen a uno nuevo. Sin embargo, el mundo cristiano no destruyó totalmente los valores del paganismo, sino que, en muchas ocasiones simplemente los transformó y perfeccionó. El pensamiento cristiano aceptó lo bueno y positivo que tenían las ideas paganas y lo incorporó a la revelación divina en una síntesis dialéctica.

En materia social —lo cual incluye lo jurídico, lo económico y lo político— el cristianismo, en los primeros siglos de su expansión y consolidación, no elaboró ninguna doctrina destacada y autónoma. Sus enseñanzas iban siempre en la línea de la salvación sobrenatural. Los maestros eran más bien teólogos y predicadores que se preocupaban por difundir el mensaje de Cristo y defenderlo contra sus enemigos. Fue hasta más tarde, una vez lograda la libertad de la Iglesia católica, cuando los doctores de la Iglesia hablaron más ampliamente de los problemas de la vida humana, individual y social, y de las soluciones cristianas.

Sus perspectivas eran, desde luego, teológicas e iusnaturalistas, todavía no era tiempo de una filosofía social autónoma. Pero los problemas que trataban, eran ya de gran actualidad en el mundo en que vivían: el origen y la legitimación de la autoridad política, sus fines y objetivos, la naturaleza social del hombre, el trabajo asalariado y su remuneración, la propiedad, la riqueza, el lujo, la usura, y muchos otros temas como éstos.

La patristica tuvo destacados representantes, desde el comienzo de sus enseñanzas, se ocuparon de la distinción entre la ley positiva y la ley

natural y entre ésta y la ley divina. Por ejemplo, Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría, Tertuliano, Orígenes, Lactancio, Gregorio Nacianceno, San Juan Crisóstomo, San Basilio y San Gregorio de Nyssa, San Ambrosio de Milán y otros, todos ellos estuvieron de acuerdo en que la influencia de la filosofía estoica en lo que toca a los derechos humanos fue muy grande, pero fue superada y complementada por la revelación cristiana.

Dos problemas, en particular, preocuparon a los maestros de la patristica y a los escritores eclesiásticos: el de la propiedad privada y el del origen de la autoridad en el Estado. En ambos casos hubo diversidad de opiniones acerca de si eran instituciones de origen divino (y por ello de derecho natural primario) o bien eran de una consecuencia del pecado original. Al fin, prevaleció la doctrina de que la propiedad privada era lícita y querida por Dios, aún antes de la caída del hombre, pero los seres humanos debían comprender que el creador destinó los bienes para uso de todos, y por lo tanto los propietarios estaban obligados a ayudar a los necesitados. Lo que debía ser común no era la propiedad ni su administración, sino su uso. En lo que toca a la cuestión del poder coactivo del Estado, se admitió también que la autoridad, en cuanto tal, provenía de Dios y era fruto de la naturaleza social del hombre. Sólo la imposición coactiva de los mandatos y leyes del Estado era fruto de la caída del hombre.

De todos los escritores y maestros de esta Época Patristica, el más destacado, es San Agustín, obispo de Hipona. Aunque él fue fundamentalmente un gran teólogo y escribió numerosas obras de carácter teológico y escriturístico, no por ello olvidó que había sido también retórico y filósofo. Escribió, en sus años de madurez, un gran libro de defensa de la religión cristiana contra sus enemigos y de interpretación del sentido profundo de la historia humana. Se llamó *La ciudad de Dios* y allí trató con gran erudición, muchos temas relacionados con la doctrina jurídica y política, y con el orden internacional, la justicia y la paz.

San Agustín consideró especialmente importantes, la doctrina jurídica, la doctrina política y la doctrina acerca de la paz internacional. En su doctrina jurídica, el obispo de Hipona siguió muy de cerca a Cicerón y los estoicos, en cuanto a su concepto de ley eterna, pero introdujo una modificación sustancial. La ley eterna no era nada más la ley natural, sino la razón divina o voluntad de Dios, manifestada en la obra de la creación o sea, el plan conforme al cual el ser supremo creó el universo y lo ha seguido gobernando y manteniendo. De la ley eterna —inmutable como Dios mismo— se deriva la ley natural, que no es sino una impresión de la

ley eterna en la conciencia de los hombres. Y después viene la ley temporal, que es jurídicamente obligatoria, pero sólo es justa y legítima en la medida en que se apoya en la ley divina.

El contenido de la ley eterna se puede obtener indirectamente observando el orden de la creación. Dios ordenó el universo en forma escalonada, de acuerdo con los fines de cada grupo de entes. Los vivos están sobre los que carecen de vida y los racionales sobre los que no tienen razón. Los hombres, a su vez, están dirigidos hacia Dios y por ello son iguales en esencia, aunque por motivos del bien común de la sociedad pueden estar unos subordinados a otros.

En su doctrina política, San Agustín reconoce la necesidad y legitimidad del Estado entre los hombres, aun antes del pecado original. Pero ese Estado debe cumplir la ley de Dios para justificarse y realizar su fin. El Estado agustiniano no posee el monopolio de la vida social como pasaba en la ciudad antigua, sino que debe compartir su autoridad con la de la Iglesia, que representa el reino de Dios sobre la tierra.

El obispo de Hipona habla de dos ciudades —la de Dios y la terrena— no como una determinada comunidad humana, sino como dos distintas actividades espirituales. La ciudad de Dios nace del amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo; la ciudad terrena, por el contrario, se origina del amor a sí mismo hasta el desprecio de Dios. De aquí que estas actitudes —y las correspondientes ciudades que de ellas se derivan— pueden darse lo mismo en la Iglesia que en el Estado. Esto es importante para entender el pensamiento político agustiniano.

Los fines del Estado y de la Iglesia son distintos aun cuando no se contraponen. La finalidad de la Iglesia es dirigir a los hombres hacia la bienaventuranza eterna, en tanto que la del Estado es simplemente ordenar la convivencia de los hombres hacia la paz, o sea, la tranquilidad del orden. Y para ello puede hacer uso de la coacción. Hay un orden perfecto del reino de Dios y una paz terrena relativa.

En lo que toca al orden internacional, San Agustín opina, siguiendo a Cicerón, que las comunidades grandes están llenas de peligros de guerras y de divisiones internas, como pasó con el Imperio Romano. Por eso es preferible que haya una pluralidad de pequeños estados que vivan en pacífica vecindad, así como en el interior de cada Estado conviven las casas de los ciudadanos. De esta manera, la doctrina agustiniana del orden culmina con su concepción del derecho internacional como una subordinación del Estado al derecho, en búsqueda de la paz.

Junto con San Agustín, brillaron también otros prominentes padres de la Iglesia, como San Ambrosio, San Gregorio Magno y el Papa San León. Pero ninguno de ellos tuvo la importancia que el obispo de Hipona en su filosofía social, política e histórica.

3. *El pensamiento social en la Edad Media*

En los diez siglos que transcurrieron entre la caída del Imperio Romano de Occidente (476 d.C.) y la del Imperio Romano de Oriente (1453 d.C.) se sitúa la época que los historiadores han llamado, convencionalmente, la Edad Media. Fue una época aparentemente de transición, de puente entre la antigüedad y la modernidad, pero en el fondo fue un periodo muy activo y fecundo de gestación de nuevos pueblos y de nuevas formas culturales.

En este tiempo medieval, la cultura europea, se encontraba como en los primeros siglos de la antigüedad cristiana, bajo la égida y la inspiración de la Iglesia católica. Fue una cultura fundamentalmente teológica y la filosofía fue considerada como una propedéutica de salvación. Pero como servidora de la teología, la filosofía alcanzó un gran desarrollo, gracias, al método dialéctico de los primeros lógicos y al método escolástico de los más dedicados seguidores de la filosofía y de la teología en los siglos XII y XIII. Esto permitió que el saber filosófico iniciara su camino de un saber racional autónomo en los siglos subsecuentes.

En lo que respecta a la filosofía social, podemos decir que en la Edad Media es fácil advertir tres distintos periodos de desarrollo de la correspondiente problemática. El primero corresponde al despertar de la actividad intelectual desde el siglo VI hasta el siglo XII, inclusive; el segundo abarca el gran renacimiento cultural del siglo XIII y el tercero, se prolonga por los siglos XIV y XV hasta la decadencia del pensamiento medieval.

En el primer periodo destaca la importante labor cultural realizada en los monasterios con la transcripción de las obras de la antigüedad y el fuerte impulso dado a los estudios por la fundación de las escuelas palatinas, monacales y catedralicias de la época del emperador Carlomagno. Fue un tiempo en el que predominó el pensamiento agustiniano. La influencia de Aristóteles no se hacía sentir aún. Sus obras circulaban en las versiones árabes y esto les daba un tono herético, pues los filósofos árabes se inclinaban al materialismo. Por lo que toca a la filosofía social y jurídica, encontramos que San Isidoro de Sevilla, en sus *Etimologías*, lo-

gró reunir un gran número de materiales de distintas ramas del saber, pero predominantemente jurídicas, por lo que su obra resultó una verdadera enciclopedia de su tiempo. En ella sostiene que la ley positiva ha de ser honesta, justa y posible, asimismo conforme a la naturaleza, a las costumbres del país, al tiempo y al lugar. Además es necesaria, útil y clara, a fin de que por su oscuridad no introduzca al error, su objetivo no puede ser el bien particular, sino la utilidad común de los ciudadanos. Esta última declaración constituye un principio inalterable de toda la filosofía cristiana medieval.

Escritores de los siguientes siglos y especialmente de los siglos XI y XII, sostuvieron que todo el orden social y jurídico estaba fundado en la regla de oro de la moralidad pública y privada: no hagas a otros lo que no quieres que te hagan a ti y haz a los demás lo que quieras para ti. Esta regla, sin embargo, fue considerada por otros autores como meramente moral y orientada hacia la “escala cristiana de los valores”.

Más tarde se empezó a hablar de lo justo y de lo injusto y el escritor inglés, profesor de la Universidad de París, Alejandro de Hales, mencionó por primera vez a la filosofía de Aristóteles como complemento racional de las ideas cristianas, especialmente con su doctrina de la *entelequia*. Según él, la razón humana era apta para conocer los fines hacia los que se orienta la naturaleza del hombre. Y con ello inició una era de racionalismo moderado.

Ese racionalismo, de inspiración aristotélica, fue poco a poco imponiéndose en el pensamiento medieval, especialmente por obra de la escolástica y con ello disminuyó considerablemente la influencia del agustinismo, aunque no se agotó del todo.

Uno de los representantes más destacados de la nueva era fue el ilustre dominico alemán Alberto de Bollstädt, más conocido como San Alberto Magno. Fue un gran conocedor de las doctrinas de Aristóteles y sus comentaristas árabes, pero sus aficiones lo llevaron de preferencia al campo de las ciencias naturales y de las investigaciones empíricas. En materia de filosofía social su influencia fue más bien a través de sus discípulos.

Entre los más conocidos e influyentes teólogos del siglo XIII, discípulo de San Alberto, ocupa el primer lugar indiscutiblemente, Santo Tomás de Aquino (1225-1274). Perteneciente a la noble familia de los condes de Aquino, residente en las cercanías de Nápoles, ingresó desde muy joven a la recién fundada orden de los predicadores. Después de formarse

en diversos centros de estudios superiores, culminó su preparación intelectual en la Universidad de París, en la cual fue después un distinguido maestro.

Santo Tomás de Aquino fue un verdadero genio organizador y sintetizador. Dotado de una gran erudición, supo reunir en una síntesis equilibrada y armónica, lo mejor de la sabiduría cristiana y de la cultura griega clásica. Especialmente recogió la herencia de San Agustín y Aristóteles, al cual había conocido a través de los traductores de Toledo.

Su obra fue fundamentalmente teológica y filosófica y quedó inscrita en sus dos grandes obras, la *Suma teológica*, y la *Suma contra gentiles*. Fueron verdaderos compendios de toda la teología y de la defensa de la religión cristiana contra sus enemigos. Sin embargo, escribió también muy ampliamente acerca de filosofía social, jurídica y política, tanto en partes específicas de su gran obra teológica, como en estudios especiales: opúsculos y ensayos. Podemos así señalar los dos interesantísimos tratados, de la ley y de la justicia, respectivamente, en la *Suma teológica*² diversas cuestiones a lo largo de la *Suma contra gentiles*; los comentarios a la ética y a la política de Aristóteles; y los opúsculos acerca del gobierno de los príncipes y el de los judíos.

En todas estas obras, Santo Tomás, sin perder su perspectiva teológica, trató, con verdadera maestría, muchos temas de capital importancia para la teoría social y política y para la filosofía del derecho. En todos esos estudios fue siempre el escritor claro, preciso, metódico, de estricto rigor lógico. Una idea predominó siempre a lo largo de su obra: la idea de fin, que correspondía a la entelequia de Aristóteles. Todos los seres creados se dirigen a un fin último que es Dios y a un fin inmediato que es la perfección de su naturaleza.

Basado en este principio de finalidad, Santo Tomás de Aquino construyó toda su filosofía del hombre, de la sociedad, del derecho, de la justicia y del Estado. No fue un innovador ni trató de construir sistemas originales y nunca vistos. Al contrario, con gran respeto a todos los pensadores que lo precedieron, tomó en cuenta lo que ellos habían elaborado en su campo y lo aprovechó con admirable prudencia y sabiduría. Conoció con profundidad y detalle las obras de los padres de la Iglesia y de los escritores eclesiásticos de la antigüedad y de la Edad Media y también las que pudo tener a la mano de los filósofos y juristas de la clásica

2 Aquino, Tomás de, *Suma teológica*, 1a. 2ae., cuestiones 90 a 108; 2a. 2ae., cuestiones 57 a 79.

cultura grecolatina, su labor fundamental fue de tipo sintético y hermenéutico: reducir las contradicciones a síntesis dialécticas y buscar el sentido de las enseñanzas de los maestros antiguos y la posibilidad de armonizarlas con las de los nuevos. Su mérito principal fue redescubrir a Aristóteles y mostrar cómo sus doctrinas —culminación indudable de la elaboración de la razón humana— no se oponían a las verdades reveladas, sino que las completaban. Razón y fe aparecían como las dos grandes afluencias del saber humano.

En materia social y política, el aquinatense siguió, básicamente, el esquema trazado por Aristóteles en sus tratados de ética y política. Para él, el hombre es un animal social y político que apetece, naturalmente, la convivencia con sus semejantes. Tiene una dignidad eminente como persona y como hijo de Dios, pero está obligado a buscar el bien común y someter sus gustos personales a la necesidad de colaborar para que la sociedad exista y se perfeccione.

La filosofía de Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás de Aquino permaneció siempre fiel a las enseñanzas aristotélicas en materia social y política, en todo lo que no se oponían a la revelación cristiana. Pero en su concepción del hombre y del mundo, si aportó algo nuevo y profundamente significativo, que enriqueció de modo notable la sabiduría antigua.

Está, desde luego, el concepto del hombre y su dignidad eminente entre los demás seres de la creación. Para Santo Tomás, el hombre no es solamente un ser racional y libre, sino una criatura que recibe, desde el primer momento de su existencia, la imagen y semejanza de Dios. Además, por la gracia de Cristo, es elevada, por medio del bautismo, a la categoría de hijo de Dios, partícipe en algún modo de la naturaleza divina y heredero de la gloria eterna. Esta filiación divina, gratuita para todos los hombres, les confiere una igualdad esencial. Como ya lo había dicho San Pablo, no hay diferencia entre varón y mujer, judío y gentil, esclavo y hombre libre. Todos los hombres son iguales por naturaleza, libres para decidir su destino y hermanos en la familia de Dios.

Con esto, naturalmente, cambió el concepto del hombre que se tenía en el paganismo grecolatino. Se acabó la diferencia entre esclavos y hombres libres y se dio a todos —al menos como un principio teológico y de derecho natural— la misma condición en la sociedad y las mismas oportu-

tunidades de vida. De la sociedad desigual e injusta se pasó a una sociedad igualitaria y fraternal, antes desconocida.

Por otra parte, con el cristianismo cambió radicalmente el concepto de la ciudad. Para los antiguos, la *polis* y la *civitas* eran comunidades supremas, a las que tenían que subordinarse todo ser humano, así en lo social, como en lo político y lo religioso. Nada se podía hacer contra los intereses de la *polis*. El hombre era una parte de la comunidad y tenía que aceptar sus leyes y costumbres so pena de ostracismo y de muerte. En el mundo cristiano, el hombre fue elevado a la categoría de persona y dotado de una dignidad eminente. Fue considerado como fin y no como medio y la comunidad quedó supeditada a los fines supremos del hombre. Con esto se inauguró el verdadero humanismo cristiano.

También por la influencia del cristianismo se transformó la naturaleza de la ciudad antigua en cuanto a sus fines. Entre los griegos y los romanos, la ciudad era un todo cerrado y autárquico, de carácter político, económico y religioso a la vez. Era una unidad monolítica. Frente a ella no había ninguna otra sociedad que le hiciera contrapeso. El hombre, convertido en ciudadano, agotaba en ella sus fines existenciales y tenía que someterse incondicionalmente a sus leyes. Con el nuevo orden cristiano, surgió la Iglesia como sociedad de salvación y de inmediato provocó una división entre lo que era propio de lo temporal y lo que correspondía a lo espiritual. Frente al Estado con fines temporales, la Iglesia, se presentaba con fines espirituales que trascendían a la vida presente y se adentraban en la eternidad. El hombre era así ciudadano de dos reinos y no podía inclinarse por ninguno de ellos, de una manera totalitaria.

Todos estos puntos tan importantes, de la nueva concepción cristiana del mundo y de la vida, fueron tomados en cuenta por Santo Tomás de Aquino e incorporados a su síntesis del pensamiento aristotélico y de los padres de la Iglesia, sobre todo San Agustín. Logró así una doctrina muy clara y firme en materia social y política.

Para él, la sociedad civil y el Estado tienen su origen y fundamento en la naturaleza racional del hombre: “Es natural al hombre el ser animal social y político —dice— y vivir en la multitud... Si, pues, es natural al hombre vivir en compañía de muchos, es necesario que entre los hombres se halle aquello por lo cual se rige la multitud”. Eso es precisamente la autoridad. El bien común es el fin de toda sociedad y hacia ese objetivo debe encaminarse la autoridad para ser legítima.

En caso de que no busque ni promueva el bien común, la autoridad se vuelve tiránica y contra ella es lícito sublevarse. Pero Santo Tomás señala ciertas condiciones que debe reunir la rebelión para ser justificada como sería, que la tiranía sea grave; que la sublevación sea realizada por la mayoría de la parte más sana del pueblo y que haya una esperanza fundada en el éxito de la acción revolucionaria, pues de otra manera sólo se obtiene una agravamiento de la tiranía.

Contra la crueldad de los tiranos —dice Santo Tomás— se ha de proceder no por la iniciativa privada, sino por la autoridad pública. Y a la verdad, si no hubiere exceso de tiranía, más útil sería tolerar por algún tiempo una tiranía moderada que, actuando contra el tirano, meterse en muchos peligros que son más graves que la misma tiranía. Y aunque pueda llegarse a prevalecer en contra del tirano, de esto mismo siguiere muchas veces gravísimas dimensiones en el pueblo, ya al insurreccionarse contra el tirano, ya después de haberlo destituido, cuando la multitud se divide en partidos respecto de la ordenación del nuevo régimen. Pues para los perversos suele ser pesado no menos el dominio de los reyes que el de los tiranos.³ Cuando se trata de un verdadero usurpador, que arrebató el gobierno por la violencia, entonces es lícito y hasta conveniente luchar por derrocarlo. En todo caso, conviene siempre poner frenos al poder público.

Lo que Santo Tomás nunca enseñó, fue, en cambio, la licitud del tiranicidio, aunque el teólogo Juan de París (1407) afirmara lo contrario y su opinión fuera muy aceptada en los siglos posteriores.

En lo que respecta a las formas de gobierno, el aquinatense sigue, fundamentalmente a Aristóteles, sobre todo en cuanto habla de formas puras e impuras de gobierno, pero introduce matices tomados de la teología cristiana. En síntesis sostiene que todas las formas de gobierno son buenas si buscan el bien común. La más perfecta es la monarquía, porque se asemeja al gobierno de Dios sobre el mundo. Sin embargo, en la práctica, el mejor régimen político es el mixto, o sea, aquél en que participan elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos, porque esto permite que haya un equilibrio entre ellos que favorece la libertad de los ciudadanos.

Óptimo régimen de gobierno —dice Santo Tomás— existe en la ciudad o nación, en la que es constituido según su virtud uno para presidir a los de-

3 Aquino, Tomás de, *Del gobierno de los príncipes*, I, 6.

más, teniendo autoridades subordinadas según su virtud; y con todo, de suerte que esta primacía pertenezca a todos, tanto porque todos puedan ser elegidos para ella, como porque es elegida por todos. Y tal es todo régimen político bien equilibrado: de una parte por una autoridad monárquica, en cuanto que es uno que preside a todos; de otra parte por la aristocracia, en cuanto muchos tienen primacía según su virtud; y de otra parte por la democracia, es decir, por la potestad del pueblo, en cuanto que pueden ser elegidos los del pueblo para la preeminencia y al pueblo le toca elegirla.⁴

La finalidad de todo gobierno es procurar la paz,⁵ la unidad y el bien común, para lograr que los hombres no solamente vivan, sino que vivan bien, o sea, para que sean felices en este mundo y de esa manera preparen su beatitud eterna, después de la muerte. En bellos textos, llenos de claridad y sentido común, el doctor Angélico, (Santo Tomás de Aquino) expresa estas ideas con las siguientes palabras:

A lo que ante todo el jefe de la multitud debe tender —dice— es a procurar la unidad de la paz; pues la paz no sólo es en sí un gran bien, sino que es necesaria también para el ejercicio de las virtudes y para la vida perfecta conforme al orden moral, en lo cual consiste el verdadero y propio fin de la sociedad.

El que gobierna la multitud, por consiguiente debe tener éste como su principal cometido; a saber: de que modo pueda vivir bien la multitud de sus súbditos, que le está sujeta; y este cometido es triple: primero, el establecer un buen régimen de vida para la multitud que le está sujeta; segundo, conservar ese régimen establecido; tercero, mejorarlo.

Así, la sociedad humana, bien organizada, es un preludeo y preparación de la vida eterna, que es el fin último de todo ser humano. La sociedad es un medio para alcanzar la felicidad perdurable en la vida que no ha de terminar. Por ser, pues —dice el aquinatense—,

el fin de la vida presente, vivida honestamente, la felicidad celestial, obligación es del rey de tal manera procurar la buena vida de la multitud, que sea conforme a lo que se requiere para conseguir la felicidad celestial; es a

4 Aquino, Tomás de, *op. cit.*, nota 2, I-II, 105, 1.

5 Aquino; Tomás de, *op. cit.*, nota 3, I, 1, 2.

saber, ha de ordenar lo que a esta celestial felicidad conduce y prohibir lo que le es contrario según le fuese posible.⁶

Pero no basta conseguir los bienes del espíritu. Los que gobiernan deben procurar mantener la paz y buscar los bienes materiales necesarios para la vida. Recordando los principios aristotélicos acerca de la comunidad autárquica, Santo Tomás afirma: “Se requiere que el que gobierna ponga toda su industria para obtener suficiente abundancia de medios necesarios para que se viva bien”.⁷ Parece así definir el bien común, como un conjunto de elementos espirituales y materiales que sirven como una condición indispensable para que los hombres alcancen su fin existencial, que es el de su perfección propia.

Muchos otros puntos de filosofía social, jurídica y política trata el aquinatense con ocasión de sus estudios sobre la ley, la justicia y el gobierno de los príncipes. Lo mismo en su amplia *Suma contra gentiles*. Pero quizá la cuestión de mayor trascendencia fue la de la propiedad, para Santo Tomás, el derecho de propiedad es, en sí mismo, legítimo y conforme al derecho natural; pero hay que distinguir entre su forma primaria y su forma secundaria. En su forma primaria lo predominante es el bien común y por lo tanto, la prioridad la tiene el derecho general al uso de los bienes de este mundo como fundamento del bien público temporal. En la forma secundaria, en cambio, cada hombre puede apropiarse de algo como particular, pero siempre en función del ejercicio de las virtudes, siendo la más importante, la justicia, que constituye la condición indispensable de la posibilidad de una vida comunitaria sana.

Aquí vemos que el filósofo de Aquino busca —y logra a lo largo de su pensamiento— una síntesis entre lo individual y lo comunitario, que es de suma importancia para una recta ordenación de la vida social. El bien común —dice— prevalece sobre el bien privado, si son del mismo género. Pero si pertenecen a distinto orden de valores, debe prevalecer el valor superior, que es el bien espiritual de la persona humana. Con ello corta el nudo de una cuestión muy complicada: ¿quién tiene la primacía, el bien particular o el bien común? Y dirá: en un orden de valores puramente temporal e intramundano, tiene preeminencia el bien común; en un orden

6 *Ibidem*, I.14.15.

7 *Idem*.

de valores espirituales y trascendentes, la primacía corresponde al bien privado, en cuanto toca al fin último del hombre.

4. *Decadencia del pensamiento medieval*

A la muerte de Santo Tomás de Aquino, el pensamiento filosófico y teológico, que había llegado a su apogeo en el siglo XIII, comenzó a declinar. Las causas fueron varias, en primer lugar, la falta de grandes pensadores, con esto se combina la ausencia de interés por los problemas reales y por una visión profunda de las cosas. Fue, además, la expansión de un espíritu secularista que empezó a cambiar radicalmente la imagen del hombre y de la concepción del mundo y de la vida. El afán de sabiduría, que había caracterizado los siglos anteriores, cambió por el ansia de riquezas y bienestar material y la búsqueda de valores espirituales se transformó en un anhelo por lo temporal e inmediato.

Estas causas y circunstancias influyeron grandemente en la decadencia del método escolástico. Ausentes los grandes problemas filosóficos y teológicos que formaban su contenido, dicho método se quedó vacío y se volvió estéril. Los maestros e investigadores cayeron en el nominalismo. Se preocuparon sólo por los nombres de las cosas y su forma exterior. Las discusiones se volvieron largas, interminables y fastidiosas. La razón perdió su predominio y dio paso a un voluntarismo desbordante.

No es de extrañar que en los siglos XIV y XV, la filosofía de Santo Tomás de Aquino quedara olvidada o simplemente relegada a un segundo término. Surgieron entonces maestros como Guillermo de Ockham, Juan Duns Escoto, Marsilio de Padua y sus seguidores, que haciendo a un lado el racionalismo moderado de la tradición aristotélico-tomista, se inclinaron decididamente al voluntarismo y al nominalismo.

Pero se escribió ya, en este periodo del ocaso medieval sobre filosofía social y jurídica. El interés prevaleciente fue el de la problemática política. Sobre las ruinas de la poliarquía feudal surgía ya la figura amenazadora de los monarcas absolutos, que habría de dar inicio a la Época Moderna.

5. *La filosofía social en la Edad Moderna: su secularización*

La Edad Moderna comienza aproximadamente hacia mediados del siglo XV, con la caída de la ciudad de Constantinopla en manos de los tur-

cos y el consiguiente fin del Imperio Romano de Oriente. Junto con este acontecimiento político se produjeron en ese tiempo otros acontecimientos geográficos, científicos, filosóficos y teológicos de incalculable significatividad y trascendencia, que cambiaron el aspecto del mundo y dieron origen a una nueva concepción del hombre y de la vida.

A. *Características de la Edad Moderna*⁸

Dos causas influyen en el cambio de la Edad Media a la Edad Moderna: una de carácter ideológico y otra de carácter fáctico. La primera está constituida por las dos fundamentales corrientes ideológicas que dieron fin a la concepción medieval del mundo y de la vida y rompieron la estrecha unidad del orbe cristiano: el Renacimiento y la Reforma. En la Reforma los profundos cambios económicos, sociales y políticos que dieron fin al viejo orden medieval y especialmente la ruptura de la unidad imperial de la Edad Media y su disolución en una pluralidad de Estados nacionales e independientes.

En el Renacimiento se suprime la visión teocéntrica medieval del mundo y de la vida y crea un orden nuevo de la integración antropocéntrica. Del humanismo cristiano de la Edad Media se pasa al humanismo secularizado de la Edad Moderna, en el que la razón y la voluntad del hombre sustituyeron a la razón y la voluntad de Dios en la ordenación del universo. Además, una nueva concepción de la naturaleza: la concepción matemático-mecánica, que habría de tener una influencia preponderante en las teorías nacionalistas e individualistas del derecho natural y de gentes (Leonardo da Vinci, Copérnico, Kepler, Galileo, Newton).

Con la Reforma se minó la autoridad de la Iglesia católica por medio del principio del libre examen. Permite a los príncipes acaparar las funciones civiles y eclesiásticas. “Aceleró en conjunto la tendencia, ya existente, a aumentar y consolidar el poder de las monarquías”.⁹ Siembra, además, los gérmenes del capitalismo moderno y del liberalismo político.

⁸ Aquí terminan los apartados de la primera parte de este “Manual” que logró redactar Héctor González Uribe, pues le sorprendió la muerte y no pudo continuar (de la segunda parte sólo pudo terminar un pequeño apartado) el resto es completado con partes de sus obras publicadas e inéditas, acordes al esquema proyectado por él. González Uribe, Héctor, *Teoría política*, 6a. ed., México, Porrúa, 1989, pp. 633 y 634.

⁹ Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

La Reforma se une a las fuerzas económicas ya existentes para hacer del gobierno regio, investido del poder absoluto en el interior y con las manos libres en la política exterior, la forma típica del Estado europeo.

En el terreno de los hechos... el fenómeno más notable es la liquidación del viejo imperio de la Edad Media y la integración de nuevos reinos independientes, Francia, Inglaterra, España... reinos nacionales dotados de soberanía, unidad jurídica y política bajo un poder absoluto.

La consecuencia de todo esto fue:

- a) El abandono de las fuentes teológicas y del derecho natural cristiano.
- b) La creación de una teoría política laica y de un nuevo derecho natural, de tipo racionalista, en el que ya no se reconoce la necesidad de Dios para dar validez y obligatoriedad a sus preceptos.
- c) El desarrollo de las investigaciones empíricas.

B. Nicolás Maquiavelo (1469-1527)¹⁰

Nicolás Maquiavelo fue originario de Florencia y secretario de la república florentina.

Fue un sagaz observador de las realidades políticas de su tiempo y a la vez enamorado de la historia. La situación política italiana era de división y anarquía. Había cinco grandes estados: el ducado de Milán, la república aristocrática de Venecia, la república de Florencia, los Estados Pontificios y el reino de Nápoles. Ningún poder era suficientemente grande para unir a toda la península, por lo que Italia era presa fácil de los franceses, españoles y alemanes. Existía el libertinaje, desenfreno, crueldad, egoísmo y ausencia de escrúpulos morales. El gobierno se basaba en la fuerza y la astucia. Maquiavelo fue el teórico político del “hombre sin amo”, de una sociedad en la que el individuo se encuentra solo, sin más motivo ni intereses que los proporcionados por su propio egoísmo.

Sus obras políticas más importantes fueron: *El príncipe* y *Los discursos*, sobre la primera década de Tito Livio y ambos terminados en 1513.

Estos libros presentan aspectos del mismo problema: las causas del auge y decadencia del Estado y los medios por los cuales pueden los estadistas hacer que perduren. *El príncipe* trata de las monarquías o gobiernos absolutos y *Los discursos* se ocupa principalmente de la expansión de la república romana.

¹⁰ González Uribe, Héctor, *Teoría política*, cit., nota 8, pp. 634 y 635.

Las dos obras presentan por igual las cualidades por las que se conoce especialmente a Maquiavelo, tales como la indiferencia por el uso de los medios inmorales para fines políticos y la creencia de que el gobierno se basaba en gran parte, en la fuerza y la astucia.

Los escritos políticos de Maquiavelo pertenecen más bien a la literatura diplomática, que a la teoría política. Da por hecho, que la política es un fin en sí. La razón del Estado es la norma suprema y a ella se subordinan todos los medios. La finalidad de la política es conservar y aumentar el poder político y lo que importa es que tenga éxito, independientemente de la moralidad de los medios de que se sirva. A Maquiavelo le interesa más bien la mecánica del gobierno y las medidas políticas y militares; y las separa casi por completo de toda consideración religiosa, moral o social. Su obra es más bien amoral que inmoral, separa la política de la ética.

El secularismo de Maquiavelo está cerca del aristotelismo naturalista de Marsilio de Padua. Su obra no puede llamarse científica debido a que es de un empirismo práctico. Por otro lado, no sigue un método histórico, aunque sus ejemplos están tomados del pasado, su método es la observación guiada por la astucia y el sentido común. Sus teorías políticas no se desarrollaron de modo sistemático.

C. Las ideas sociales y políticas de Francisco de Vitoria¹¹

Francisco de Vitoria era un fraile dominico nacido, a fines del año de 1492, en la ciudad de Burgos, España. Llevaba el apellido de Vitoria porque su familia era originaria de esa ciudad. Murió en Salamanca en 1546.

Vitoria vino al mundo y vivió sus cincuenta y cuatro años en la época más gloriosa de la historia de España, al término de la reconquista, encabezada en sus últimos años por los Reyes Católicos Fernando e Isabel. Ese país se lanzaba a la gran aventura de descubrir un nuevo mundo y conquistar tierras desconocidas para extensión de la cristiandad y mayor gloria de los monarcas españoles. Era, además, el tiempo en que España se abría al renacimiento europeo de la filosofía y la teología, de las ciencias, de las artes y las letras, del derecho y de la política. Era, en verdad, el Siglo de Oro Español que alboreaba apenas en la primeras décadas del siglo XVI y habría de durar hasta mediados del siglo XVII.

11 Este manuscrito de González Uribe parece ser inédito. Aquí se refleja su gran admiración por Francisco de Vitoria, quién junto con Francisco Suárez fueron los grandes visionarios de los siglos XV y XVI. Por eso subraya la importancia y actualidad de sus ideas en nuestros días.

Fray Francisco de Vitoria fue ante todo, un gran teólogo y un religioso ejemplar de la orden dominica, que se adornaba ya, como lumbrera refulgente, con los nombres de Santo Domingo de Guzmán, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Al sentir la vocación a la vida religiosa desde muy joven, ingresó a la Orden de los Predicadores en el convento de San Pablo de Burgos y fue enviado después, por sus superiores a estudiar filosofía y teología en la Universidad de París, que entonces era el centro más destacado del Renacimiento intelectual. Allí vivió intensamente el espíritu de renovación de la escolástica, que se inició con la vuelta al estudio directo de Santo Tomás. Conoció a los autores modernos, de quienes tomó la afición y el interés por tratar los problemas de su tiempo y en especial los de carácter moral y jurídico.

De vuelta a España, Vitoria fue nombrado profesor de teología en Valladolid. Allí desempeñó sus labores docentes por poco tiempo, y al fin pasó a Salamanca, en donde obtuvo la Cátedra Prima de teología, después de una exitosa oposición. En la ciudad de Tormes habría de vivir los mejores años de su vida y morir a la temprana edad de 54 años, cuando aún tenía por delante muchos años de fecundo magisterio.

a. Ejemplar religioso y maestro de teología

Al llegar Vitoria a Salamanca se encontró con un intenso movimiento de renovación espiritual y religioso en el convento dominicano de San Esteban. Había un gran fervor religioso y mucho celo apostólico y él contribuyó grandemente a aumentarlos con su perfecta observancia regular y sus intervenciones en los asuntos más delicados de la corte de Carlos V. Fue un fraile edificante y fervoroso.

Pero además, Vitoria, desde su cátedra de la Universidad de Salamanca, fue el iniciador de la gran restauración teológica en toda España y la renovación de la escolástica, que tanto había sufrido con el nominalismo de los siglos anteriores. Introdujo nuevos métodos de estudio y proporcionó innovaciones pedagógicas que fueron de gran utilidad para el desarrollo científico de la teología.

Entre estos procedimientos estaban los de las “lecturas” y los de las “relaciones”. Las primeras eran las clases preparadas por el profesor y luego comentadas en la exposición oral en la cátedra y que los estudiantes anotaban en sus apuntes. Las segundas eran conferencias preparadas cuidadosamente por el catedrático acerca de un tema particular, por encargo

de las autoridades universitarias y leídas en ocasiones solemnes. Vitoria tuvo un papel muy destacado tanto en sus “lecturas” como en sus “relaciones”. Por desgracia se han conservado muy pocas de sus lecturas, en cambio, de las relaciones teológicas sí se han guardado las principales y se han hecho numerosas ediciones de las mismas.

b. Intervención de Vitoria en los asuntos públicos

Aun cuando Vitoria fue un hombre predominantemente dedicado a la investigación y la docencia y nunca abandonó su cátedra en la Universidad de Salamanca, la gran fama adquirida por él como distinguido teólogo, moralista y jurista, hizo que personas muy importantes de su tiempo le consultaran grandes asuntos y sus dictámenes tuvieran mucha influencia en el ambiente público. Entre los consultantes estaba nada menos que el emperador Carlos V, el más poderoso monarca de la cristiandad, en cuyos dominios “nunca se ponía el sol”.

Atendiendo a estas consultas imperiales, Vitoria desarrolló sus famosas e importantísimas *Relaciones jurídicas*, sobre los indios recientemente descubiertos y sobre el derecho de guerra, que han llegado a ser la base del derecho internacional público. La defensa valiente hecha por el fraile dominico de los derechos primordiales de los indios ha llegado a ser llamada la *Carta magna de los habitantes de América*.

De esta manera Vitoria fue el verdadero fundador del derecho internacional moderno, con una amplia anticipación a las obras de los juristas holandeses y alemanes del siglo XVII y un propugnador insigne de los estudios acerca del Estado y la sociedad.

c. Ideas vitorianas acerca de la sociedad y el Estado

Están contenidas en las diversas relaciones de que disponemos, pero especialmente en la primera, llamada *De potestate civili* (o de la potestad civil) y pronunciadas en la Navidad de 1528. A ella nos vamos a referir.

Esta “relación”, aunque fue una de las primeras que escribió el gran teólogo salmantino, contiene ya el germen de toda su doctrina acerca del poder político y de la constitución de la sociedad civil y le sirvió de base para sus posteriores relaciones jurídicas. Está dividida en tres conclusiones principales, aunque en estricto sentido la materia está repartida en dos

grandes partes, relativas a la concepción del poder público y la doctrina escolástica sobre la obligación de las leyes civiles.

Primera conclusión: Origen natural y divino del poder civil, n.1-13.

a) Causa final y necesidad del poder civil, n.2-5. b) Causa eficiente de la autoridad, n.6. c) Causa material: sujeto primero e inmediato del poder civil, n.7; institución del poder civil en concreto, n.7-9. d) Causa formal, consecuencias, n.10-13. e) De la potestad o reino de Cristo (fragmento).

Segunda conclusión: Teoría de la traslación del poder público, n.14.

Tercera conclusión: Obligatoriedad de las leyes civiles, n.15-24.

d. Origen natural y divino del poder civil

Vitoria comienza su “relación” mencionando la importancia esencial de la relación entre la teología y política. “El oficio y función del teólogo —dice— son tan vastos que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia parecen ajenos a su profesión”. Así pues, la teología —sin inmiscuirse en cuestiones puramente técnicas o en intereses temporales— incluye en su campo de estudio todo el orden ético, jurídico y social, como materia indirecta y apropiada, ya que si todo lo bueno, recto y justo en la humanidad procede de Dios legislador, es evidente que todo el orden jurídico y todas las estructuras sociales y políticas formen parte del orden moral y teológico, puesto que son medios que conducen al hombre hacia su fin o pueden estorbarle para que lo alcance.

Pero este enfoque teológico, tan claro y preciso, no le impide a Vitoria descender, con toda naturalidad, al plano filosófico y allí, a la luz natural de la razón siguiendo a sus maestros Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, dedicándose a estudiar la sociedad y el Estado con la objetividad y precisión metódica que corresponde a todo investigador científico. Para ello comienza por el examen de las causas. El conocimiento científico es siempre un conocimiento de las cosas por sus causas.

Y al considerar que de las cuatro causas aristotélicas la primera y principal es la causa final, de la cual se desprende la razón de ser de las demás, establece el teólogo salmantino su examen de la sociedad política hacia una búsqueda de su teleología. ¿Por qué y para qué existen la sociedad y el Estado? ¿Cuál es su necesidad intrínseca? La respuesta a estas preguntas no puede ser otra que la clásica aristotélica: el hombre es un *zoón politikón*, un animal social y político que apetece naturalmente vivir en sociedad. La nota fundamental, es, en la sociedad política, la de su ori-

gen natural. El vivir en sociedad es una necesidad natural que se deriva del propio fin del hombre, que es alcanzar su perfección como ser racional y libre en la convivencia con sus semejantes. Y si la sociedad es naturalmente necesaria, también lo es la institución de la autoridad política, porque ninguna sociedad puede conservarse sin el poder público. De aquí surge, a la vez, la idea del bien común, que es el fin de la comunidad y de su fuerza de gobierno y es norma rectora de todas las funciones gubernamentales.

Vitoria ve, en el impulso natural de sociabilidad del hombre el origen inmediato de la sociedad y de la autoridad, pero esto lo lleva necesariamente a Dios como causa primera y fin último del poder público, porque si Dios es el autor del derecho natural, es también origen y causa de las potestades humanas. Con esto queda claro, que Dios no otorga inmediatamente el poder político a una persona determinada —fuera de los casos excepcionales de que habla la Sagrada Escritura en relación con el pueblo de Israel—, sino que da el poder como autor de la naturaleza, o sea, como una propiedad consecvente a la misma. Así la autoridad pública tiene siempre un origen divino mediato. “No hay potestad que no venga de Dios”, como dice San Pablo (Rom. 13,1).

e. Causa material o sujeto primario de la sociedad política

Fray Francisco de Vitoria se pregunta ¿cuál es la causa material de la sociedad política? En otras palabras, ¿cuál es el sujeto primario en el que reside la potestad suprema o soberanía por derecho divino y natural? Y contesta, de forma evidente: la causa material o sujeto primario en el que reside por derecho divino y natural la soberanía, es la sociedad misma o república. La comunidad política es la que recibe directamente por derecho natural y mandato divino la potestad suprema. Dios no ha concedido a ningún hombre en particular la autoridad sobre los demás, sino que la ha otorgado, como propiedad, a la sociedad civil entera.

Queda así descartada, con toda claridad, la vieja y abusiva tesis del “derecho divino de los reyes”. Y fundamentada la tesis democrática que ve en la sociedad el titular primario, en el que reside primo et per se la potestad suprema. Pero esa sociedad no ha de entenderse como una masa sin forma o un simple conglomerado de grupos o muchedumbres, sino como “la unidad de la multitud organizada por la potestad”.

f. Autoridad o potestad, causa formal de la sociedad

Del estudio de las tres conclusiones anteriores —la eficiente y la final que se unifican, y la material— deriva Vitoria su consideración de la causa formal de la sociedad: la potestad pública es la facultad, autoridad o derecho de gobernar la república civil. Pero ¿qué clase de facultad moral es la autoridad? Es, sin duda, un dominio civil, en dominio de jurisdicción ordenado al bien común.

Vitoria se muestra así partidario de la concepción orgánica de la sociedad. Ésta, a la manera de organismos vivientes, es también un cuerpo que requiere un principio vital: la fuerza que anima, mueve y ordena todos los miembros. Y ese principio es precisamente la autoridad o potestad pública. La comunidad política es un verdadero *corpus mysticum reipublicae*, o sea, una corporación organizada, a la que es inmanente e indispensable la potestad.

g. ¿Cómo se organiza el poder civil en concreto?

El teólogo salmantino no pasa por alto la difícil y complicada cuestión de cómo se organiza y ejerce el poder civil en la vida cotidiana. Los principios acerca de la autoridad son claros, pero ¿cómo se traslada el poder a determinadas personas que deben ejercerla, de hecho, puesto que la comunidad entera no podría hacerlo en su conjunto? Vitoria expone en su *Segunda conclusión*, la explicación acerca del sujeto del poder organizado, haciendo mención de las doctrinas medievales acerca de la traslación del poder —aunque con un acento ya inconfundiblemente renacentista y moderno— habla del pacto de sujeción e incorporación y declara que el poder concreto de los gobernantes es creado por el consentimiento común de los miembros del cuerpo social. Este consentimiento, de donde emana el poder civil, tiene además el carácter de sumisión o sujeción voluntaria a la autoridad.

h. Obligatoriedad de las leyes civiles

Antes de terminar su estudio sobre la potestad civil Vitoria dedica diez párrafos al importante problema de cómo obligan en conciencia las leyes y constituciones de los príncipes y aun los preceptos de los padres y maridos. Hace a un lado las doctrinas laxas que niegan valor en concien-

cia y eficacia normativa a la autoridad humana y sus leyes, y declara que en su fuerza obligatoria o valor normativo en conciencia no se distingue la ley humana de la ley divina. Admite el concepto de las leyes meramente penales y su existencia, pero sólo cuando consta de la voluntad del legislador de no obligar más que a la pena.

i. Vitoria en la actualidad

Nunca como ahora tenemos necesidad de principios claros y soluciones acertadas en materia social y política. Vitoria nos muestra el camino, en lo aquí expuesto.

D. La doctrina social y política de Francisco Suárez¹²

A continuación citaremos la presencia de Francisco Suárez en la España renacentista. Pocas fueron las figuras importantes de la Escuela de Teólogos Juristas del Siglo de Oro Español, de los que llegaron a destacar fue precisamente el sacerdote jesuita Francisco Suárez. Con él llega a su culminación la relevante serie de pensadores —teólogos y juristas a la vez— que comenzó, a principios del siglo XVI, con Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca.

Nacido en Granada en enero de 1548. Francisco Suárez desde muy joven se inclinó a la vida religiosa y al sacerdocio. Después de pasar tres años en Salamanca dedicado al estudio del derecho canónico, se sintió atraído por la recién fundada orden de la compañía de Jesús e ingresó en ella como novicio. Mostró en un principio una capacidad muy limitada para el estudio, pero en forma inesperada mejoró notablemente su aptitud intelectual y pudo hacer brillantes estudios filosóficos y teológicos. A los 23 años fue nombrado profesor de filosofía en Segovia y después ocupó notables cátedras en Alcalá, Salamanca y Valladolid. Más tarde, fue llamado por sus superiores para enseñar en el Colegio Romano, de 1580 a 1585. En 1594, el rey Felipe II le otorgó la cátedra más importante en la Universidad de Coimbra y allí permaneció, con cortas interrupciones, hasta su muerte ocurrida el 25 de septiembre de 1617.

Suárez fue uno de los hombres más eruditos de su época, un incomparable maestro universitario, un fecundo escritor y polemista y una glo-

¹² Este escrito de don Héctor González Uribe parece ser inédito.

ria de la compañía de Jesús. Insertado en la corriente de los grandes teólogos-juristas de la renovación escolástica española, llevó a su mayor perfeccionamiento, en el Siglo de Oro Español, los estudios de filosofía social, jurídica y política, además de otras materias estrictamente filosóficas y teológicas. Escribió muchas obras, de entre las cuales sobresalen: *Las disputaciones metafísicas*, *El tratado de las leyes y de Dios legislador*, *La defensa de la fe*, *Contra los errores de la secta herética anglicana* y *La obra de los seis días*; aquí sólo vamos a referirnos a su doctrina social y política, que está contenida en sus obras antes mencionadas.

a. Problemática social y política de Suárez

La época en que le tocó vivir a Suárez fue de grandes cambios en lo social y lo político. El mundo medieval, que había vivido tantos siglos en la unidad del imperio cristiano, dio un giro radical y se abrió a nuevas realidades, consecuencia del Renacimiento, con su nueva concepción del mundo y de la vida, de los descubrimientos y de la reforma protestante. De la unidad se pasó a la diversidad y de la sumisión a la autoridad de la Iglesia católica a la rebeldía y al autonomismo. Las sociedades europeas sufrieron grandes cambios en su estructura económica y en la organización de las clases sociales y se abrió paso el mercantilismo precapitalista. En lo político, terminada la supremacía imperial de la Edad Media, se inició la aventura de las monarquías nacionales con tendencias absolutistas; Inglaterra, Francia y España fueron los modelos.

Por otro lado, el protestantismo había abierto una ancha grieta en la unidad espiritual del viejo continente. Ya no se podía hablar de una sola cristiandad, sino de varias. Los países del sur de Europa habían permanecido fieles a la Iglesia católica, pero los del norte se habían dividido en diversas denominaciones: luteranos, calvinistas, presbiterianos, anglicanos y otras más. La autoridad del papa y del magisterio eclesiástico habían sido sustituidas por la de la conciencia individual, según el principio del libre examen de la Sagrada Escritura, o la de los príncipes protestantes. Había reyes, como Jacobo I de Inglaterra, que incluso se la daban de teólogos e imponían a sus pueblos mandatos políticos y religiosos que exigían fueran obedecidos por sus súbditos aun en conciencia.

En este mundo agitado y cambiante, en el que el secularismo triunfaba y la fe católica estaba sujeta a fuertes embates, vivió el gran teólogo y filósofo granadino Francisco Suárez. Su pensamiento estaba firmemente anclado en

las doctrinas de Santo Tomás de Aquino. El era un escolástico por su formación mental y por los impulsos de su corazón, pero sus planteamientos y soluciones eran ya modernos. Tuvo que enfrentarse a una serie de problemas que rebasaban el horizonte reducido y las angostas perspectivas de la Edad Media. Y en muchos aspectos llevó a su culminación lógica las enseñanzas de los eminentes teólogos-juristas de la Escuela de Salamanca.

En materia filosófico-jurídica, Suárez hizo un estudio amplísimo y casi exhaustivo acerca de las leyes y de Dios legislador. Y en materia social y política su atención se centró en los problemas relativos al poder político: su origen, su organización, su transmisión y su legitimidad. Y en todos estos temas nos dejó grandes enseñanzas, llenas de vigor y profundidad, que sorprenden por su claridad, su rigurosa sistematización, su amplitud de miras y sus enfoques novedosos. Suárez abre las perspectivas de una filosofía política que reúne lo mejor de lo antiguo y lo nuevo.

b. Sociedad y autoridad en la doctrina suareciana

En su *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, Suárez sigue, las líneas fundamentales de las enseñanzas de Aristóteles y Santo Tomás, acerca de la sociedad y la autoridad. La sociedad se origina en la naturaleza misma del hombre que no puede vivir ni perfeccionarse, sino lo hace en la compañía de sus semejantes. De aquí se deriva una serie de relaciones de las cuales unas son imperfectas cuando se dirigen a un fin concreto y limitado (matrimonio, familia, sociedades de servicio) y otras son totales o perfectas cuando en ella se realiza de una manera completa las exigencias de la sociabilidad. La única de este género es el Estado o comunidad política, porque sólo en ella encuentra el hombre lo que necesita para alcanzar de un modo pleno sus fines existenciales.

Y así dice Suárez: “El hombre es animal social y apetece natural y rectamente vivir en sociedad”¹³ Y luego:

Hay doble comunidad de hombres: imperfecta o familiar y perfecta o política. Entre las cuales la primera es sobre todo natural y como fundamental, porque se incoa por la sociedad del varón y la hembra, sin la cual no podría propagarse el género humano, ni conservarse..., y de esta unión se sigue próximamente la sociedad de los hijos con los padres.¹⁴

13 Suárez, Francisco, *Tratado de las leyes y Dios legislador*, III, 1, 3.

14 *Idem*.

Más esta comunidad —concluye— no es suficiente para sí y, por tanto, en virtud de la naturaleza misma, es necesaria en el género humano la comunidad política, que constituya por lo menos la ciudad, y se componga de muchas familias; porque ninguna familia puede tener en sí todos los ministerios y artes necesarios para la vida humana y mucho menos puede bastar para conseguir el necesario conocimiento de las cosas.¹⁵

La autoridad, por su parte, es connatural a la sociedad política. Y no como un mero fruto o consecuencia de la corrupción de la naturaleza que trajo el pecado original, sino como algo que brota de la esencia misma de la sociedad que requiere siempre de alguien que haga cabeza y unifique los impulsos y actividades de los miembros de la misma.

Cabe, pues, distinguir entre la autoridad como principio directivo de la sociedad y como principio coercitivo que exige, aun por medio de la coacción, el cumplimiento de las leyes. Esta distinción es muy importante y abre paso a posteriores consecuencias de incalculable trascendencia.

Ningún cuerpo —dice el teólogo granadino— puede conservarse si no hay algún principio al que corresponda procurar e intentar el bien común de él, como consta en el cuerpo natural; en el político enseña lo mismo la experiencia. Y la razón es clara, porque todo miembro privado atiende a su comodidad privada, la cual es muchas veces contraria al bien común y frecuentemente hay muchas cosas que son necesarias para el bien común, que no lo son para los particulares; y aunque lo sean a veces, no las procuran como comunes sino como propias; luego en la comunidad perfecta es necesaria la potestad pública, a la que pertenece por oficio intentar el bien común y procurarlo.¹⁶

Y luego añade, insinuando ya que el poder radica en la misma comunidad, lo siguiente:

De todo esto, se concluye evidentemente la honestidad y necesidad del magisterio civil, porque con este nombre no se significa otra cosa sino un hombre o conjunto de hombres en los que está la predicha potestad de regir la comunidad perfecta: pues consta que tal potestad debe estar en los hombres porque los hombres no son gobernados naturalmente en lo político por los ángeles, ni inmediatamente por Dios mismo, el cual de ordinario obra por las causas segundas proporcionadas.¹⁷

15 *Idem.*

16 *Idem.*

17 *Ibidem*, III, 1, 4 y 5.

De lo cual concluye: “La jurisdicción siempre tiene o ha de tener una coacción..., porque la fuerza directiva sin la coercitiva es inválida”.¹⁸

c. La soberanía y el titular primario del poder público

El tema de la soberanía no había sido tratado en los primeros tiempos de la Edad Media, porque se admitía la supremacía de la potestad papal sobre todos los príncipes cristianos. Pero poco a poco, y en virtud de controversias, tanto doctrinales como políticas, se fue abriendo paso la cuestión de ¿quién tenía la plenitud de la potestad en materia política? si el Papa o el emperador o los reyes. En otras palabras, ¿quién era el soberano? En la época de Suárez dicha cuestión había llegado a ser candente. Los reyes modernos habían llegado a vencer, en el campo doctrinal y en el terreno de los hechos, tanto al papa como al emperador y a los señores feudales y se les perfilaban como monarcas absolutos, responsables tan solo ante Dios, de quien sostenían haber recibido una delegación directa de su poder.

Frente a estas pretensiones, de las cuales, en la primera mitad del siglo XVII se hizo merecedor el rey inglés, de origen escocés, Jacobo I Estuardo, expuso Suárez, con toda claridad, su doctrina acerca del titular primario del poder público.

Por la naturaleza —dice— todos los hombres nacen libres y por tanto, ninguno tiene jurisdicción política en otro, así como ni dominio; ni hay razón alguna para que se atribuya esto por naturaleza a éstos respecto de aquellos... Luego la potestad de regir o dominar políticamente a los hombres, a ningún hombre en particular ha sido dada inmediatamente por Dios¹⁹

Pero eso no quiere decir, que tal potestad recaiga en la muchedumbre, confusa y desarticulada, sino que aparece “hasta que los hombres se reúnen en una comunidad perfecta y se unen políticamente”.²⁰ Y para ello se requiere el libre consentimiento de sus miembros, que se expresa primeramente en un contrato social, que crea la personalidad jurídica de la comunidad, y después en otro contrato propiamente político o de señorío, gracias al cual se designa el régimen de gobierno y sus titulares.

18 *Ibidem*, III, 1, 6.

19 *Ibidem*, III, 3, 6.

20 *Idem*.

Estos dos contratos —que nada tienen que ver con los de los contractualistas originarios de tipo Hobbes, Locke y Rousseau— presuponen la sociabilidad como un carácter esencial del hombre. Sólo se refieren a la aparición y legitimación de los Estados en concreto.

Pero, si esto es así, ¿cuál es el origen primario y fundamental del poder público? Suárez, como un buen teólogo y filósofo, contesta: es Dios. Sin embargo, Dios no lo transmite de una manera inmediata y directa a ninguna persona en concreto, sino que lo deposita en la comunidad, y ésta a su vez, da su consentimiento para que dicha potestad sea ejercitada por un titular inmediato. “Aunque esta potestad —dice el gran maestro de Coimbra— sea absolutamente de derecho natural, la determinación de ella a cierto modo de potestad y de régimen, proviene del arbitrio humano.”²¹

d. La comunidad como cuerpo político y como cuerpo místico

Suárez considera explicar un poco más, lo que es la comunidad como un verdadero organismo moral, en el cual reside la titularidad próxima del poder político.

La muchedumbre de hombres —dice con rigurosa lógica— se considera de dos modos: primero, solamente en cuanto es un agregado sin orden alguno o sin unión física o moral, del cual modo no hacen un todo ni físico ni moral, y, por tanto, no son propiamente un cuerpo político, y por lo mismo no necesitan de una cabeza o príncipe; por lo cual en ellos, considerados de este modo, no se entiende todavía esta propiedad propia y formalmente, sino a lo sumo cuasi radicalmente.

Esto quiere decir potencialmente, ya que en ellos, a través del común consentimiento, nacerá la comunidad como persona moral. Y luego añade:

De otro modo se ha de considerar la muchedumbre de los hombres en cuanto por especial voluntad o común consentimiento se reúnen en un solo cuerpo político por un vínculo de sociedad y para ayudarse mutuamente en orden a un fin político, del cual modo forman un solo cuerpo místico, el cual puede de suyo llamarse uno.²²

La simple muchedumbre, no es la titular de la potestad pública, sino la comunidad organizada o cuerpo político.

21 *Ibidem*, III, 4, 1.

22 *Ibidem*, III, 2, 4.

e. Suárez defensor de la democracia

De esta manera, si el poder público reside originariamente en la comunidad, es natural que sólo de ella y a través de su consentimiento obtengan su título legítimo para ejercer ese mismo poder, las personas que se designen para ello. Así el poder, que viene de Dios, como causa primera, se deposita en la comunidad, como cuerpo político y de ella redonda, en cuanto a su ejercicio, a los gobernantes. “Para que comience a estar justamente en alguna persona como en supremo príncipe —dice Suárez, refiriéndose a la potestad— es necesario que se le dé por consentimiento de la comunidad.”²³

Para el teólogo granadino no importan las formas de gobierno entre las varias posibilidades lícitas —monarquía, aristocracia, democracia y las formas mixtas— la ley natural, no señala ninguna como obligatoria. El elegir el gobierno conveniente “debe necesariamente hacerse al arbitrio humano”. Históricamente parece, que la monarquía es la mejor, pero “supuesta la fragilidad, ignorancia y malicia de los hombres, conviene regularmente mezclar algo del gobierno común que se hace por muchos, y que es también mayor o menor según las varias costumbres y principios de los hombres”.²⁴ Trasladada la potestad al rey, éste ejerce su autoridad de un modo pleno y no como mero mandatario. Pero si se vuelve tirano, el reino puede hacer guerra justa contra él.

f. Influencia de Suárez en el pensamiento actual

Es incalculable la influencia de Suárez en el pensamiento actual, es defensor de un iusnaturalismo matizado, flexible, y de una auténtica democracia de inspiración cristiana.

6. *Los siglos XVII y XVIII: naturalismo social, contractualismo, método empírico y método sociológico*

A. *Tomás Hobbes (1588-1679)*²⁵

Intenta justificar la soberanía absoluta del monarca sin recurrir para nada a factores externos del Estado, como, por ejemplo, la intervención

²³ *Ibidem*, III, 4, 2.

²⁴ *Ibidem*, III, 4, 1.

²⁵ González Uribe, Héctor, *op. cit.*, nota 8, pp. 637 y 638.

divina en la designación del gobernante. Se funda tan solo en las necesidades internas de la comunidad política. A esto se le llama la fundamentación inminente del Estado.

En sus obras Hobbes expone sus teorías filosóficas acerca del hombre y de la sociedad civil como en *Elements of Law* (1640) y en *El Leviathan* (1651).

a. Hombre y sociedad

El hombre trata de satisfacer sus intereses egoístas sin más limitación que la de su fuerza. Esto origina en el estado de naturaleza, una guerra de todos contra todos —*bellum omnium contra omnes*— en la que el hombre no ve sino enemigos que hay que exterminar. El hombre es lobo del hombre: *homo homini lupus*.

b. El contrato

Esta situación, de egoísmo absoluto y de violencia, impide la satisfacción del mismo egoísmo. Hay que buscar una forma de convivencia social en la que, con el mínimo sacrificio se obtenga la máxima libertad para el desarrollo de las tendencias individuales. Los hombres entonces constituyen la sociedad civil por medio de un contrato. Nacida la sociedad, se originan, en primer lugar, el derecho y la obligación, y después la ley civil que establece la diferencia entre el bien y el mal.

La doctrina política de Hobbes, se apoya plenamente en el materialismo. Sostiene que la sustancia y el cuerpo son una misma cosa y solamente existen los cuerpos con sus movimientos. El hombre es un mero cuerpo y como tal, sólo tiende a su propia conservación, puesto que ésa es la tendencia de todo cuerpo. Por lo tanto, el hombre es por naturaleza, esencialmente egoísta y lo único que busca es su propia utilidad. Este es el criterio que le sirve para apreciar el bien y el mal.

c. El gobernante y el fin del Estado

Como no todos pueden gobernar al mismo tiempo, el pueblo cede sus derechos a un gobernante, que puede ser un individuo o una corporación cualquiera. Una vez cedidos sus derechos, el pueblo no tiene ya derecho alguno a la potestad civil, sino que ésta es absoluta e ilimitada en el gobernante.

La soberanía absoluta del Estado se funda en la función que éste desempeña en el seno de la totalidad social: el establecimiento de la paz y defensa comunes a todos los hombres. De ella se derivan casi todos los preceptos del derecho natural y también los preceptos que explican y fundamentan la comunidad política. Esta existe no para sí, sino para el bienestar de los ciudadanos, para la mejor satisfacción de su egoísmo. *Civitas enim non sui sed civium causa instituta est.*

d. Importancia de Hobbes

Se le reconoce como el fundador de la moderna ciencia política considerada como una disciplina autónoma y completamente secularizada. Las citas de la Sagrada Escritura sólo cumplen en su obra una finalidad meramente decorativa. Lo importante es su fundamentación immanente del Estado. Su método científico; su concepción pesimista del hombre; su construcción mecánica y artificiosa de la sociedad civil y su doctrina racionalista e individualista del derecho natural, ejercieron una gran influencia y determinaron una corriente cada vez más alejada de las orientaciones tradicionales de la escuela aristotélica.

B. John Locke (1632-1704)²⁶

Situado en la corriente iusnaturalista del racionalismo, y en la posición contractualista, bajo un signo distinto al de Hobbes; con él surgió la democracia constitucional.

John Locke es el teórico de la Revolución Inglesa de 1688, que acabó con el absolutismo político de los Estuardo y dio origen a la democracia parlamentaria.

Su obra política fundamental es *Los tratados sobre el gobierno*, publicada en 1690. En la primera parte hace una refutación de la doctrina absolutista expuesta por Filmer en *El patriarca*. En la segunda, hace una construcción sistemática de doctrina política, que es considerada como la primera defensa del sistema democrático liberal, y trata de refutar a Hobbes, como teórico del absolutismo.

26 *Ibidem*, pp. 639 y 640.

Doctrina política de Locke

Como los demás pensadores contractualistas Locke habla de un primitivo “estado de naturaleza”.²⁷

En este Estado, los hombres se encuentran en perfecta libertad para ordenar sus acciones, posesiones y personas, dentro de los límites de la ley natural. Esta ley es la razón, que establece la igualdad y castiga a quienes no la respeten.

Pero esta situación hacía que cada hombre fuese el juez de su propia causa y esto daba lugar a injusticias. Por ello fue necesario crear, por el acuerdo de todos, una sociedad política en la que debía residir el poder jurisdiccional. Su ejercicio quedaba encomendado a un grupo de personas. El poder sólo se ejercita —a diferencia de Hobbes— en la medida necesaria para preservar los derechos fundamentales de todos los hombres a la vida, libertad y propiedad.

El poder sigue siendo un atributo de la comunidad, no un privilegio exclusivo y absoluto de los gobernantes. Por ello, al conservar la comunidad política ese poder de manera originaria, puede destituir a los gobernantes cuando abusen de su mandato. Existe la posibilidad del derecho de resistencia a la potestad tiránica.

La influencia de Locke, fue muy grande en el sistema de gobierno de Inglaterra, la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y la filosofía política que inspiró a la Revolución Francesa.

C. Montesquieu (1689-1755)²⁸

Carlos de Secondant, barón de la Brède y de Montesquieu fue un distinguido literato, aficionado a los estudios históricos y políticos.

Junto con Rousseau es el más importante de todos los filósofos políticos franceses del siglo XVIII. Escribió en 1721 un ensayo titulado *Cartas persas*, en el que se dedicó a sintetizar las instrucciones políticas, sociales y religiosas de Francia. En 1748, después de varios viajes y de una estancia de dos años en Inglaterra, escribió su obra fundamental *El espíritu de las leyes*.

27 Locke, John, *Los tratados sobre el gobierno*, cap. II, 2o. Tratado.

28 González Uribe, Héctor, *op. cit.*, nota 8, 641 y 642.

a. Doctrina política de Montesquieu

Montesquieu es quizá el que tenía la concepción más clara de las complejidades de una filosofía política, la cual quería que fuese aplicable a la mayor diversidad posible de las circunstancias. Sin embargo, casi todo lo que escribió está elaborado con la mira puesta en Francia.

Sin hacer a un lado las consideraciones racionalistas —por ejemplo, la ley natural inmutable de justicia— abandonó en la práctica el pacto social y esbozó un relativismo sociológico, incompatible con leyes morales evidentes. Elaboró un plan para el estudio del gobierno en relación con el ambiente, tanto físico como social, que exigía la comparación de instituciones en gran escala. Pero le faltaban la exactitud de conocimiento y la imparcialidad para ese plan. Su análisis de los principios constitucionales de libertad fue demasiado apresurado y superficial.

b. La separación de poderes

La estancia de Montesquieu en Inglaterra dio fundamento a su arraigada repugnancia hacia el despotismo y sugirió un procedimiento que permitiera remediar los malos efectos del absolutismo en Francia.

Probablemente no es cierto que Montesquieu creyera posible imitar en Francia el gobierno inglés, pero ciertamente el famoso libro XI de *El espíritu de las leyes*, en el que atribuía la libertad de que gozaba Inglaterra a la separación de los poderes Legislativo, Ejecutivo y Judicial y a la existencia de frenos y contrapesos entre esos poderes, estableció esas doctrinas como dogmas del constitucionalismo liberal. La amplitud de la influencia ejercida por Montesquieu en este aspecto es indiscutible y puede verse en las declaraciones de los derechos de las constituciones norteamericanas y francesas.²⁹

Esta idea era, desde luego, una de las más antiguas de la teoría política. Pero en la medida en que Montesquieu modificó la antigua doctrina, lo que hizo fue convertir la separación de poderes en un sistema de frenos y contrapesos jurídicos, entre las diversas partes de una Constitución. Sin embargo, no fue muy preciso.

29 Sabine, George H., *op. cit.*, nota 9.

D. *Juan Jacobo Rousseau (1712-1778)*³⁰

Juan Jacobo Rousseau se caracterizó por su doctrina revolucionaria del derecho y compartió con Hobbes, Locke y Spinoza, la concepción naturalista, pues en su repuesta a la pregunta del concurso abierto en el año de 1749, por la Academia de Dijon, respecto a si las artes y las ciencias habían contribuido al mejoramiento de las costumbres, respuesta que consta en su *Discours sur les sciences et les arts*, escrito de 1750, reconoció la existencia de un estado de naturaleza presocial. Pero a diferencia de aquellos pensadores, Rousseau no creyó que los hombres hubieran vivido en un estado permanente de guerra: *su bon sauvage* vivía en los bosques, vagando de un lugar a otro, sin poseer idioma ni vivienda y sin estar sujeto al trabajo; el hombre se bastaba a si mismo, sin ninguna relación social, pero sin luchar tampoco con sus semejantes; sólo transitoriamente, en el periodo de la procreación, se reunían el hombre y la mujer.

En ese estado de naturaleza existía una igualdad absoluta, que nadie intentaba alterar, según acabamos de indicar, cada hombre se bastaba a si mismo. Esta situación de paz se vio perturbada por la introducción del cultivo de la tierra, pues con este acto nació también la propiedad privada: el primero que cercó un pedazo de tierra y declaró que “aquéllo era suyo” encontró personas que aceptaron su dicho sin oposición alguna, y debe ser considerado como fundador de la sociedad civil y creador de las desigualdades entre los hombres.

La desigualdad humana se agravó con el trabajo minero y con el progreso de las ciencias y las artes, pues ahí comenzaron las distinciones entre el rico y el pobre, el culto y el analfabeta, el amo y el esclavo. La organización del Estado sancionó la existencia de las desigualdades, de tal manera que dentro de él quedaron definitivamente suprimidas la igualdad y la libertad naturales. El derecho positivo de los Estados se encuentra en flagrante contradicción con el derecho natural, pues éste, igual que en Hobbes y en Locke, es concebido como una libertad naturalista absoluta. Rousseau se distingue, no obstante, de los representantes del “iluminismo” por su crítica a la cultura de su época. Su doctrina del Estado y del derecho desarrollada en su libro *Du contrat social ou principe du droit politique*, escrito en 1762, no podría entenderse sin tomar en cuenta dicha crítica.

Rousseau coincide con sus predecesores naturalistas, en la idea de que el Estado no tiene su fundamento en los principios éticos del derecho

30 González Uribe, Héctor, *Curso sobre Kant y el idealismo alemán*, documento inédito.

natural, sino que es una creación libre de la voluntad uniforme de los hombres³¹ sin embargo se aparta del pensamiento de Hobbes y de Locke, debido a que conformaron sus ideas a una de las formas del Estado de su tiempo, la monarquía, ya absoluta, ya constitucional. Por lo que Rousseau, en un arranque revolucionario, declaró contrarias al derecho natural todas las formas del Estado. De aquí que su doctrina sea la primera concepción revolucionaria del derecho natural después de los sofistas.

La concepción revolucionaria de Rousseau se revela desde el primer capítulo de su obra fundamental, el *Contrato social* que principia con las siguientes palabras: “el hombre ha nacido libre y en todas partes se halla encadenado”. Pero Rousseau, no obstante, su concepción naturalista, no pregonó el retorno a la naturaleza, sino que se preguntó por los supuestos que deben concurrir para que pueda considerarse legítimo a un Estado, creyendo siempre, que el estado de naturaleza en el que regían la libertad y la igualdad era la condición ideal de la humanidad; por lo tanto, en el contrato social se propuso buscar una forma de asociación política que permitiera asegurar aquella condición ideal: “Es preciso encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y bienes de cada asociado, y por la que cada cual, uniéndose a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como anteriormente”. Esta es —recalca Rousseau— “la cuestión fundamental a la que da solución el *Contrato social*”.³²

¿Cuál es la solución propuesta por el contrato social para asegurar la igualdad y la libertad naturales? A esta pregunta responde Rousseau diciendo: “Cada miembro del cuerpo social en formación, debe resignar sus derechos naturales en la voluntad general para recibirlos inmediatamente después como derechos civiles”.

El autor del *Contrato social* creyó que este sometimiento a la voluntad general no restringía la libertad de los hombres, pues —explicó— nadie entrega sus derechos naturales a una persona, sino a un “colectivo”, en el que cada quien encuentra su propia voluntad. Esta voluntad colectiva no es idéntica a la suma de las voluntades de los particulares; de ahí que Rousseau contrapusiera *la volonté générale a la volonté de tous*: la primera se propone el interés general y la segunda se preocupa tan solo por los intereses particulares. Mediante este contrato social, cuya celebra-

31 Rousseau, Juan Jacobo, *Contrato social*, I, cap. 1.

32 *Ibidem*, I, cap. 6.

ción requiere la unanimidad de todos los hombres, nace un cuerpo político que recibe los nombres de “Estado” en su aspecto positivo, “soberano” en su condición activa y “poder” en sus relaciones con otros Estados.

Solamente el pueblo soberano reunido puede ejercer la función legislativa, pues la soberanía no puede transmitirse a nadie, ni siquiera a una asamblea representativa: sería absurdo aceptar que el soberano pudiera imponerse cadenas declarando que querrá lo que otro determine en el futuro. Por las mismas razones, el pueblo soberano no puede obligarse al cumplimiento de una ley constitucional.

La soberanía es además indivisible, principio que indujo a Rousseau a rechazar la doctrina de la división de los poderes de Locke y de Montesquieu y a reducir el gobierno, a un simple órgano de ejecución del Poder Legislativo. Para la adopción de las decisiones de la asamblea legislativa, con exclusión de la referente al contrato social, requiere —según ya indicamos— unanimidad, es suficiente la mayoría simple de los votantes. Esta solución, sin embargo, da nacimiento a un grave problema, pues si el único Estado legítimo es aquel en el que cada persona no obedece sino a ella misma, ¿cómo puede compaginarse este principio con la regla de la mayoría simple? Rousseau sostiene que la pregunta está mal formulada: cada ciudadano aprueba no solamente las leyes por las que vota a favor, sino también a las que se opone, pues la voluntad de los ciudadanos del Estado no puede ser otra que la *volonté générale*; esta conclusión se desprende del hecho de que la voluntad general, es la fuente de la libertad de los hombres. De ahí que, cuando se presenta un proyecto legislativo a la asamblea del pueblo, la votación no se refiere a su aceptación o rechazo, sino si el proyecto coincide o no con la *volonté générale*. Por tanto, si al responder la propuesta se aparta una minoría de la opinión de la mayoría, tal disidencia prueba únicamente que, la minoría equivocó el sentido de la *volonté générale*, pretendiendo se adoptara como “voluntad general” una opinión que no coincidía con ella.

La llave para la solución de este problema se halla en el capítulo primero del libro sexto del *Contrato social*; de él se deduce que la *volonté générale* es una especie de unidad mística de los ciudadanos. Rousseau creyó que el simple contrato social no era suficiente para fundar la unidad mística del pueblo, y exigió el apoyo de las costumbres y de la opinión pública y sobre todo, de una religión civil, aceptada por la asamblea social del pueblo: ella serviría para asegurar la inviolabilidad del contrato social y de las leyes; aquellos ciudadanos —escribió Rousseau— que no

la acepten deberán ser excluidos de la comunidad, pero quienes se conduzcan en contra de ella después de haberla aceptado deberán ser castigados con la muerte. La nueva sociedad no tolerará ninguna religión distinta de la estatal, menos aún la religión católica, a la que Rousseau —igual que Maquiavelo— reprochó su independencia frente al Estado y su pretensión universal.

Las anteriores ideas muestran que Rousseau pretendía destruir nuevamente la distinción elaborada por el cristianismo entre Estado e Iglesia, y regresar a la ciudad-Estado de la antigüedad pagana que subordinaba a sus fines los sentimientos y las fuerzas de sus ciudadanos. En este aspecto, Rousseau fue más lejos que Hobbes: el sometimiento de los hombres a la *volonté générale* debía ser tan completo, que aun las asociaciones particulares deberían quedar prohibidas. Tal es la explicación de su afirmación relativa a que el poder del soberano es absoluto y de que su único límite consiste en la ley que debe ser general, sin que pueda referirse a ningún ciudadano en particular. De esta manera, desaparecieron de su doctrina del Estado todos los derechos y libertades individuales que se habían desarrollado en los siglos anteriores.

Por último, su doctrina de la soberanía del pueblo difiere mucho de las ideas expuestas por Vázquez de Menchaca y por Althusius: para estos dos escritores, el pueblo es ciertamente soberano, pero dentro del marco de un derecho natural ético, que es, a la vez, obligatorio y protector de todos los hombres, en tanto la tesis de Rousseau desemboca en una dictadura mayoritaria ilimitada en la que la *volonté générale* no halla límite jurídico alguno. Por este camino, la libertad absoluta de Rousseau conduce al Estado totalitario.

7. *El pensamiento ético-idealista en el siglo XIX*

*Jorge Guillermo Federico Hegel (1770-1831)*³³

Fuera de Kant, a Jorge Guillermo Federico Hegel lo caracterizó su idealismo absoluto, es por eso que superó en prestigio e influencia a todos los filósofos trascendentales. Fue hijo de un funcionario público, nació en Stuttgart y fue educado en un riguroso protestantismo. Después de estudiar las letras clásicas, ingresó en el seminario (Stift) de Turbinga, donde terminó sus estudios filosóficos y teológicos, en el año 1788 y contrajo amistad con

33 González Uribe, Héctor, *op. cit.*, nota 30.

Hölderlin y Schelling, su trabajo con ellos fue muy provechoso así como el estudio que hizo de las obras de Kant, de Jacobi y Schiller, de la Revolución Francesa y de su contacto con las literaturas griega y latina.

Concluida su formación, desempeñó el cargo de profesor y también se entregó al estudio de la filosofía, teología y política, inclinándose por la filosofía de la religión y la filosofía del derecho político. Kant, Fichte y Schelling tuvieron gran influencia en él. Cada vez más se fue apartando del cristianismo, para finalmente adoptar un panteísmo místico.

En 1805 fue nombrado profesor extraordinario en la Universidad de Jena, abandonó este cargo por las circunstancias de la guerra y la invasión francesa. Luego (1808-1816) fue director de la Escuela Egidiano de Nürnberg. Desde el año de 1816 enseñó en la Universidad de Heidelberg y a partir de 1818, en Berlín. Aquí llegó a la cumbre del prestigio y de la fama, no sólo por sus cursos y obras, sino también por su valimiento con el ministro Altenstein. En pleno vigor y actividad, murió en 1831 víctima de la epidemia del cólera.

Hegel une maravillosamente las ideas del racionalismo romántico con una extraordinaria capacidad especulativa. De ahí que —su filosofía—, intensamente personal e individual, adopte una forma meramente objetiva. Su principal mérito consiste en que toma como fundamento de su sistema, todo el campo de la realidad histórica, especialmente la historia, el arte, la religión y la filosofía. Los filósofos anteriores —salvo quizá— Schelling, no consideraban al mundo desde el punto de vista histórico. Las construcciones apriorísticas de su sistema se han desvanecido en nuestra época, pero sus profundas intuiciones filosófico-históricas no han perdido todavía su fecundidad.

a. El sistema

Hegel se enfrenta también con el mismo problema de Fichte y Schelling. Quiere completar la doctrina de Kant y deducir la totalidad de las cosas de un principio supremo. Acepta también el principio racionalista, de que el orden y la marcha de las cosas no son sino el mismo orden y marcha de las ideas. Pero Fichte descuidó la naturaleza y llegó a un idealismo subjetivo; Schelling la tuvo en cuenta, ciertamente y enseñó un idealismo objetivo, pero, por lo menos en los periodos de la filosofía de la identidad y en el platónico, no atendió a la historia; además, quiso deducir lo real y lo ideal de un ente absoluto, indiferente, lo cual es imposible;

la realidad total debía deducirse de la idea absoluta, que es continua evolución, como fin absoluto.

Hegel establece así un idealismo absoluto, lógico o panlogismo. Expone su doctrina en la *Fenomenología* (1807) y principalmente en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817). Esta obra deduce, con gran habilidad dialéctica, al modo de rigurosa inferencia escolástica, toda la diversidad de las cosas y de las ciencias.

b. Sobre Hegel cabe mencionar

Como ya Schelling en su última época, comunicó un nuevo impulso a la filosofía de la historia, la cual desde entonces fue cultivada con diligencia y gran fruto; pero al mismo tiempo, introdujo en las investigaciones filosófico-históricas el relativismo, que si bien considera a cada etapa de la historia como un grado necesario de la evolución, no admite en ninguna parte una verdad propiamente como tal, pues cada fase o etapa tiene su verdad relativa.

Por lo que toca a la filosofía de la religión y en especial de la religión cristiana, Hegel desarrolló y completó, lo que desde fines de la Edad Media fueron preparando el naturalismo, el deísmo, el racionalismo, la “Filosofía de la Ilustración” y finalmente, Kant, Fichte y Schelling; se niega el carácter sobrenatural del cristianismo, la divinidad de Cristo-hombre y la institución divina de la Iglesia sometiendo toda la religión cristiana a la evolución necesaria y natural de la humanidad.

En la filosofía del derecho y de la sociedad, finalmente, Hegel enseña con claridad el absolutismo político (como Hobbes y Maquiavelo), en el cuál todo el orden moral y religioso queda subordinado. La teoría hegeliana del Estado, recibió gran protección por parte de las autoridades de Prusia y fue introducida en todas las universidades de Alemania del norte. Hegel también desarrolló importantes políticas que se extienden desde el centralismo y el absolutismo político hasta el anarquismo extremo.

c. Aplicación de la filosofía a la vida práctica

Se encuentra principalmente donde Hegel trata del espíritu objetivo y del espíritu absoluto.

Ante todo, por lo que respecta a la sociedad política o Estado, claramente se desprende del esquema anterior que el Estado es la suprema for-

ma de evolución del espíritu objetivo. Como síntesis del derecho y de la moralidad, es la suprema realización entre ambos, el fin absoluto en sí, Dios real presente en la tierra, la voluntad misma de Dios. Como fin absoluto en sí, el Estado posee el supremo derecho respecto a los súbditos, los cuales deben someterse y sacrificarse a esta suprema autoridad; el fin último y la obligación suprema de cada cual, es ser un buen miembro de la sociedad. Y la única forma de gobierno que responde a este concepto del Estado, es la monarquía constitucional, que Hegel cree realizada, de manera perfectísima, en el reino de Prusia.

En los tres estudios del espíritu absoluto, arte, religión y filosofía, se realiza la conciliación del concepto considerado en la tesis o idea y en la antítesis o naturaleza. El arte expresa de manera sensible la idea conocida por la mente como verdadera, o sea, es la unión de la naturaleza con la idea, la expresión material de la idea. Y como en una obra artística puede dominar la idea o la materia, cabe distinguir y valorar varios periodos en la historia del arte. Cuando la idea y la forma mutuamente se compenetran con perfecto equilibrio, se tiene el arte clásico, cuyo objeto propio es la escultura. Si la idea domina sobre la forma, el arte será romántico y su manifestación más adecuada se dará en la música, la pintura y la poesía (Hegel presenta a la poesía como la forma más perfecta del arte; sin embargo, Schopenhauer, desde este punto de vista, asigna el primer lugar a la música, porque en ella la idea prevalece y la forma externa, material, es casi nula).

Sobre el arte está la religión, la cual, sin ningún medio sensible, muestra exclusivamente de modo interno, la unidad entre lo finito y lo infinito, pues la religión no es más que la actitud consciente de los hombres respecto a Dios como espíritu absoluto y la ciencia de Dios acerca de sí mismo, de tal suerte que ambos actos, en Dios y en los hombres, son un único acto. Por esto la religión y la filosofía tienen el mismo objeto, pero considerado desde distinto punto de vista: muestra una relación temporal y real entre Dios y el mundo, esto mismo es presentado por la filosofía, como mera relación ideal y lógica.

Las religiones adoptan diferentes formas, según el medio de que se sirve el espíritu absoluto para hacerse consciente en el hombre; de ahí, que sean menos perfectas aquellas religiones que se refieren al ser absoluto, únicamente por medio del sentimiento y de los sentidos, y más perfectas las que, mediante la representación, distinguen entre la imagen y su significación. La más perfecta es la religión cristiana, porque en ella se da

la unidad de la naturaleza divina y humana, y por consiguiente la perfecta conciliación del ser absoluto y del ser limitado.

De la teoría sobre el Estado antes mencionada, fluye una gravísima doctrina acerca de la relación entre el Estado y la religión, y la Iglesia, siendo por una parte, el Estado de Dios presente en la tierra, o sea, el absoluto, manifestándose fuera de sí; y la religión, por otra parte, la actitud consciente respecto a Dios como absoluto. Estado y religión son inseparables, son una misma cosa considerada desde distintos puntos de vista. De ahí que una Iglesia independiente del Estado es lógica y metafísicamente imposible. Ello explica por que Hegel condenó con vehemencia a la Iglesia católica y difundió sobre ella las opiniones que prepararon la “lucha por la cultura” *Kulturkampf* posteriormente desencadenada. Por otro lado, sometió aún más a la suprema autoridad civil a la Iglesia protestante, lo cual no podía dejar de ser grato a los príncipes.

8. *El positivismo político del siglo XIX*

*Augusto Comte (1798-1857)*³⁴

Augusto Comte, nació en Montpellier en 1798. Alumno sobresaliente en matemáticas, fue admitido en la Escuela Politécnica de París, en donde completó su formación con la lectura de muchas obras filosóficas, especialmente las de Hume, Condorcet, de Maistre y de Bonald, Bichat y Gall.

Desde 1818 hasta 1824, fue discípulo y secretario de Saint-Simon, célebre reformador socialista: éste le comunicó un fuerte impulso hacia la filosofía social y varias de las ideas que serán fundamentales en su sistema. Anotemos aquí tres principales:

Saint-Simon separaba distintamente el poder espiritual, confiado a los sabios, del poder temporal, ejercido por los industriales. Pretendía reformar el catolicismo, desarrollando preferentemente el precepto de la caridad fraterna, y difundiendo así, la utopía del “altruísmo universal”. En la sociedad nueva que anhelaba organizar; su norma de justicia era: “A cada uno según su capacidad, a cada capacidad según sus obras”.

Pero su escuela quería llevar a cabo sin demora la reforma social. Comte pensaba lo contrario, por la lectura de José de Maistre, de que la

34 González Uribe, Héctor, *Filosofía contemporánea siglos XIX-XX*, t. I, Curso inédito.

primera condición para lograr la reforma social, era restablecer la unidad de la fe y del pensamiento en los espíritus, como había sucedido en la Edad Media, mediante el catolicismo. Es por eso que decide separarse de Saint-Simon para actuar por su cuenta.

Por otra parte, la lectura de la obra de Condorcet *Ensayo de cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, lo había persuadido de la imposibilidad de restaurar sin variaciones la Edad Media: el progreso de la humanidad requería que el dogma católico fuera reemplazado por la “ciencia moderna”. Por lo cual decidió Comte fundar una filosofía nueva, capaz de unir todos los espíritus y de substituir las antiguas creencias.

La realización de esta obra comprendió dos periodos: el del Curso y el de la Política. En el primer periodo (1824-1842), llamado científico, no pudiendo Comte conseguir una cátedra oficial, inaugura por su cuenta un *Curso de filosofía positiva*; después de tres lecciones, queda interrumpido a causa de una crisis de alienación mental, debida a su temperamento nervioso, trastornado por desgracias domésticas. Se reanudan las lecciones en enero de 1829 y Augusto Comte redacta y edita, desde 1830 hasta 1842, su *Curso de filosofía positiva* poniendo estrictamente en práctica su “higiene mental”, es decir absteniéndose, para ser original, de cualquier lectura referente a la materia que explica.

En el segundo periodo o “místico”, completa la obra científica del *Curso*, procurando la unificación, no sólo de los pensamientos, sino de toda la vida humana, mediante la “religión positiva”, que expone en su obra de *La filosofía positiva*. Desde el año 1845, fue confirmada su evolución hacia las preocupaciones morales y místicas, por sus relaciones con Clotilde de Vaux; vio en ella el tipo de la verdadera mujer y la veneró como una santa positivista hasta después de su muerte ocurrida en 1846. Se considera desde entonces, como el sumo sacerdote de la religión nueva.

Comte debe a su primera formación la convicción del progreso de la humanidad, que expresó en la ley de los tres estados, haciendo de ella su teoría principal; de donde deduce el carácter positivo de la filosofía y de la concepción de la sociología como ciencia unificadora de todas las demás.

a. La filosofía positivista

La expresión de “filosofía positiva” fue inventada por Augusto Comte para designar “un sistema de conocimientos universales y científicos”.

Universales porque responden a todas las cuestiones que preocupan legítimamente a los hombres acerca de su existencia actual y futura; científicos porque no se consideraban válidas, sino las respuestas fundadas en los hechos que son susceptibles de demostración o comprobación por experiencia, según los métodos de la ciencia moderna.

Comte observa que, efectivamente, hasta ahora, todas las ciencias han sido especiales, sólo la teología poseía una síntesis general, producto de su popularidad y de su utilidad provisional. La metafísica ha podido destruir esa síntesis, pero no puede reemplazarla, porque aún predomina en ella la imaginación. Sólo el espíritu positivo es capaz de construir con la razón la verdadera ciencia universal o filosofía.

Esta filosofía no sólo es independiente de la fe (esto es normal), sino que se especifica por dos caracteres, él de querer reemplazar la fe y el de no tener más fuente de verdad que la experiencia en su acepción moderna, o sea la observación de las realidades mensurables de los hechos materiales y corporales; cuyas leyes pueden expresarse en fórmulas matemáticas, como ocurre en la química y en la astronomía. El último punto es el postulado fundamental del positivismo, consecuencia inmediata de la ley de los tres estados.

Este carácter positivo tendrá suma importancia en el método y en el contenido de la filosofía.

b. Método positivo

Según Comte, la única fuente legítima de la ciencia es la experiencia sensible externa. Quedan suprimidas por lo mismo, dos ciencias especiales: la ontología, cuyo objeto es el ser en cuánto tal, objeto puramente intelectual que abarca los espíritus y los cuerpos; y la psicología, en cuanto que es una ciencia especial fundada en la experiencia interna.

No es que Comte niegue la existencia del hecho de conciencia, sino que no cree en el valor del testimonio de la conciencia como fuente de observación científica, con lo que quiere detener radicalmente la psicología ecléctica. Nota, en efecto, que se pueden clasificar los hechos de conciencia en dos grupos: los hechos cognoscitivos y los hechos afectivos. En cuanto a los primeros, es absurdo pensar que el conocimiento pueda observarse a sí mismo, pues en el positivismo todas las facultades de conocimiento, aunque éste sea intelectual, son orgánicas, ya que su objeto

es el hecho sensible y mensurable. Ahora bien, es imposible que una facultad orgánica pueda actuar y observar al mismo tiempo.

En cuanto a los hechos afectivos, pueden ser observados por la conciencia, por pertenecer a otro órgano, más la ciencia debe hacer caso omiso de tal testimonio, bien porque los afectos se dan a conocer plenamente por sus efectos, que son exteriores, y porque las pasiones enturbian cualquier observación interna.

No se suprime con esto el estudio del hombre, se reparte entre otras dos ciencias: a la filosofía pertenece el estudio de los órganos, como el cerebro y sus funciones; a la sociología, la observación externa de las costumbres sociales, para descubrir las leyes que rigen la actividad específicamente humana.

Para aplicar este método con provecho, es importante, la división del trabajo. Y para evitar los inconvenientes de una división excesiva y asegurar el progreso de la ciencia universal, habrá que crear una clase nueva de sabios; los filósofos, que no se dedicarán a un terreno particular, sino a la unificación del conjunto.

c. El contenido de la filosofía

La filosofía positiva está integrada por todas las ciencias positivas, jerarquizadas desde las matemáticas, que son su base más amplia, hasta la sociología, que es su cima y su regla. Por lo que no le toca resolver problemas nuevos, desconocidos en las ciencias, sino más bien unificar sólidamente las múltiples soluciones científicas, cuyo conjunto debe satisfacer cumplidamente a la razón humana. Aun quedaba, en este aspecto, un vacío por llenar: Comte lo hizo creando la sociología, para reducir a ciencia, no sólo el cuerpo del hombre, sino lo que es específicamente humano: la vida intelectual y moral, cuyas manifestaciones exteriores forman la sociedad.

Ahora bien, según el positivismo, la ciencia puede definirse como un conjunto de leyes que rigen la relación de un objeto preciso con los demás, la biología, por ejemplo, expone las relaciones del ser vivo con todos los seres restantes.

La ley, por su parte, es “un hecho general”, es decir un hecho del cual podemos medir o determinar la constancia, a pesar de la variedad de sus aplicaciones por ejemplo, el hecho de la gravitación universal. Esta ley viene a ser para nosotros, dice Littré, una potencia mental o principio

de lógica para clasificar los hechos, y una potencia material o medio de dirigir y utilizar las fuerzas de la naturaleza. Comte sintetizaba las definiciones que proceden en aquel lema suyo “saber para preveer a fin de poder”.

Esta noción de la ciencia, presupone como postulado fundamental el determinismo de las leyes de la naturaleza, o sea su carácter de necesidad inmutable: cuando una vez se ha observado una relación entre dos fenómenos o las condiciones que determinan la existencia de un hecho, siempre e invariablemente se repite lo mismo en las mismas circunstancias. El buen resultado de la ciencias matemáticas en todos los terrenos bastaría indudablemente, según Comte, para convencer a todos de la evidencia de este nuevo postulado.

No obstante para que el hombre modifique en cierto modo las leyes naturales y las utilice en provecho suyo, lo que se debe hacer es dominarlas sometiéndose a ellas y respetarlas utilizándolas: así, el pararrayos impide el incendio que provocarían las leyes de la electricidad, mediante la aplicación de esas mismas leyes.

El principio de clasificación de las ciencias puede formularse como sigue: “Las ciencias no son independientes, sino que se coordinan naturalmente como en escalones superpuestos, según el grado de simplicidad de su objeto y la correspondiente generalidad de sus leyes”. Es fácil de comprobar, en efecto, que cuanto más simple es el objeto de una ciencia, más universales y menos variables son las leyes; de donde se deducen los seis grados de las ciencias.

El primero, lo constituyen las matemáticas, cuyo objeto es el más simple posible, a saber, los cuerpos en cuanto tales; pues según el positivismo, el ser en general, objeto de nuestra razón y el ser corporal, el ser observable por la experiencia sensible, se identifican totalmente. Ahora bien, las leyes matemáticas son totalmente inmutables y se aplican a todos los objetos sin distinción.

El segundo lo ocupa la astronomía, cuyo objeto abarca el conjunto de los astros.

El tercero, la física, que se concreta a estudiar nuestro planeta en general.

El cuarto, lo ocupa la química, que estudia, entre los cuerpos terrestres y el reino mineral.

El quinto, la fisiología, que estudia los cuerpos organizados o vivientes.

El sexto, la sociología, o física social, que estudia los hechos específicamente humanos: su objeto es, por lo tanto, el más complejo y sus le-

yes propias, las menos universales; pero puede utilizar las demás leyes para una finalidad práctica: si se modificara, por ejemplo el clima a merced de las leyes físicas, no cabe duda que ello aprovecharía hasta la situación intelectual y moral.

Por esta naturaleza de la sociología era preciso apreciar esta última, puesto que suponía ya constituidas todas las demás ciencias, ahora que ya está creada, Comte piensa que el espíritu positivo se ha hecho universal; en consecuencia y a merced de la interdependencia que ha descubierto entre todas las ciencias, va a poder unificarlas en una amplia síntesis.

d. La ciencia unificadora

Para sintetizar el conjunto de las ciencias, lo mejor sería conocer una ley única a la que se reducirían todos los hechos de experiencia: así se conseguiría la unidad objetiva o especulativa; la ciencia unificadora sería en ese caso la matemática, cuyo objeto es de todos el más universal. Comte había esperado constituir dicha síntesis (por ejemplo la ley de la gravitación universal); más pronto la juzgó imposible por ahora y, si no para siempre, por lo menos hasta dentro de mucho tiempo, a causa de la inmensa complejidad de los hechos, especialmente de los humanos.

Comte optó pues por constituir una síntesis subjetiva, desde el punto de vista de la utilidad práctica para la humanidad. La ciencia unificadora vino entonces a ser la sociología, por ser su objeto el más complejo y el más modificable, como se ha dicho anteriormente.

Ya que el progreso de la humanidad depende, en gran parte, de las condiciones biológicas, químicas, astronómicas, etcétera, estudiadas en las otras ciencias, la sociología podrá, después de determinado el sentido y las leyes de dicho progreso, dirigir eficazmente todas las demás ciencias, indicando las investigaciones útiles a la humanidad, suprimiendo las orientaciones especulativas inútiles o ilusorias, y mejorando cada rama del saber con los progresos realizados en las otras. Así quedará realizada una verdadera unificación de todos los trabajos científicos alrededor del noble anhelo: trabajar cada uno en su esfera, por el progreso de la humanidad y resolver por este medio las crisis sociales. A esto lo llama Comte “la síntesis subjetiva”.

Es por eso que el positivismo de la sociología es muy importante. Sólo a este positivismo se le consagró tres volúmenes del curso de Comte.

e. La religión positiva

Además de este concurso de las artes, Comte añade, como conclusión a las leyes científicas, un complemento de imaginación que le parece esencial, y es la religión positiva. La religión debe evolucionar del mismo modo y en la misma dirección que las demás funciones, porque es necesaria para el logro completo de nuestras tendencias afectivas y para la unificación perfecta de nuestra vida. Su papel meramente subjetivo le hace lícito el empleo de hipótesis o construcciones imaginarias, las cuales serán legítimas cuando no contradigan ninguna ley científica.

Dios, en esta religión, es substituido por un dueño concreto, relativo y por lo mismo variable e imperfecto, aunque mayor que nosotros; el de la humanidad, o conjunto de los hombres, especialmente de los ingenios, cuya vida ha sido útil al progreso. Aunque formamos parte de ese ser, él nos domina y merece nuestras adoraciones. En poesía es lícito asociar a la humanidad, la tierra y el aire (gran ser, gran fetiche, gran medio: trinidad positivista) y presentarlos como unos seres benévolos dignos de nuestros homenajes.

Como todas las religiones, tendrá ésta sus sacerdotes: los sociólogos y sus ritos, cuyo ceremonial fue minuciosamente establecido por Augusto Comte, y cuya substancia será el culto de los sabios difuntos; pues la recompensa del buen positivista no es otra que la inmortalidad subjetiva en la memoria de la humanidad.

Todo lo cual se parece mucho, si no al ateísmo, al “panteísmo materialista”. Es cierto que los positivistas no permiten que se tache su doctrina de “panteísmo”, error propio, según ellos, de la edad metafísica; ni siquiera de ateísmo, que también encierra una afirmación relativa al campo metafísico; ellos se proclaman agnósticos, porque se concretan en afirmar que tales problemas, en especial el de Dios, caen fuera del legítimo alcance de nuestra razón científica. Más en la práctica, tanto importa esta confusión de ignorancia, como la negación de Dios: es esa mutilación grave de la vida presente y futura del hombre. Y por fin, se advierte de nuevo aquí, el término adonde conduce inevitablemente el espíritu racionalista de la moderna filosofía, que es divinizar al hombre o atribuirle el puesto de Dios.

9. *El individualismo en su matiz de liberalismo y capitalismo*³⁵

El siglo XX nos ha presentado multitud de opciones sociopolíticas que han ido perdiendo su fundamento, o no han tenido tiempo para desarrollar plenamente sus capacidades, o han sido sustituidas violentamente por otras, o han reaparecido después de algún tiempo con otros ropajes. El desfile comenzó en las primeras décadas del siglo, con la democracia liberal, de corte roussoniano y jeffersoniano. Era la democracia de tipo clásico, inspirada en la filosofía del individualismo y del liberalismo, configurada jurídicamente en un Estado de derecho liberal-burgués. Era la “bella época” de Europa y los regímenes constitucionales de los países europeos, junto con el de los Estados Unidos, eran el modelo para todos los pueblos que se sentían o querían ser progresistas y civilizados.

Al tratar de entender y justipreciar la renovación social de nuestros días, es bueno volver la mirada al pasado inmediato y buscar las raíces de los problemas que hoy se plantean en forma tan aguda y dramática en la vida de los pueblos. Esta visión de lo que sucedió en otros tiempos es muy saludable e ilustrativa, porque nos permite hallar el origen de los males actuales y descubrir sus causas.

El liberalismo, es una corriente de pensamiento y de acción que se empezó a manifestar con gran fuerza desde mediados del siglo XVIII. Sus raíces más profundas, sin embargo, estaban en el siglo XVI, desde la reforma protestante. La rebelión contra la autoridad de la Iglesia católica y el principio del libre examen de la Sagrada Escritura, trajeron una especie de desbordamiento de la libertad humana que se fue manifestando más tarde, en diversos campos de la cultura.

Las revoluciones inglesas de 1648 y 1688, realizadas como una reivindicación de las libertades del pueblo inglés contra el absolutismo de los reyes, contribuyeron también a esa expansión de la libertad. El Estado absolutista había predominado en el mundo occidental desde el siglo XVI. Pero su predominio se debilitó y llegó a perderse cuando los pueblos fueron adquiriendo mayor conciencia de sus derechos. Y aquí también no fueron tanto los cambios económicos y políticos o las guerras y movimientos internacionales los que determinaron el paso del régimen del absolutismo a un régimen democrático, sino más bien la gran influencia que ejercieron pensadores distinguidos con sus obras decisivas.

35 González Uribe, Héctor, *El individualismo, liberalismo y capitalismo*, documento inédito; *Id., Hombre y Estado*, México, Porrúa, 1988, pp. 45, 53, 121, 199 y 304.

El primero que atacó duramente al absolutismo estatal fue el inglés John Locke, quien en su *Ensayo sobre el gobierno civil* demostró como la fuente y el origen del gobierno político era la voluntad de los ciudadanos y no los pretendidos derechos monárquicos. Más tarde en Francia —bastión del absolutismo en el siglo XVII— el barón de Montesquieu, inspirándose en el pensamiento y en las realidades inglesas, expuso en su obra *El espíritu de las leyes* el esquema de un Estado en el que el poder estaba limitado por el poder mismo, desde dentro, por una sabia división de poderes y un sabio equilibrio de funciones. En Francia también, en la segunda mitad del siglo XVII, Juan Jacobo Rousseau, el inconforme, crítico agudo de la sociedad de privilegios y desigualdades de su tiempo, publicó en 1762 *El Contrato social*, que contenía principios de derecho político y trató de fundamentar el derecho a una sociedad de hombres libres e iguales. Sus ideas habrían de revolucionar el ambiente francés y manifestar incluso en las obras que prepararon de inmediato, la Revolución de 1789, como la sugerente del abate Emmanuel Siéyès, llamado *¿Qué es el tercer Estado?*, en la cual quería mostrar cómo el estamento popular, que hasta entonces no había sido nada y sin embargo, era todo en el reino de Francia, aspiraba a ser algo. Este pequeño libro de Siéyès preparó el ambiente para la transformación de los Estados generales en la asamblea constituyente, que abolió los privilegios feudales y aprobó la “Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano”.

Con la Revolución Francesa y las constituciones políticas que de ella emanaron cambió totalmente la fisonomía del Estado: de un Estado absolutista, basado en el poder omnímodo de los monarcas y en los derechos prevalentes de unos cuantos privilegiados, se pasó al Estado democrático, fundado en la soberanía popular y en la igualdad jurídica de todos los ciudadanos. Estas ideas inspiraron, durante todo el siglo XIX y comienzos del XX, las nuevas constituciones políticas de los Estados, que abrieron los cauces de una vida democrática y libre para los pueblos.

Estas concepciones del hombre y de la sociedad eran fuertemente individualistas y liberales. Frente a la opresión política del absolutismo regio y los privilegios feudales de determinadas clases de la sociedad, se quiso acentuar el valor del hombre como hombre, como simple individuo perteneciente a la raza humana. Y frente a la multiplicidad y complejidad de las leyes, reglamentos y ordenanzas, que regían el mundo de los tributos, finanzas, industria y comercio, se trató de abrir un amplio campo para la libertad de la iniciativa privada y del desarrollo personal.

Pero fueron, sobre todo, los avances de la ciencia y de la técnica y el gran desarrollo de la industria y del comercio en las Islas Británicas, los que activaron el advenimiento de la época del liberalismo en el continente europeo y más tarde en América y otras partes del mundo. Desde Inglaterra se transmitieron las nuevas ideas liberales a Norteamérica y a Francia.

Los economistas ingleses Adam Smith, David Ricardo y Tomás Roberto Malthus pugnaron por un desarrollo económico libre y sin trabas. Y en Francia un grupo de pensadores llamados “fisiócratas” entre los que se encontraban Turgot y Quesnay, luchaban por volver a la naturaleza y al cultivo de la tierra, en un afán por romper los artificios y convencionalismos de una vida excesivamente ordenada y reglamentada.

Estas ideas encontraron un vehículo apropiado para su difusión en los medios cultos en un gran diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios que se publicaba en Francia desde 1750 con el nombre de *La Enciclopedia*. Lo dirigían dos hombres muy empeñosos Diderot y D’Alembert y colaboraban con artículos hombres de ciencia y filósofos, economistas y juristas, literatos y teólogos, como Buffon, Helvetius, D’Holbach, Quesnay, Turgot y hasta los célebres Rousseau y Voltaire.

Todos ellos eran partidarios, de un modo o de otro, del pensamiento liberal, que en un mundo lleno de autoritarismo, restricciones y ordenanzas anticuadas pugnaba por la libertad así de las ideas, como de la vida política, religiosa, comercial, industrial, profesional y agrícola. El liberalismo, fruto de la ilustración racionalista europea, parecía la mejor solución para un mundo civilizado, tolerante, pacífico y progresista. Se dividió, según sus campos de acción, en liberalismo político, económico, religioso e ideológico. Se manifestó también en el campo jurídico e influyó grandemente en la reforma de las legislaciones del siglo XIX.

Pero el liberalismo, inspirado en las grandes ideas utópicas y libertarias del Siglo de las Luces, encerraba grandes sorpresas que poco a poco se fueron manifestando. Con la libertad de industria y de comercio y con el crecimiento acelerado del maquinismo industrial, se fue desarrollando el espíritu de lucro, y con él la acumulación del capital en unas cuantas manos. Los pequeños talleres artesanos no pudieron competir con las grandes fábricas y se fueron cerrando. Los trabajadores, que antes habían vivido en un régimen cuasifamiliar con los maestros de los talleres, se vieron, de pronto, desprotegidos y lanzados al mercado de trabajo como piezas aisladas que no contaban con más ayuda que la fuerza de sus brazos. Na-

ció así, el capitalismo industrial que como un gran pulpo lanzó sus tentáculos sobre todos los campos de la actividad económica.

A. Relación del individualismo con el nacimiento de la cuestión social

Con eso también se originó la gran cuestión social que habría de tener una importancia muy grande en la vida de los pueblos europeos y americanos en el siglo XIX. Los artesanos de los talleres —aprendices, oficiales y maestros, se convirtieron en proletarios y muchos campesinos emigraron a las ciudades y aportaron una mano de obra barata a los dueños de las fábricas, con lo que también engrosaron las filas del proletariado. La clase burguesa, por su parte, se fue enriqueciendo cada vez más y formó la nueva clase de capitalista, que por encima de la vieja aristocracia terrateniente, dominó y controló la economía de los países. La división de la sociedad se fue haciendo cada vez más tajante: burgueses y proletarios.

Los obreros estaban desprotegidos y su suerte había quedado en manos de los patronos. Desde el Edicto de Turgort, en Francia, habían sido suprimidas las corporaciones y la ley Le Chapelier, de 1791, había prohibido su reorganización. Con esto, la sociedad estaba pulverizada. Quedaban los individuos aislados frente a la fuerza de los patronos y las disposiciones de los gobiernos. No había organismos intermedios.

El trabajo quedó sujeto a las leyes de la oferta y la demanda. Se le consideró como una simple mercancía, a merced del juego implacable de las leyes económicas. La persona del trabajador, con su dignidad, libertad y derecho a la salud y la felicidad, quedó olvidada. No había más que fuerza de trabajo al servicio de los fines de la empresa.

Cuando el empresario necesitaba mano de obra fácil y barata, recurría al trabajo de mujeres y niños. Les daba una escasa remuneración y los sometía a jornadas largas y pesadas, muchas veces en lugares oscuros e insalubres, como los tiros de las minas. El trabajo se hizo agobiante e inhumano, y muchas veces sucumbieron los obreros ante los accidentes de trabajo y las enfermedades profesionales, sin que esto importara a los patronos, quienes fácilmente encontraban sustitutos de los trabajadores accidentados, mutilados o muertos. La extrema pobreza obligaba a los operarios a venderse a los dueños de fábricas por un exiguo jornal.

En las grandes ciudades industriales y en las inmediaciones de las fábricas, se formaron barrios obreros en los que los trabajadores vivían api-

ñados como bestias, sin las menores condiciones de comodidad, salubridad o higiene. Había una gran promiscuidad de ancianos y niños, hombres y mujeres, sanos y enfermos. Y estas circunstancias, sin un adecuado cuidado de la planeación familiar y más aún, con un deseo de tener más hijos para aumentar las fuerzas de trabajo en la familia, se acrecentaba la prole. Y así el proletariado se multiplicaba sin freno.

Todo esto trajo una situación de gran miseria, abandono y explotación de los trabajadores. Jornadas inhumanas de doce, catorce, dieciséis o dieciocho horas diarias de trabajo; salario raquíctico, apenas bastante para sobrevivir; total insalubridad y total inseguridad en los lugares donde se prestaban los servicios; posibilidad de accidentes, enfermedades y muertes sin ninguna indemnización; despidos injustificados, al arbitrio de los patronos; abuso de la debilidad de mujeres y niños. Y frente a esto, el gobierno se cruzaba de brazos. A fin de no lesionar la sacrosanta libertad de industria y de comercio, el Estado se volvía el simple gendarme de la sociedad. Su papel era “dejar hacer y dejar pasar; el mundo va por si mismo”.

Pero esto no era lo más grave. Lo peor era el espíritu naturalista y materialista que se había difundido en la sociedad del siglo XIX. Olvidados o menospreciados los valores religiosos y morales de épocas pasadas, los burgueses ricos vivían para sus lujos, comodidades, placeres y ganancias. El temor de Dios y el amor del prójimo eran cosas olvidadas. No había más interés que por la ganancia y acumulación de riquezas. Se vivía de valores meramente utilitarios y pragmáticos. Se había formado una moral burguesa, para la cual no había más deberes que los de asegurar las ganancias y éxitos en esta vida, porque se pensaba que incluso ese éxito temporal en los negocios era un síntoma de la predestinación divina.

B. Las características del Estado liberal

¿Cuáles eran las características principales de ese Estado liberal? Era, desde luego, un tipo de Estado que correspondía al auge de la ideología del liberalismo político, al predominio de la clase burguesa y al apogeo de la economía capitalista, con su aplicación plena de la ley de la oferta y la demanda y de los principios de la libre concurrencia. En la base de su filosofía social y jurídica estaba el respeto irrestricto por los derechos del hombre y del ciudadano, concebidos a la manera individualista y por la libertad individual en los terrenos industrial, comercial, financiero y político. De aquí que en sus principios este Estado liberal se haya opuesto,

aun con medidas coactivas muy severas, a toda “coalición de intereses contrarios a la libertad de industria y de comercio”, como eran, por ejemplo, los sindicatos obreros. Y haya favorecido, por su propia dinámica interna, los acaparamientos de tierras, propiedades urbanas y bienes de capital en unas cuantas manos, mientras grandes grupos obreros y campesinos quedaban sin protección en la dura lucha económica.

Sin embargo, este Estado liberal, sin dejar de ser una expresión muy concreta de los intereses e ideales de la clase burguesa, que se adueñó del poder al deshacerse el *ancien régime* europeo, llegó a cuajar, en moldes jurídicos, una serie de principios que salvaguardaban los derechos —intemporales e inmutables— del individuo humano y por los cuales venían luchando los hombres desde muchos siglos atrás. Configuró así el llamado “Estado de derecho”, que es una de las conquistas más preciadas de la cultura occidental. Ese Estado, por la época histórica en la que apareció y se consolidó, es calificado de “liberal-burgués”, pero en el fondo es la expresión de principios y procedimientos jurídicos que lo mismo valen en un tiempo que en el otro, en una región o en otra, mientras se dé la diferenciación entre gobernantes y gobernados y la tensión ciudadano-poder público.

Esta concepción individualista y liberal del hombre predominó en las legislaciones de los países democráticos durante todo el siglo XIX y hasta bien entrado el siglo XX. Más tarde, durante los años de la Primera Guerra Mundial comenzaron a aparecer declaraciones de derechos que tenían ya un cierto contenido social. La primera fue la de México, en la Constitución Federal de 1917 y después vinieron las de las constituciones europeas de la postguerra.

El panorama constitucional de los años veinte parecía halagador. Se iba realizando una transición pacífica del Estado de derecho liberal burgués, con sus declaraciones de derechos humanos y su concepción filosófico-jurídica del hombre, a un Estado social, basado en un humanismo diferente, pero dentro de las fórmulas democráticas.

Sin embargo ya en la segunda mitad del siglo XIX comenzaron a aparecer los defectos de un individualismo exagerado y de una excesiva libertad de contratación. La igualdad teórica ante la ley no era lo mismo que la desigualdad práctica, real, en la vida económico-social. La miseria de la clase trabajadora, desamparada ante la prepotencia de la burguesía, se hizo cada vez más patente. Y subieron tendencias colectivistas contrarias al individualismo y al liberalismo. El socialismo y el comunismo se

hicieron cada vez más fuertes. Pugnaban por acabar con los derechos individualistas de libertad y propiedad y traspasarlos a la entidad colectiva de trabajadores.

C. *La expansión del capitalismo*

El capitalismo, con su sistema de acumulación de riquezas, ganancias ilimitadas y explotación de los trabajadores se difundió rápidamente por todos los países europeos y en especial por los más industrializados. Fue un gran promotor de la economía y transformó a las sociedades de agrícolas y artesanales, en industriales y comerciales. Las clases sociales que habían permanecido quietas y estratificadas durante muchos siglos, empezaron a movilizarse y formaron nuevas combinaciones antes desconocidas. La vieja nobleza terrateniente, que había perdido sus privilegios y monopolios con las leyes emanadas de la Revolución, dio lugar a una burguesía activa y emprendedora, que fue creando normas jurídicas y estructuras políticas adecuadas a sus fines e intereses.

Los progresos de las ciencias y de las técnicas, vinieron también a ayudar al desarrollo capitalista. Los grandes inventos y descubrimientos del siglo pasado —los ferrocarriles, la navegación a vapor, el telégrafo, el teléfono, la electricidad— contribuyeron grandemente a la circulación de las riquezas acumuladas por los países industrializados.

El espíritu capitalista se difundió, asimismo por el mundo entero, por medio de libros, periódicos y revistas. Se amparaba siempre bajo la mágica palabra “progreso”. Su introducción en los diferentes países era un signo de progresismo, libertad y avance, frente al conservadurismo de siglos pasados. El capitalismo era el heraldo de tiempos mejores.

En esta primera expansión del capitalismo representó un papel importante el fenómeno colonial. Las grandes potencias europeas, como Inglaterra, Francia y Alemania y aun países más pequeños, como Bélgica, Holanda e Italia, trataron de colonizar países y pueblos primitivos en Africa, Asia y Oceanía, y aun en América Central y del Sur. Buscaban no sólo agrandar sus territorios y acrecentar su poderío político, sino también y sobre todo, encontrar fuentes de materias primas para su industria y nuevos mercados para sus productos manufacturados.

Allá llevaron sus modos de producción y sus sistemas de circulación de las riquezas. Aún países, tradicionalmente cerrados a la cultura europea y orgullosos de sus civilizaciones milenarias, como China y Japón, se

vieron obligados a abrir sus puertas al capitalismo invasor. Capitalismo, que ya no era solamente europeo, sino también norteamericano, pues los Estados Unidos, terminada su guerra de secesión (1861-1865) se desarrollaron grandemente en el terreno industrial y comercial y empezaron a expansionarse hacia el exterior en busca de nuevos mercados. Comenzaba así la gran potencia capitalista norteamericana.

Junto con el colonialismo, aparecieron también en esta época de la primera gran difusión del sistema capitalista, otros dos fenómenos concomitantes: el imperialismo y el militarismo. Eran la manifestación de algo que inevitablemente tenía que venir con el capitalismo, o sea, el afán de dominación y la búsqueda del instrumental necesario para realizarla y mantenerla. El espíritu capitalista con su constante ambición de riquezas, no reparaba en medios para penetrar en la vida de los pueblos y sujetarlos a su servicio. Lo económico buscaba el apoyo de lo político y lo militar. Y así, se crearon grandes ejércitos y grandes flotas de guerra para asegurar la expansión económica. Los viejos fenómenos del colonialismo de los siglos XVI y XVII, se repitieron en mucho mayor escala en el XIX y las guerras de expansión y de conquista se multiplicaron.

A fines del siglo pasado y comienzos del presente, el viejo continente europeo era un polvorín a punto de estallar. Las grandes potencias capitalistas e imperialistas, como Inglaterra, Francia, Alemania, Italia, los Países Bajos y Rusia —atrasada y feudal, pero siempre deseosa de nuevas conquistas— se disputaban encarnizadamente los mercados mundiales y las zonas de influencia. La carrera de armamentos estaba a la orden del día y la llamada “paz armada” se había vuelto una peligrosa ficción que sólo esperaba el menor incidente para convertirse en ardiente conflagración. Tal era el panorama a las puertas de la Primera Guerra Mundial (1914-1918).

D. *Crítica del capitalismo*

Por lo que hasta aquí hemos dicho, nos damos cuenta de como se originó y se desarrolló el capitalismo en el siglo XIX y comienzos del XX. El espíritu capitalista, se había venido formando desde la reforma protestante y tuvo una evolución lenta durante los siglos XVII y XVIII. Todavía predominaba en Europa el modo de producción feudal y las corporaciones de artesanos, con su complicado andamiaje de estatutos, ordenanzas y costumbres, era una rémora para el avance de la industria y el comercio.

Fue necesaria la revolución industrial venida de Inglaterra y la revolución política liberal y burguesa realizada en Francia, para que cayera el viejo orden económico y administrativo feudal y viniera el nuevo modo de producción capitalista.

¿Qué podemos decir de este capitalismo? ¿Es censurable o es digno de elogio? Ante todo, debemos hacer algunas distinciones que nos ayudan para no aceptar en bloque o condenar en bloque un sistema económico-social y político que ha tenido tanta importancia en la historia.

Hay que distinguir, desde luego, entre capital y capitalismo. El capital es un factor de la producción. Es absolutamente indispensable junto con la tierra y el trabajo, para que se produzcan bienes y servicios. Por lo tanto, no se le puede tener como intrínsecamente malo o inconveniente. Su moralidad dependerá de la forma en que se le use y del fin que se le señale. Es evidente que el capital en manos de hombres buenos y rectos, con espíritu de justicia, podrá ser muy útil y producir grandes bienes. Un capital es bienvenido en todas las sociedades en desarrollo. Lo único que hay que hacer para evitar sus abusos es someterlo a las leyes y obligarlo a seguir programas tendientes al bien común. Esa es la labor del Estado.

El capitalismo, en cambio, es una tendencia a la acumulación de riquezas en manos de unos cuantos y en detrimento de la inmensa mayoría de trabajadores. Implica, en sí, un afán de lucro desordenado y de ganancia ilimitada, que pasa por encima de los derechos e intereses de los que colaboran en la relación de trabajo y crea un indebido monopolio en favor de los ricos.

Se sigue el libre juego de las leyes económicas que inevitablemente inclina la balanza del lado de los poderosos y deja a los débiles sin apoyo.

El sistema capitalista responde a un espíritu materialista, mundano, sin Dios. Para él no hay más bienes que los de la tierra. Hay que acumular riquezas para disfrutarlas. Y con ellas hay que defenderse en la lucha por la vida. Sólo los más aptos, inteligentes y astutos pueden sobrevivir. Por eso hay que tratar de enriquecerse a toda costa.

El capitalismo atropella todos los derechos divinos y humanos. Se olvida de Dios y de las normas dadas por él a los hombres en la historia de la salvación, tal como aparecen en la Sagrada Escritura y en la tradición eclesiástica. Hace a un lado las enseñanzas de Cristo contenidas en el evangelio y las del magisterio auténtico de la Iglesia. Ignora, o pretende ignorar, la doctrina de los santos padres y de la escolástica acerca del afán excesivo de lucro y de la necesidad de un reparto equitativo de las rique-

zas. No toma para nada en cuenta el derecho natural, que impone el respeto a la dignidad de la persona humana, a la igualdad esencial de todos los hombres, a su libertad y al goce del bienestar y de la felicidad.

¿Se justifica un capitalismo de esta naturaleza? Evidentemente que no. No hay ningún derecho a que, a nombre de la libertad económica y del progreso, se pisotee la dignidad humana y se convierta a los trabajadores en víctimas de una explotación cruel y despiadada. Ya desde mediados del siglo XIX hubo fuertes críticas contra el capitalismo, tanto desde el campo socialista como desde el de la doctrina social católica. Y poco a poco fue declinado este sistema económico.

10. *El socialismo del siglo XIX y sus diferentes tipos*³⁶

A fines del siglo XIX y en el primer tercio del siglo XX, comenzaron a asomar tímidamente en las legislaciones los derechos sociales, o sea, los derechos de los grandes grupos de trabajadores del campo y de la ciudad. Poco a poco se fue abandonando la mentalidad liberal, que en el proceso de industrialización de los países había llevado a las grandes masas a la explotación y a la miseria, y se aceptó la legitimidad de los sindicatos obreros, con toda su legislación laboral protectora y el derecho de los campesinos a la propiedad de las tierras que trabajaban.

Ante las injusticias y desastrosas condiciones en que se encontraba el proletariado como consecuencia del capitalismo industrial, surgieron en Europa múltiples voces de protesta. Unas vinieron de los patronos mismos y de algunos moralistas que trataban de aliviar la situación de los obreros mediante reformas económicas y sociales. No buscaban revoluciones ni violencias, sino un cambio paulatino de la sociedad, dentro del esquema del régimen liberal. Otras vinieron de pensadores y economistas más radicales, de tendencias anarquistas y socialistas, que querían abolir la propiedad privada y sustituir al Estado político por una federación de hombres libres. Otras provenían de quienes buscaban un socialismo parlamentario, en el que, a través de reformas legislativas, se pudiera mejorar la posición de los trabajadores en la relación de trabajo. Y otras, que de quienes buscaban un socialismo parlamentario, en el que, a través de reformas legislativas, se pudiera mejorar la posición de los trabajadores en la relación de trabajo. Y otras que inspiradas en una nueva visión ma-

³⁶ González Uribe, Héctor, *El socialismo y el marxismo*, documento inédito; *Id.*, *Filosofía contemporánea*, curso inédito; *Id.*, *op. cit.*, nota 8, pp. 581 y ss; *Id.*, *op. cit.*, nota 35, pp. 166-168.

terialista del mundo y de la vida, trataban de acabar con el Estado burgués y el modo de producción capitalista, y sustituirlos por una nueva forma de sociedad, la sociedad comunista, en la que no hubiera explotadores ni explotados y a la se llegara después de una etapa transitoria de dictadura del proletariado.

A. *Lo que es el socialismo*

Es así como se han dado distintas corrientes dentro de la tendencia socialista en sentido estricto. Pocas cosas hay tan proteicas y difíciles de circunscribir en la historia de las ideas políticas y sociales y en la historia del pensamiento económico, como el socialismo. Ha habido tantas clases de socialismo en el mundo que resulta muy difícil precisar su concepto, que, por otra parte, aparece mezclado casi siempre con otros, como el de la democracia, colectivismo, comunismo, laborismo, bienestar social, régimen popular.

La causa fundamental de la gran ambigüedad del término socialismo se debe a la multiplicidad de sus fuentes ideológicas. Ello mismo hace que se muestre, en nuestros días, tan dividido. En efecto, el socialismo —y nos referimos tan solo al contemporáneo, o sea, al de la Revolución Francesa hasta nuestros días— comenzó como un movimiento de crítica y reforma social, contra los abusos del capitalismo propio de la naciente era industrial, trató después de articularse en un sistema de orden social, con ciertos supuestos doctrinales, y acabó por ser una concepción total del mundo y de la vida, una cosmovisión, en la filosofía marxista del hombre y de la sociedad.

B. *Antecedentes del socialismo del siglo XIX*

Es de notar que las tendencias socialistas ya se habían originado ante la aparición del individualismo y el liberalismo. Así surgió el socialismo teórico antiguo que tuvo a principios del siglo XVIII un precursor en el párroco católico francés Meslier (1664-1730) cuya obra, conocida ya por los enciclopedistas fue editada en 1864 con el título *El testamento de Jean Meslier*, por R. Charles, en tres volúmenes. Más el socialismo teórico propiamente dicho nació poco antes de la Revolución Francesa. El sacerdote Morelly publicó sin nombre, la obra *Código de la naturaleza*

(1755); en 1776, Mably, sacerdote también, le siguió con su libro *De la legislación*. Por lo demás, Juan Jacobo Rousseau había ya formulado su conocida opinión de que el primer autor de la desigualdad entre los hombres había sido “el que por primera vez cercó un trozo de tierra y no temió decir: ¡esto es mío, encontrándose con hombres tan necios que le creyeron”; de ahí que los frutos de la tierra pertenecían a todos, y la tierra a nadie; sin embargo, no desarrolló esta idea. En el siglo XVIII hubo varios autores que en pos de la “Ilustración” y su optimismo propusieron diversos medios para reformar las condiciones sociales y políticas, tomando como base de esta reforma los principios morales de justicia y misericordia.

C. Tipos de socialismo

Una nueva filosofía era la que animaba esos derechos sociales. Era la filosofía social que empezaba a manifestarse en la primera mitad del siglo XIX y se fue desarrollando, a lo largo de esa centuria, en diversas formas. En el siglo XIX hubo muy diversas formas de socialismo, con plataformas ideológicas y con matices de realización muy diferentes.

Después de haber pasado, en el siglo XVIII, por la etapa de las utopías humanitarias y sentimentales; y de las actitudes de violenta rebeldía, en la “conspiración de los iguales” del tiempo de la Revolución Francesa, el socialismo adquirió, en la primera mitad del siglo XIX, un tono moralizador. Era una crítica de los males que había traído consigo la revolución industrial. Se trataba de un socialismo utópico en el que “el despertar de la conciencia burguesa” y la filantropía patronal buscaban un alivio de las miserias del proletariado. No se rechazaba al Estado sino que se recurría a él en demanda de leyes proteccionistas.

Apareció así primeramente el socialismo moralizante, utópico o reformista con las figuras de Saint-Simon, Owen y Fourier. Se dio, sobre todo, en Francia e Inglaterra, en la primera mitad del siglo XIX, frente a la miseria y condiciones infrahumanas en que habían caído los grandes grupos de trabajadores como consecuencia del incipiente desarrollo del maquinismo industrial, que había desplazado los antiguos talleres artesanos y abolido los gremios. Este socialismo buscó una reforma de la sociedad, a fin de que no hubiera desigualdades económicas.

El Conde Enrique de Saint-Simon (1760-1825), escribió mucho sobre este punto: *De la industria, El organizador, Catecismo de los industriales, Reorganización de la sociedad europea, Del sistema industrial y el*

nuevo cristianismo. Por eso la forma más antigua del socialismo teórico suele denominarse también Sansimonismo. Saint-Simon logró muchos discípulos, los cuales, recogiendo sus doctrinas sociales y religiosas, veían en la religión una reunión de todos los hombres encaminada a enriquecerse con el cultivo de la tierra, suprimir las herencias, equipar a los dos sexos y entregarse a los instintos carnales antes que a las obras del espíritu. Entre estos discípulos sobresalen, A. Bazard (1791-1832), Bert-hélemy Enfantin (1796-1864), el “papa del Sansimonismo”, tan entusias-ta de la emancipación de la carne, que las autoridades se vieron obligadas a disolver su secta; y Miguel Chevalier (1806-1879).

Bajo otra forma enseñó igualmente este socialismo Carlos Fourier (1772-1837), industrial francés, quien creía que era posible fundar una nueva sociedad donde se apaciguaran de modo racional todas las inclinaciones e instintos del hombre. Propuso una reforma de la sociedad, pero a base de nuevas formas de organización social y económica llamadas *fa-lansterios*, en la que hubiera un número de hombres determinado de ante-mano y un régimen de trabajo sometido a una estricta disciplina, a fin de evitar desigualdades e injusticias.

Otros, en cambio, buscaron la revolución social desde el poder. Culti-varon un socialismo gubernamental o parlamentario. Así en Francia lo prepararon, Jean Jaures, Jules Guesde, Luis Blanc (1803-1882) quien enseñó el comunismo político en su *Organisation du Travail* e implantó un efímero ensayo práctico de sus doctrinas el año 1848 en los “talleres nacionales” de París.

Por esta línea continuaron los predecesores y continuadores de Blanc, como Esteban Cabet (1788-1856) quien intentó inútilmente llevar a la práctica en Norteamérica las ideas expuestas en su obra *Viaje de Icario* (1840); Buchez, Luis Augusto Blanqui y Pedro Leroux (1797-1871) quien negó al Dios personal y la vida futura, pero creyó en el progreso indefinido sobre la Tierra, por lo que, en su opinión, el hombre debía ya construir aquí su cielo.

Pronto el socialismo se convirtió en movimiento de lucha contra el régimen capitalista. Sus corifeos adoptaron diversos métodos.

Unos, fueron más violentos, como Pedro José Proudhon, quien mani-fiestamente dio a conocer su desconfianza frente al Estado y la democra-cia y se inclinó por el anarquismo. Proudhon (1809-1865), obrero francés consideraba que la propiedad privada era un robo y que la autoridad so-cial, en cualquier forma que se manifestara, era injusta y fuente de co-

rupción. Por eso proponía una forma de organización mutualista, en vez de la sociedad política, con sus coacciones, ejércitos y cárceles, una federación de hombres libres.

Su solución era el federalismo, en el campo político, tanto nacional como internacional y el mutualismo en el campo social. Adoptó una vía media entre el socialismo y el individualismo. Llamó la atención con su primer estudio en el que planteó la cuestión: ¿Qué es la propiedad? Proudhon respondió, como Brisson de Varville hizo sesenta años antes: “La propiedad es un robo”, entendiéndolo, no obstante, esta máxima en el sentido de que únicamente lo que es la propiedad adquirida con el trabajo ajeno. Por otra parte, impugnó al comunismo, porque hiere la igualdad y la justicia. En su obra *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria* (1846) atacó con bastante dureza al socialismo comunista de su tiempo; ello le valió la impugnación dirigida contra él por Carlos Marx con su obra *La miseria de la filosofía* (1874). Proudhon defendió el anarquismo, o sea, la supresión de toda autoridad pública; persiguió a la religión y a la Iglesia, a quienes negó el derecho a existir y también presentó a Dios como el principio del mal.

Ideas semejantes propondrían los anarquistas rusos Bakunin y Kropotkin. De manera parecida al sansimonismo Pedro Leroux.

Poco a poco, el socialismo fue adquiriendo una postura más violenta y agresiva, y se encaminó francamente a la reforma de la sociedad. Entonces se dividió —sobre todo en Francia— en dos grupos o corrientes doctrinales: la de Saint-Simon, Fourier y Proudhon, que situaba en el primer plano la reforma de la economía y prescindía de la democracia política para la realización de la deseada reforma socioeconómica; y la de Leroux, Luis Blanc y Augusto Blanqui, que siguiendo el impulso histórico recibido de los antiguos revolucionarios franceses, no separaban la reforma social de la democracia política. Nacía así el socialismo parlamentario o gubernamental, que quería realizar la revolución desde el poder y se contraponía al socialismo populista o democrático, que deseaba la revolución por el pueblo.

También en Francia, a estos personajes se unieron los reformadores de la Escuela Católica Social, quienes propugnaron un mejoramiento de la condición de vida de los trabajadores y una distribución más equitativa de la riqueza. Entre ellos estaba el economista Federico le Play, el jurista Federico Ozanam, el fraile dominico Lacordaire y el escritor y filósofo Félicité de Lamennais. Todos ellos se condolían de la triste condición del

proletariado y buscaban una reforma moral de las costumbres y de las leyes, así como nuevas formas de organización del trabajo que pudieran garantizar la igualdad, la justicia y un reparto más equitativo de la riqueza.

Aunque todos ellos eran partidarios de una reforma paulatina y pacífica, basada, más que todo en un cambio de las costumbres, sus ideas tuvieron impacto en la sociedad de su tiempo y contribuyeron, sin duda alguna, a mejorar la situación de los trabajadores. A la larga llegaron a formar la base de los nuevos programas de mejoramiento social que desde fines del siglo XIX se extendieron por los principales países industrializados.

Por su parte en Inglaterra, el industrial, inglés Roberto Owen (1771-1858), propietario de industrias textiles, propuso para su fábrica de New Lanark, un régimen de trabajo basado en la equidad y en estrictas normas morales. En sus libros *Nueva visión de la sociedad* (1813) y *Libro sobre el nuevo mundo moral* (1846-1849), siguió la opinión común en el siglo XVIII sobre la bondad natural del hombre y creyó, como Rousseau, que basta restablecer el “orden natural” de las cosas para que sin más los hombres se hagan mejores.

Y el médico Carlos Hall (1745-1825) persiguió también en Inglaterra una reforma de las condiciones sociales en sentido comunista, con su obra *Los efectos de la civilización sobre las personas en los Estados europeos*.

En forma paralela, aunque mucho más lenta, se desarrollaron las ideas socialistas y comunistas en Alemania. Ya estaban escritas y habían penetrado en el medio social, la mayoría de las grandes obras del socialismo inglés y francés, cuando el pensamiento socialista comenzó a interesar a algunos círculos selectos de intelectuales en el mundo cultural alemán. Hubo ciertamente un intento serio para dar a conocer las doctrinas socialistas francesas en Alemania, en la obra del profesor universitario de tendencias conservadoras Lorenz von Stein. El socialismo y el comunismo en la Francia contemporánea avanzaron (1842), pero el progreso de esas doctrinas en los medios populares no se advirtió mucho, sino hasta el comienzo de la era de la gran política imperialista prusiana (entre 1860 y 1870).

En los años anteriores a 1848 —fecha decisiva para el socialismo por la publicación del *Manifiesto del partido comunista* de Marx y Engels— hubo, sin embargo, alguna difusión de las ideas socialistas en Alemania mediante las obras del obrero autodidacta Wilhelm Weitling, quien

se había afiliado en París a la agrupación de desterrados alemanes denominada la “Liga de los Justos” y preconizaba una especie de mesianismo de la clase obrera, y los escritos —un poco utópicos y confusos— de uno de los primeros compañeros de Marx y Engels, Moses Hess, quien desde su posición de joven hegeliano de izquierda fue uno de los primeros en extraer del humanismo de Feuerbach conclusiones favorables a la doctrina comunista, como del principal representante del llamado “verdadero socialismo”, Karl Grün, en cuyas obras se notaba un intento de hallar un punto de contacto entre la filosofía hegeliana y las ideas socialistas francesas, especialmente en las de Proudhon.

Así, el socialismo apareció por vez primera en Alemania con el sastre Weitling, que predicaba a los proletarios el utopismo francés en sus *Pensamientos de armonía y libertad* (1842) y en el muy leído *Evangelio del pobre pecador*.

Al socialismo alemán contribuyeron también los escritos utópicos de Moses Hess, compañero de Marx, quien extrajo del humanismo de Feuerbach, conclusiones diversas apoyando el comunismo. Y Karl Grün, padre del “verdadero socialismo” contactó la filosofía de Hegel con el socialismo francés. Por su parte Carlos Marlo (y propiamente el profesor Winkelblech) enseñó un semisocialismo en su *Sistema de la economía mundial* (1850-1859). Otra forma distinta de socialismo político expuso Antonio Menger.

Es de señalar también, por su importancia en el desarrollo del pensamiento socialista en Alemania, la obra de los estudiosos en la economía política, motivada en gran parte por el crecimiento industrial y por los problemas del comercio exterior provenientes de las uniones aduaneras alemanas. Autores como Friedrich List, Carlos Rodbertus y los representantes de la Escuela Histórica, criticaron severamente a los liberales ingleses y pugnaron, de un modo u otro, por un intervencionismo del Estado y una política proteccionista para luchar contra el pauperismo y los males sociales. Por su parte, Carlos Rodbertus difundió el socialismo político, en el que desembocó la escuela económica de los llamados socialistas de cátedra como Held Schmoller, A. Wagner, J. Huber, Schäfle, R. Mayer, etcétera.

Pero sin duda, la personalidad que tuvo más influencia en el socialismo alemán, fuera del comunismo marxista ortodoxo, fue Ferdinand Lassalle, joven judío de grandes ambiciones y capacidades de organización. Aunque conoció a Carlos Marx en 1849 y se convirtió incluso en

discípulo suyo, siguió, sin embargo, una línea muy personal. Desde 1859 participó activamente en la lucha política y en 1863 fundó, como partido de clase, el primer partido socialista obrero de Europa, llamado la Asociación General de Trabajadores Alemanes. Los jefes obreros August Bebel y Wilhelm Liebknecht fueron cofundadores también de este partido obrero alemán que más tarde habría de transformarse en el partido socialdemócrata. Este partido, así como las tácticas de su fundador, fueron repudiados por Marx y Engels desde 1862. Les parecía a éstos que las tesis lasallianas de la ley de bronce del salario, de la proletización de las clases medias y las sublevaciones del Estado para la multiplicación de las cooperativas de producción, que llegarían, de ese modo, a sustituir todo el sistema económico capitalista, implicaban una indebida deformación simplificadora de la doctrina marxista. Le reprochaban también a Lasalle su actividad política de agitación estéril, y sobre todo, sus tendencias nacionalistas y estatistas.

La Asociación de Trabajadores Alemanes corrió con mala fortuna. Sus ligas con el agresivo nacionalismo bismarckiano le impidió adherirse en 1864 a la Primera Internacional —en la que fue el propio Marx, refugiado a la sazón en Londres, el que representó a los trabajadores alemanes— y en 1875 se disolvió. Su lugar lo ocupó el Partido Social Demócrata Alemán, creado en 1869 por Bebel y Liebknecht.

Ya en las postrimerías del siglo, Inglaterra dio también su aportación a esta forma de socialismo, con la Sociedad Fabiana, de los esposos Webb, George Bernard Shaw y H. G. Wells, que habría de convertirse en el Partido Laborista Inglés, versión actualizada del viejo socialismo parlamentario y respetuosa de la tradición democrática del Estado de derecho británico, que tiene todavía tanta importancia en dicho país.

Pero, sin duda, la corriente socialista más radical contra el régimen capitalista y burgués, y por eso la más importante e influyente del siglo pasado fue la del llamado socialismo científico de Carlos Marx y Federico Engels, alemanes que vivieron en Inglaterra. A partir de 1870 fue desapareciendo el socialismo de la primera época y quedó, como la fuerza más coherente y poderosa, el marxismo. No un marxismo unificado, pues desde que murieron Marx y Engels se multiplicaron los revisionismos, pero sí un conjunto de escuelas, partidos y tendencias que se inspiraban en la doctrina marxista y pretendían llegar adonde los iniciadores habían deseado. No vamos a hablar aquí del marxismo en cuanto filosofía del hombre y de la sociedad, ni tampoco del marxismo en su forma política

contemporánea, que ha dado lugar a una ideología transpersonalista y totalitaria, sino únicamente de la relación de Marx con las doctrinas y los movimientos socialistas. Nuestro interés es exponer aquí los idearios socialistas que son compatibles con la democracia y el respeto de la dignidad personal del hombre. No consideramos que el marxismo soviético ni las demás formas de marxismo actualmente imperantes, con su aparato estatal autoritario, policiaco y militarista, puedan tener esta característica.

Marx tuvo contacto, primero en París y después en Bruselas, con los obreros alemanes de la Liga de los Justos. Estaba de acuerdo con su causa pero no se adhirió a la Liga, porque consideraba el comunismo de Weitling como vulgar y puramente negativo. Todas las tesis tendientes a generalizar la propiedad —incluyendo la de Proudhon— le parecían a Marx meros modos de reproducir la alienación y de lo que se trataba era precisamente de acabar con todas las alienaciones. Rechazó, pues, todas las formas de socialismo que no fueran verdaderamente científicas y eficaces para transformar radicalmente la sociedad capitalista y lograr la emancipación definitiva del proletariado.

Por el fuerte impacto y perduración hasta nuestros días de este marxismo o socialismo científico, es importante destacarlo de un modo especial, como se hará en el siguiente apartado.

Por su parte, el socialismo en sus diversas variantes siguió su curso. De 1870 a 1914, o sea, en el largo periodo de paz armada y de brillante prosperidad en Europa hasta la Primera Guerra Mundial, el socialismo continuó extendiéndose y promoviendo poderosos movimientos obreros y partidos parlamentarios que buscaban la reforma de la sociedad y el Estado. Se constituyó en una fuerza social y política de primer orden, pero ya no ofreció ningún avance doctrinal de importancia. Fue una época en la que, ante el choque con la realidad, el socialismo tuvo que hacer un reajuste en sus principios teóricos y en sus tácticas de lucha. Sobrevino el periodo de revisiones, complementos, correcciones y adaptaciones.

Dos eran los principales temas que preocupaban a los socialistas: la evolución del capitalismo y la actitud del Estado en el mejoramiento de la clase proletaria, con el consiguiente interrogante de la eficacia de la lucha política para influir en esa acción estatal.

Veían, por un lado, que a pesar de todas las profecías de que el capitalismo desaparecería prontamente, víctima de sus contradicciones internas y de empuje de la revolución proletaria, seguía, en pie y no cesaba de crecer y desarrollarse. Caían viejas estructuras políticas, se renovaban im-

perios, monarquías y repúblicas, pero el capitalismo resistía todas las crisis y se consolidaba. Frente a este fenómeno, ni el socialismo utópico, ni el mutualismo proudhoniano, ni siquiera el marxismo, tenía una respuesta satisfactoria.

Esto ocasionó, como era natural, serias dudas acerca del determinismo económico y sus consecuencias, y un nuevo examen de doctrinas y métodos para obtener la reforma social y mejorar las condiciones del proletariado. Dühring fue el primer revisionista; otros, como Bernstein y Kautsky vinieron después y plantearon serias polémicas acerca de los fundamentos y la eficacia del marxismo.

Se abrió entonces la interrogante fundamental: ¿qué camino tomar? Aquí se dividieron las opiniones: unos quisieron seguir el camino de la social-democracia e ir obteniendo lentamente de los parlamentos las leyes necesarias para la reforma social y política; se tropezaron con el eterno problema del peligro que representa colaborar con el Estado burgués y supeditar el camino social a los intereses de la clase dominante. Otros, más desconfiados y violentos, buscaron la salvación de las masas mediante pequeños pero bien organizados y disciplinados grupos revolucionarios que mantuvieran una constante agitación mediante el mito de la huelga general y la esperanza del pronto advenimiento de un Estado socialista. Otros, en fin, optaron por un sindicalismo fuerte y práctico que actuara por sí solo, como grupo de presión sobre el Estado, o con la ayuda de partidos laboristas, que le sirvieran de instrumento en la lucha política.

Pero el estallido de la Primera Guerra Mundial sorprendió a los socialistas sin una política uniforme para el logro de sus ideales. La democracia social sería la siguiente etapa, que será tratada más adelante, al abordar el siglo XX.

a. Carlos Marx y el socialismo científico o materialismo histórico³⁷

Carlos Marx —fundador del marxismo— fue un filósofo y economista judío nacido en Tréveris, Alemania, en 1818 y muerto en Londres, en 1883. Pertenecía a una familia burguesa, de ideas liberales. Estudió en las universidades de Bonn y de Berlín y se doctoró en filosofía en la Universidad de Jena. Fue en Berlín donde a través de Ludwig Feuerbach y de los jóvenes de la izquierda hegeliana, conoció la filosofía de Hegel (1770-

37 González Uribe, Héctor, *El socialismo y el marxismo*, cit., nota 36, t. I.

1831). De ella rechazó su contenido idealista y se apropió de su método dialéctico, basado en la tríada tesis, antítesis y síntesis. Este método lo aplicó a la evolución de la materia, que para él era la única realidad. Y así, Marx comenzó a dedicarse a las cuestiones económicas y a la agitación social.

Por sus ideas liberales se disgustó con el gobierno prusiano. Así, expulsado de Prusia se vio obligado a emigrar a Francia. En París fundó con A. Ruge el *Anuario germanofrancés (Deutsch-Französische Hahrbücher)*, cuyos artículos intentaban reformar el hegelianismo y deducir las condiciones jurídicas y políticas partiendo de las económicas. En esta ciudad conoció a Proudhon y las doctrinas socialistas y a un joven alemán, hijo de un rico comerciante de textiles, que también había estudiado en la Universidad de Berlín con los partidarios de la izquierda hegeliana. Se llamaba Federico Engels y era un poco menor que él (1820-1895). Fue su amigo, compañero y colaborador de toda su vida. Con él se aficionó al estudio de la economía y a la situación de la clase trabajadora de su tiempo. Criticaron duramente la filosofía hegeliana y se unieron al movimiento de la liga de los comunistas, fundada por el alemán Weitling. Marx escribió en colaboración con Engels *La ideología alemana* en 1845.

Después de su estancia en París ambos tuvieron un breve paso por Bruselas. Habiéndoseles encargado una declaración programática de la naturaleza y fines del comunismo, Marx y Engels redactaron en esta ciudad en 1848 el célebre *Manifiesto del partido comunista*, que apareció en Londres y se difundió después por toda Europa. Terminaba exhortando a los trabajadores a que rompieran sus cadenas y se lanzaran a la conquista de un mundo nuevo: ¡Proletarios de todos los países, uníos!

Marx se vio obligado igualmente a alejarse de Bruselas, recorrió diversas ciudades de Alemania, volvió a París y expulsado también de Francia, se dirigió finalmente a Londres, donde se estableció y permaneció hasta su muerte en compañía de su amigo y colaborador Engels. A lo largo de estas continuas peregrinaciones y en contacto con las tristes condiciones materiales del obrero en la época del naciente industrialismo histórico y dialéctico, que él no logró ver triunfar, pero que debía convertirse a su muerte en el ideario de un movimiento proletario de alcance mundial.

En Inglaterra se dedicó Marx de lleno a la ciencia económica, al periodismo y al análisis político. Vigilaba atentamente los sucesos del continente europeo y también los de Estados Unidos y escribía artículos de crítica política y económica.

Pero sobre todo estudió con gran detenimiento y criticó duramente y a fondo el sistema capitalista de su tiempo. Durante largos años fue huésped asiduo de la biblioteca del Museo Británico y allí se documentó en todo lo relativo a la economía política. La actividad literaria de Marx se realizó en estrecha colaboración con Engels. Ambos amigos estaban tan compenetrados, que es difícil decidir que es lo que en el sistema marxista corresponde a cada uno. En la génesis del marxismo corresponden a Marx las ideas directrices en el terreno económico e histórico. La fundamentación filosófica y dialéctica parece que debe atribuirse a Engels.

Marx redactó con el resultado de sus investigaciones, varias obras muy importantes de crítica y condenación del capitalismo. Entre ellas se encuentran: *Fundamentos de la crítica de la economía política* (1857), una *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) y sobre todo la obra que adquirió mayor celebridad, *El capital* (1867), en tres tomos, de los cuales Marx sólo vio publicado el primero y los dos siguientes estuvieron a cargo de Engels. Esta obra fue redactada durante los años de destierro en Londres.

Además de escribir libros, Marx participó también activamente en la fundación de la primera asociación internacional de trabajadores (1864) y se interesó por los problemas políticos de Francia y Alemania. Con ocasión del levantamiento de obreros en París, en 1871, escribió un comentario que llamó *La guerra civil en Francia*. Y con referencia a la formación del partido socialdemócrata alemán, hizo un pequeño libelo titulado *Crítica del programa de Gotha*. En él expresaba su desaprobación a los métodos y objetivos del socialismo parlamentario.

Marx y Engels, fueron considerados durante su vida como los jefes indiscutidos del movimiento obrero internacional y los autores del socialismo llamado científico. Sin embargo, ninguno de los dos fue realmente un líder obrero ni vivió la vida de privaciones y miserias de los barrios obreros. Vivieron como dos caballeros ingleses de la clase burguesa; y así aparecen en las fotografías que conocemos de ellos. Si se interesaron por el proletariado fue en el plano de doctrinarios y considerando a la clase proletaria como un instrumento poderoso en la lucha de clases que habría de conducir a una transformación radical de la sociedad.

b. Materialismo histórico y dialéctico

Marx y Engels habían estudiado a fondo la doctrina de Hegel, culminación del idealismo alemán, pero desde sus años juveniles, la abandonaron.

ron y se hicieron materialistas. En una serie de obras redactadas en París entre 1843 y 1848, criticaron duramente la filosofía del derecho y del Estado de Hegel y sus posiciones idealistas, y también la actitud de los hegelianos de izquierda. Aparecieron entonces obras como *La sagrada familia*, *La ideología alemana*, *Los manuscritos económico-filosóficos de 1844* y *La miseria de la filosofía*. En todas ellas se sacudieron del idealismo hegeliano. Sin embargo, les pareció importante conservar el método dialéctico del viejo maestro alemán.

El contacto con la realidad de su tiempo, en la que triunfaban, por un lado, el maquinismo industrial y por el otro las ciencias naturales y las nuevas técnicas, Marx y Engels se hicieron materialistas. Para ellos no había más realidad que la materia. Todo lo demás —espíritu, religión, moralidad, cultura, arte, política— giraba en torno de ella, como un epifenómeno. Siguiendo las enseñanzas de su precursor y maestro Ludwig Feuerbach, Marx adoptó desde su juventud, la postura del humanismo ateo. Rechazó toda religión positiva como un fenómeno de alienación. Aunque él fue bautizado en la Iglesia evangélica, al convertirse sus padres al cristianismo, jamás brilló en su espíritu la menor chispa de religiosidad. Consideraba a la religión como “el opio del pueblo”. Estimaba también como alienaciones del hombre, o sea, como algo que falseaba su personalidad y la hacía postiza e inauténtica, la filosofía, la política, la pertenencia a una clase social determinada, la posición económica y cosas semejantes. Y trató durante su vida, de luchar contra estas alienaciones y llevar al hombre a su realización plena en el reino de la libertad.

Pero aunque Marx no quiso ser un filósofo de profesión —no obstante estar él mismo doctorado en filosofía— no dejó de ser nunca un filósofo por vocación e inclinación de su poderosa inteligencia. Siempre vio los acontecimientos de la vida social y de la historia más que con la objetividad de un sociólogo, con la penetración de un filósofo que trata de integrar a los hombres y a las cosas dentro de una gran concepción del mundo y de la vida. Fue un doctrinario y un ideólogo, que estaba convencido de las injusticias del pasado, de los desórdenes del presente y de la inevitabilidad de la revolución para abrir un porvenir mejor.

Su concepción filosófica de la historia estaba basada en el materialismo. Los intereses materiales del hombre han dado lugar a las fuerzas de producción y éstas a las relaciones de producción. En estas relaciones ha predominado la fuerza de los que tienen los medios para producir y se ha impuesto sobre los débiles y desposeídos, con lo cual se han formado

dos clases antagónicas, la de los explotadores y la de los explotados. Se han creado así diversos modos de producción a lo largo de la historia: el modo esclavista, el modo feudal, el modo capitalista y más adelante vendrá el modo comunista. Son estas relaciones de producción y de estos modos de producción los que determinan la verdadera estructura de la sociedad. Todo lo demás —religión, derecho, política, arte, ciencia— es una simple superestructura, que se mueve y transforma según los cambios y vaivenes de la estructura económica fundamental. No es la conciencia la que determina los modos de producción, sino éstos los que deciden como ha de ser aquélla. El hombre se proyecta con su trabajo en la naturaleza y la transforma. Es el verdadero creador y dueño del universo.

Todas estas ideas formaron las tesis revolucionarias de Marx. Las expuso desde el *Manifiesto del partido comunista* hasta su gran obra *El capital*. Para él, la sociedad capitalista del siglo XIX era injusta y debía desaparecer. En ella, se daba un antagonismo total entre las dos clases principales: burgueses y proletarios. A medida que los proletarios, hasta entonces desposeídos y explotados, fueran adquiriendo mayor conciencia de su fuerza, se iría exacerbando la lucha de clases y terminaría finalmente, por triunfar. Entonces caería el capitalismo y se establecería un régimen económico intermedio, el socialismo, el amparo de la dictadura del proletariado. Finalmente, el socialismo dejaría el paso al comunismo, en el que no habría ya clases en la sociedad, y por lo tanto, ni explotadores ni explotados.

En toda esta transformación de la sociedad, Marx y Engels veían una aplicación de la dialéctica hegeliana. La sociedad capitalista era la tesis. La dictadura del proletariado, la antítesis y la sociedad comunista, la síntesis suprema. Engels había estudiado especialmente la dialéctica de la naturaleza, en su obra del mismo nombre y había formulado las leyes de la dialéctica que, según él, se aplicaban a la materia y a la vida social.

c. El método de la dialéctica marxista

La doctrina de Marx comienza de la “izquierda hegeliana” y del materialismo de Feuerbach. La dialéctica hegeliana era a la vez un método (el movimiento triádico de tesis, antítesis y síntesis) y un contenido (la idea). El hegelianismo era a la vez lógica y ontológica. Marx rompe la unidad del pensamiento hegeliano: se queda con la dialéctica como método y rechaza su contenido. O mejor, da a ese contenido un vuelco radical, al co-

locar la materia en el lugar que en Hegel ocupaba la idea y el espíritu. El marxismo es un hegelianismo al revés. Este cambio de perspectiva filosófica se debe al influjo de Feuerbach. Ese se había ya esforzado en hacer descender la filosofía del cielo a la tierra, para llevarla a la miseria humana. La realidad no es la idea, sino el individuo sensible, el hombre unido necesariamente en la comunidad del yo y del tú. Es preciso que este hombre se libere de todas sus esclavitudes, sobre todo de la alienación religiosa y llegue a ser para sí mismo un Dios. Marx se apropiará y estructurará estas ideas en su nueva forma de materialismo histórico. En el proletariado, esclavizado por la alienación económica, se ha encarnado la miseria humana. Este mismo proletariado será la forja de donde saldrán los hombres nuevos, que han de libertar definitivamente al hombre y, dando un vuelco a la historia, instaurar el reino del hombre.

d. Historia natural y humana

El pensamiento de Marx tiene un sentido eminentemente práctico. A la base de su sistema está la famosa tesis 11 contra Feuerbach que establece un concepto revolucionario de filosofía: “hasta ahora los filósofos no han hecho más que interpretar la realidad; lo que importa es transformarla”. De ahí que en el centro mismo del pensamiento marxista se encuentre el concepto capital de la *praxis*. Su presupuesto es el hombre en sus condiciones de producción. La materia que Marx tiene a la vista no es una materia deshumanizada, ni el hombre protagonista de la historia marxista un hombre desnaturalizado, Marx no ve jamás al hombre independiente de su naturaleza, ni a la naturaleza independiente del hombre. Hay entre ambos una relación dialéctica que constituye la *praxis*. En esta relación fundamental, el hombre aparece como un ser indigente que apunta a la naturaleza como al elemento de su satisfacción. El anillo se cierra por la mediación del trabajo, actividad del hombre sobre la naturaleza para transformarla en su provecho. Con ello la naturaleza se ha humanizado y el hombre se ha naturalizado. El proceso dialéctico tenderá ahora a la producción del hombre por sí mismo. Y esto es precisamente la historia. El marxismo es ante todo una teoría de la historia que, como historia natural y humana, explica el movimiento entero de lo real en su unidad indestructible de naturaleza y hombre.

Toda la llamada historia universal no es para Marx otra cosa que la producción del hombre mediante el trabajo humano. El hecho histórico

fundamental no es otro que la actividad del hombre sobre la naturaleza para satisfacer sus indigencias. Esta actividad se ha ido perfeccionando en el transcurso de la historia. El hombre ha convertido paulatinamente el objeto natural en medio de trabajo y finalmente en producto. La historia se funda por entero en las condiciones materiales de la vida humana. Ellas son la base sobre la que se levanta luego todo el edificio de la política, del derecho, de la moralidad, de la religión, del arte y la filosofía, formas culturales que reciben el apelativo de “sobreestructuras ideológicas” (Uberbau).

La conciencia con sus ideologías no es la que determina el modo social de vida, sino al contrario éste de aquélla. Pero dado que la vida social y económica cambia continuamente, hay que investigar científicamente las leyes evolutivas que rigen este cambio. Sucede, en efecto, que debido a la incesante transformación de las condiciones materiales de producción, se origina una contradicción entre la infraestructura económica y la sobreestructura ideológica. La base económica ha cambiado, mientras que el edificio ideológico sobre ella construido ha permanecido inalterable. Esta contradicción es causa de las revoluciones sociales, que establecen de nuevo la armonía entre la estructura económica y la ideológica. De este modo, se ha ido sucediendo al correr de la historia nuevas formas de producción, a las que han correspondido diversas estructuras sociales: esclavitud, feudalismo, burguesía, capitalismo. Toda forma social contiene en sí los gérmenes de la que le sigue. Estos gérmenes se desarrollan lentamente, hasta que, al llegar a plena madurez, dan a tierra con el orden social anterior. A la base del proceso dialéctico se encuentra la división de la sociedad en clases antagónicas: libres y esclavos, barones y siervos, burgueses y proletarios. Cada vez domina una nueva clase. Otra la sustituye, “la historia de toda sociedad humana hasta nuestros días es una historia de lucha de clases”.

e. Predicciones marxistas y utopía final

Marx creyó que el momento histórico moderno estaba dominado por la alternativa entre burgueses y proletarios. Los burgueses sustentan el capital; los obreros aportan su trabajo. En el sistema capitalista, el burgués paga al trabajador un salario suficiente para mantener la mano de obra; pero el valor del producto del trabajo es mayor. Esta diferencia o “plusvalía” se la embolsa el empresario y pasa a aumentar su capital.

Llegará un día en que frente al grupo cada vez más pequeño de los capitalistas se alzará la masa inmensa de los proletarios. Y estos proletarios, unidos como un solo hombre, se levantarán contra sus opresores. Los expropiadores serán expropiados. La hora del proletariado habrá llegado.

Pero la misión del proletariado no se reduce a destruir la burguesía y liberar la clase obrera. El proletariado está llamado a salvar a la humanidad de todas sus viejas alienaciones y a instaurar así el reino del hombre. El proletariado, tan pronto como se haya convertido por la revolución de clases dominantes, destruirá las condiciones que determinan el antagonismo de clases y, por lo tanto, su propia dominación como clase. La concepción histórica de Marx culmina así en el ideal del “paraíso comunista”, una sociedad sin clases, un reino de la libertad, en el que “el libre desarrollo del individuo sea condición del libre desarrollo de la comunidad”. La historia entera adquiere así su sentido en la génesis de la sociedad comunista. Pero esto es la utopía. En efecto, ¿qué sentido puede tener todavía la historia, después de haber alcanzado en el comunismo su plenitud de sentido? Si la dialéctica de la lucha de clases constituye el motor de la historia, ¿cómo concebir un ulterior desarrollo histórico, una vez suprimida la lucha de clases? El advenimiento del comunismo significaría así el fin de la historia. Sin embargo, Marx parece admitir un ulterior desarrollo histórico más allá del advenimiento de la sociedad comunista. Estamos aquí ante una contradicción interna del pensamiento marxista. El comunismo en cuanto acto (el acto de suprimir la alienación capitalista) y el comunismo en cuanto Estado (la sociedad comunista organizada) se excluyen mutuamente. Si existe una historia comunista (la historia de la sociedad comunista realizada), necesariamente la historia no existe (la historia definida por Marx como una dialéctica de la lucha de clases). El comunismo se presenta como un ideal irrealizable (como diría Calvez).

f. Consecuencias de la filosofía materialista

Las teorías marxistas presuponen el materialismo. No hay alma inmortal, ni Dios, ni vida futura. La religión es el opio del pueblo. Hay que sustituir la fe en Dios por la fe en si mismo, el reino de Dios por el reino del hombre. En el marxismo no queda lugar alguno para Dios. Más aún, ni siquiera queda lugar para ponerse la cuestión de Dios. El hombre y la naturaleza en sus relaciones recíprocas son para Marx una generación espontánea. No hay para qué plantearse la cuestión sobre su origen radical.

“Al plantear la cuestión de la creación de la naturaleza y del hombre, hacen abstracción del hombre y la naturaleza. Los suponen como si no existiesen, y, sin embargo, quieres que te los demuestre como existente”. Esta cuestión es una cuestión abstracta que la experiencia se encarga a diario de refutar. Marx nos viene a decir: “deja la abstracción y cesará la cuestión”. Lo cual quiere decir en otras palabras: no quieras pensar y no tendrá que preguntarte por tu propio origen. Esta manera tan simple de razonar es un índice de la baja categoría metafísica del pensamiento marxista.

Una crítica leal del marxismo no puede silenciar la parte de verdad que en él se encierra. El marxismo ha fijado la atención en el aspecto económico de la historia, que había sido muchas veces olvidado por la historiología clásica. Sólo que Marx llevado por su doctrinarismo, ha exagerado su importancia. Los factores económicos influyen en la historia, pero no son los únicos, ni siempre los más decisivos. Hay hechos históricos fundamentales que no pueden reducirse a la economía. Los factores espirituales (el ideal patriótico o religioso, la ambición, el amor, el odio, etcétera) influyen también en la historia, cuyo desarrollo concreto es demasiado complejo para buscar su fuente profunda en las condiciones económicas. Modernamente se ha insistido en el hecho de que el marxismo más que una concepción científica o filosófica es un nuevo mesianismo, una fe secularizada, una pseudoreligión del hombre y a ello debe precisamente su atractivo ante las masas. La justicia social y un cristianismo auténtico, rebosante de amor a dios y al hombre son la mejor refutación de una ideología que filosóficamente es insostenible y pertenece propiamente a una época ya superada.

g. Crítica del marxismo

Cuando se estudia a fondo el marxismo, en forma desapasionada y objetiva, se encuentra en él, desde luego, una parte positiva muy valiosa. Es su crítica del capitalismo y de la situación injusta e indebida en la que se hallaba el proletariado en el siglo XIX. Difícilmente se encontraría un ataque tan severo y tan bien documentado contra los vicios del capitalismo como el contenido en las obras de Marx y especialmente en su gran estudio *El capital*.

Por otra parte, el interés de Marx y Engels por la causa del proletariado universal y las medidas que tomaron para fomentar la Asociación Internacional de Trabajadores, fueron una sacudida de la conciencia del

mundo en favor de las clases laboriosas. La burguesía con sus leyes, su ideología y sus intereses muy concretos, se sintió inquieta y atemorizada frente al formidable reto marxista. Y tuvo que ceder y transformarse.

Pero si se encamina con mayor detenimiento la solución marxista a los problemas económicos y sociales provocados por el capitalismo, se encuentra que es desacertada y utópica, y que en vez de resolver esos problemas, los agrava. Es desacertada porque, por principio de cuentas, parte de un concepto erróneo del hombre y de la vida. El ser humano no agota su realidad y sus posibilidades en las meras necesidades materiales y mundanas. Es algo más que materia y trabajo. La historia nos lo muestra inquieto por la justicia, por la libertad, por la búsqueda de Dios, independientemente de sus condiciones económicas. La fuerza de su pensamiento y de sus ideales ha sido el motor principal de sus acciones.

Por otra parte, el esquema simplista de la lucha de clases y el mito del proletariado como clase redentora de la humanidad no parecen corresponder a la realidad de los acontecimientos históricos. Hay muchas otras motivaciones, además de la económica, en el fondo de las luchas de la humanidad y de sus anhelos. La historia es más rica y compleja que un simple cambio en los modos de producción.

De aquí que, en el fondo también, la solución marxista sea utópica, considerando como tal, la que es irrealizable por ir más allá de las fuerzas y capacidades de la naturaleza humana. La sociedad comunista que propone Marx como meta última de la historia es una utopía, pues para llegar a ella no bastaría cambiar las estructuras sociales, económicas y políticas, sino que sería necesario cambiar el corazón del hombre. Acabar con el egoísmo, la codicia de riquezas, la soberbia. Y esto ninguna dictadura del proletariado podría lograrlo, porque no está en su mano crear un hombre nuevo. Acabado el capitalismo, e instaurado el comunismo, volvería a comenzar el ciclo de las explotaciones, puesto que la ambición humana es inacabable. El marxismo no es una mera solución a problemas socioeconómicos, sino una nueva cosmovisión, una verdadera ideología que sobre la base de un materialismo ateo quiere construir un nuevo mundo, sin explotaciones ni injusticias. Y esto no se puede lograr mientras el hombre viva. Es una utopía. Y a la hora en que se le ha querido poner en práctica ha resultado tan trágica como la utopía de Rousseau en manos de Robespierre en los momentos más sangrientos de la Revolución Francesa.

h. El marxismo y los marxismos

La experiencia histórica ha venido a corroborar el carácter utópico y trágico del marxismo. A la muerte de Marx y Engels, a fines del siglo XIX, sus sucesores entraron en una etapa de revisionismo. Bernstein y Kautsky, entre otros, se dieron cuenta de que las profecías de Marx acerca del pronto fin del capitalismo no se había realizado y se dedicaron a revisar las tesis del socialismo científico para adaptarlo a la realidad.

Por su parte, el revolucionario ruso Vladimir Ilych Lenin, llevó al marxismo al terreno práctico al conquistar el poder en su país, en 1917, a la cabeza del Partido Bolchevique, e iniciar una total transformación de la vida social y política de Rusia, basándose en las ideas de Marx y Engels. Pasados unos años, la Rusia de los zares se convirtió en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. Para ello se necesitaron grandes matanzas y un verdadero baño de sangre.

Baño de sangre que siguió durante la dictadura de José Stalin, a partir de 1924 hasta su muerte en 1953. Comenzaba así la utopía marxista a convertirse en la tragedia marxista. Millones de hombres perdieron la vida a nombre del mesianismo proletario.

La dictadura del proletariado se convirtió en Estado totalitario, policiaco y militarista, en el que naufragaron todas las libertades. La Unión Soviética, después de la Segunda Guerra Mundial, impuso su ideología y su régimen a sus países satélites, primero fueron los de Europa central y oriental: Alemania Oriental, Polonia, Checoslovaquia, Hungría, Rumania, Bulgaria, Albania. Luego los de América latina y Asia, como Cuba, Corea del norte y Vietnam. Más tarde los de Africa, como Angola y Etiopía.

Mientras tanto, China adoptaba también el marxismo con Mao-Tse-Tung, a partir de 1949 y sometía al pueblo a un adoctrinamiento masivo. Sin embargo, poco a poco, el sentido realista del pueblo chino le ha ido llevando a soluciones más prácticas y ha logrado un socialismo *sui generis*. Lo mismo hizo Yugoslavia con el Mariscal Tito y sus seguidores.

Hoy el marxismo, como doctrina, ha tomado un sentido más crítico en los países libres. Hay grupos de filósofos y sociólogos neomarxistas que siguen más las interpretaciones de Althusser y Gramsci. Otros han abandonado a Marx por considerarlo obsoleto. En cambio en los países en los que se practica el socialismo autoritario, el marxismo sigue siendo la ideología oficial, obligatoria. Es el tradicional y rígido marxismo-leninismo.

D. Kautsky y el socialismo democrático³⁸

Si nos fijamos ahora en algunas orientaciones doctrinales del socialismo democrático, dentro de los idearios que no caen en el transpersonalismo político, nos encontramos con que el rasgo común a todas ellas es la ausencia de autoritarismo. En el pensamiento socialista libre no existe ninguna declaración de principios que se imponga autoritativamente a la manera del *Manifiesto del partido comunista*, de Marx y Engels, o del *Estado y la revolución*, de Lenin. Sus obras son más bien fruto de la opinión personal de sus autores, dentro de una línea común de orientación doctrinal.

Entre las obras más características están las de Kautsky, discípulo directo de Marx y Engels, y el principal teórico del socialismo democrático. Fue toda su vida un marxista ortodoxo, en el sentido del materialismo histórico y del destino inevitable del capitalismo, pero fue fiel al ideal de la emancipación de los trabajadores por el movimiento democrático; y por eso no quiso aceptar la revolución violenta y la dictadura como camino hacia el socialismo. Fue objeto de odio y de virulentos ataques por parte de Lenin y de los comunistas rusos después del acceso de los bolcheviques al poder.

Escribió muchos libros, cabe destacar, los que dirigió contra la dictadura comunista en Rusia y aquellos que con más claridad y firmeza manifestó su fe en la democracia socialista. Entre los primeros se encuentran: *Dictatorship of the Proletariat* (1918), *Terrorism and Communism* (1919), *From Democracy to State Slavery* (1921) y *Bolshevism at a Deadlock* (1930), cuyos títulos hablan elocuentemente de su repudio de la revolución roja. Entre los segundos está: *Social Democracy Versus Communism*, el último libro de Kautsky, que está constituido por una colección de ensayos escritos durante los años 1932-1937 y que fueron publicados posteriormente en 1946.

Particularmente interesante son los conceptos de Kautsky en torno a la superioridad de la democracia sobre el comunismo revolucionario.

La democracia —dice—, con su sufragio igualitario universal, es el método para transformar la lucha de clases de una lucha mano a mano en una batalla de la inteligencia, en la que una clase determinada puede triunfar sólo si está intelectual y moralmente en un mismo nivel con su oponente.

38 González Uribe, Héctor, *op. cit.*, nota 8, pp. 588-590.

La democracia es el único método por medio del cual se puede lograr una forma de vida, que el socialismo declara que es el derecho de los hombres civilizados.

Y con ello critica duramente al comunismo. El pecado hereditario del bolchevismo —escribe en su *Terrorism and Communism*— ha sido la supresión de la democracia por medio de una forma de gobierno, especialmente la dictadura, que carece de significado, a menos que represente el poder ilimitado y despótico, bien de una sola persona o bien de una pequeña organización, íntimamente vinculadas entre sí.

Compara a la dictadura con la guerra y dice que es “fácil empezar una dictadura lo mismo que una guerra, si se tiene el poder del Estado bajo control, pero que, una vez que se ha dado este paso, es difícil detener voluntariamente una y otra. Se ha de elegir entre dos opciones, o bien triunfar o bien acabar con la catástrofe”. Kautsky no ve más que dos opciones, o la democracia o la guerra civil, y afirma que “mientras el socialismo no aparezca como posible de una base democrática, y mientras la mayoría del pueblo lo rehace no ha llegado aún su momento”. Y en su libro sobre la democracia social contra el comunismo añade que “la democracia es el camino más corto, seguro y menos costoso para llegar al socialismo, lo mismo que es el mejor instrumento para el desarrollo de los prerequisites políticos y sociales para el socialismo. La democracia y el socialismo están inexplicablemente entrelazados”.

Junto con la obra de Kautsky en pro del socialismo democrático, encontramos la importantísima contribución de los autores ingleses en el mismo sentido. Se ha llegado a comparar la aportación británica en materia de democracia socialista con la que la propia Inglaterra hizo, a fines del siglo XVII, en el terreno de la democracia constitucional y del parlamentarismo Inglaterra —patria del constitucionalismo moderno— fue la cuna de la revolución industrial. A ella le tocaba también dar un tinte democrático al socialismo.

11. *El anarquismo*³⁹

Es de notar que la gran conflagración bélica de 1914 a 1918 sacudió fuertemente las estructuras constitucionales de los Estados civilizados y

39 González Uribe, Héctor, *Kant y el idealismo alemán*, cit., nota 29; *Id.*, op. cit., nota 8, p. 467.

éstos no pudieron ya mantener su tradicional política económica y social inspirada en los principios individualistas y liberales.

La democracia inspirada en el liberalismo político y en los principios individualistas que habían animado la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano”, de la Revolución Francesa, sufrió un rudo quebranto con la Primera Guerra Mundial.

El mundo europeo surgido en la posguerra, después de las enormes pérdidas humanas, de la devastación de las tierras y de la terrible destrucción de instalaciones y medios de comunicación no admitía ya tan fácilmente los mitos del progreso indefinido, de la voluntad general y de la absoluta igualdad ante la ley.

Muchos llegaron a poner en tela de juicio la necesidad y el valor del Estado. Se planteó con todo rigor, en la teoría, la cuestión de si el Estado debía realmente existir o era menester que desapareciera, como producto de culturas obsoletas. Apareció así, desde fines del siglo XIX, el problema de la justificación del Estado como uno de los más vitales y urgentes para la teoría política. Ello se debió fundamentalmente, a las corrientes socialistas y anarquistas del siglo XIX, que objetaron rudamente la legitimidad del poder político y le negaron justificación para el porvenir.

Desde el siglo XIX derivaron de Hegel indirectamente varias teorías políticas que van desde el centralismo y el absolutismo político hasta el anarquismo en sus diversas variantes. Entre ellas se puede distinguir:

A. *El socialismo anárquico*

El padre de esta teoría Pedro José Proudhon conoció al filósofo alemán en París y se jactó de ser el único en Francia que seguía exactamente la dialéctica hegeliana. Así, el escritor socialista francés se lanzó contra toda autoridad, lo mismo de la Iglesia que del Estado y soñó con una sociedad anárquica en la que el poder político sería sustituido por acuerdos libres entre los trabajadores.

También procedió de Hegel el anarquismo enseñado en Alemania por Bruno Bauer y su hermano Edgar Bauer, Feuerbach y Stirner.

Y Federico Engels, en su libro sobre *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, afirmó que el Estado fue necesario en una sociedad dividida en clases y que sirvió como instrumento de la clase explotadora sobre la explotada, pero que no tendría razón de ser en la sociedad sin clases del comunismo... Para entonces, el Estado sería un objeto de museo.

B. *El anarquismo extremo*

El anarquismo tomó luego la forma del nihilismo y más tarde de bolchevismo. Miguel Bakunin (1876) fue un fiel discípulo del hegelismo. Acertadamente y con toda penetración opinó Willmann (en el tomo III de su *Historia del idealismo*) que a la de destrucción de la religión llevada a cabo por Hegel le siguió la religión de la destrucción.

Bakunin y Kropotkin sostuvieron que el hombre es bueno, inteligente y libre, y por lo tanto, la mejor forma de vida para él es la “anarquía política”. Había que rechazar toda legislación, toda autoridad y toda influencia privilegiada, aún salida del sufragio universal, porque se volvería siempre en provecho de una minoría dominante y explotadora contra los intereses de la inmensa mayoría sojuzgada.

12. *Las tendencias sociales del personalismo, el catolicismo social, el solidarismo y el comunitarismo*

El siglo XX ha presentado también varias opciones entre el individualismo y el colectivismo, buscando defender la dignidad de la persona humana como individuo, pero atendiendo a la par su faceta social, en relación a los otros, sus semejantes, logrando su desarrollo en la ayuda mutua.

A. *El personalismo de Emmanuel Mounier*⁴⁰

Mounier, fundador de la revista *Esprit*, en 1932, parte de la idea fundamental de que hay que luchar por obtener “la ruptura entre el orden cristiano y el desorden establecido”.

Repite sin cesar que no existe una política cristiana. Se opone, por lo tanto, a los partidos confesionales y pugna por una total independencia respecto a las agrupaciones políticas. Se pone del lado de los pobres, a la manera de Charles Péguy, por razones evangélicas, y se declara anticapitalista. Es hostil al individualismo liberal y a la democracia burguesa. Se declara anticapitalista y antijacobino. Lo que Mounier reclama en el fondo, es una revolución, que debe ser, a la vez, espiritual y de las estructuras, porque “una revolución que no sea acompañada por una transforma-

40 González Uribe, Héctor, “¿Hacia dónde se orientan los fines y valores del Estado contemporáneo?”, *Anuario Jurídico*, México, Universidad Iberoamericana, núm. 4, 1972.

ción morirá de muerte natural”. Los objetos esenciales de esa revolución son la abolición de esa condición proletaria; la sustitución de la economía anárquica, basada en la ganancia, por una economía sobre las perspectivas totales de la persona, la socialización sin estatización de los sectores de la producción que mantienen la alienación económica; y otras medidas semejantes

B. *El humanismo de Jacques Maritain (1882-1972)*⁴¹

Al llegar a la novena década de su fecunda y ejemplar vida, Jacques Maritain merece el más fervoroso elogio y la enhorabuena más cordial de todos los que, como él, aman la verdad, la justicia y el bien, y desean la efectiva vigencia de esos valores en el mundo.

Pocas veces estamos en presencia de un pensador tan serio, tan profundo y tan auténticamente comprometido con la verdad como Maritain. Desde sus años juveniles atendió las enseñanzas de su maestro Bergson en el Collège de France, y logró con ello superar el desaliento y la desesperanza en que el materialismo y el positivismo de principios de siglo habían sumido a la juventud estudiosa, se dedicó de lleno a una tarea intelectual que había de llevarlo por todos los rumbos fundamentales del pensamiento filosófico.

Luego vino el vuelco decisivo de su vida: su conversión al catolicismo, junto con su esposa Raissa. Con la ayuda de su padrino León Bloy emprendió una nueva ruta espiritual a la que permaneció constantemente fiel hasta su avanzada edad de noventa años. En ella fue perfeccionando hasta alcanzar la hermosa meta de la consagración total al Señor en la Comunidad de los Hermanos de Jesús de Charles de Foucauld.

Y juntamente con su fe católica, Maritain —más congruente en ello que muchos otros conversos— encontró el camino más seguro para fundamentar racionalmente sus convicciones religiosas y expansionar su ansiedad especulativa, de un modo conforme a sus creencias, en la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Tomando al ángel de las escuelas por “guía, señor y maestro”, como Dante a Virgilio. El filósofo francés ha explorado innumerables rutas en búsqueda de la verdad, que siendo eterna, en sí misma, va, sin embargo, desplegándose en diversas formas, de acuerdo con las perspectivas históricas y sociales de cada generación.

41 González Uribe, Héctor, *Hombre y sociedad*, México, Jus, 1979, pp. 217-218 y 221-229; *Id.*, *op. cit.*, nota 40.

Atento así a las voces de su tiempo, Maritain ha seguido una animada trayectoria vital en la que el tomismo le ha servido de hilo conductor, no de meta definitiva. Inspirándose en el espíritu de Santo Tomás, tomando su metodología rigurosa y exigente, e identificándose con su preocupación de síntesis y armonía, Maritain nos ha presentado al doctor Angélico (Santo Tomás de Aquino) como un personaje de nuestro siglo, inquieto por todos los problemas que acosan al hombre contemporáneo y deseoso de analizarlos a fondo, reducirlos a sus verdaderos términos y contribuir de esa manera, a su correcta solución. Ha renovado de tal forma el tomismo, lo ha revitalizado tan intensamente, que se ha constituido, en verdad, en el filósofo del “tomismo viviente”.

Del humanismo integral al humanismo social y político

La filosofía política de Maritain ha sido calificada muy acertadamente de humanismo político. El mismo autor ha empleado en muchas ocasiones esta expresión para manifestar su pensamiento en lo que se refiere a la comunidad estatal y a los derechos del hombre. Y en verdad que el calificativo es acertado, ya que pocos escritores, como el gran filósofo francés, han puesto tan en alto el papel preponderante que en las relaciones políticas representa la dignidad de la persona y sus derechos naturales, anteriores y superiores a toda colectividad.

La filosofía política, en efecto, no constituye para Maritain un saber puramente especulativo que se agota en la elucidación y armonización de una serie de posiciones teóricas, sino también un saber operativo, que conduce a una eficaz práctica política en pro del derecho y de la justicia. Su fin inmediato es fomentar la amistad cívica y la igualdad democrática como principios esenciales de la vida social. Y tiende a la instauración de una forma de vida comunitaria, inspirada por los ideales de libertad y fraternidad, en la cual el ser humano se libere de la servidumbre y de la miseria.

Para lograr esa meta tan importante, insiste Maritain en que el hombre tiene que seguir un proceso en el que se vaya haciendo cada vez más hombre, o sea, en el que abandone lo que tiene de animalidad e irracionalidad —con sus tendencias, impulsos y sentimientos— y se eleve a un plano de mayor desarrollo intelectual y moral. En este camino desempeña un papel de primera importancia la labor educativa, mediante la cual se disminuye la influencia de los factores irracionales —principio siempre

amenazador de disgregación y destrucción— y se les pone bajo la vigilancia de la razón y de su dominio, de tal suerte que pueden prevalecer las virtudes morales y cívicas indispensables para el mantenimiento saludable del cuerpo político.

Sin embargo, Maritain reconoce, que la humanidad ha avanzado muy poco. Son muchos todavía, por desgracia, los hombres y grupos que intentan desencadenar las fuerzas irracionales y las malas pasiones, a fin de disponer de una energía colectiva suficiente para sus fines perversos y de dominio. Es indispensable, por ello, estimular y orientar el trabajo de la conciencia y de la razón, como fuerzas que contrarresten y superen los oscuros instintos de la maldad y de la barbarie.

En esta labor de humanismo político, Maritain asienta cuatro pilares sobre los cuales construye su edificio conceptual: el derecho natural, la persona humana, el bien común y los derechos del hombre. Son nociones que arranca de la cantera de la tradición filosófica y iusnaturalista cristiana, pero él las reelabora con gran finura y sentido de la modernidad.

El derecho natural es, obviamente, el fundamento de los derechos del ser humano. Maritain se aparta de la Escuela de Derecho Natural Racionalista, de los siglos XVII y XVIII, y se declara mas bien partidario de la línea iusnaturalista que arranca de Aristóteles y se prolonga en Santo Tomás, Vitoria y Suárez, sin olvidar a Cicerón ni a los estoicos. Reconoce, así, que hay una naturaleza humana que es la misma para todos los hombres. El hombre es un ser inteligente y libre; por lo tanto, actúa comprendiendo lo que hace y tiene poder para determinar su propio programa de vida. Esto le permite descubrir en su naturaleza racional los medios que debe poner en práctica para lograr la perfección de la misma y las normas de comportamiento a que debe ajustarse. Estas normas constituyen, precisamente, el derecho natural o la ley no escrita.

El conocimiento del derecho natural es difícil y penoso, porque lo oscurecen las pasiones humanas. Va aumentando gradualmente con el progreso de la conciencia moral, pero tiene y sigue teniendo retrocesos dolorosos. Y es que el derecho natural es algo ideal y algo ontológico. Es —algo— ideal porque señala la cumbre de perfección moral y jurídica a la que debe llegar el hombre; y el —algo— ontológico porque es una realidad que se desprende de la esencia humana. Hay, pues, una perpetua tensión entre el ideal y la realidad, entre lo que debe ser y lo que es.

En el curso de la historia se ha llegado a malinterpretar la idea del derecho natural. Se ha confundido su existencia con las doctrinas que se

han expuesto acerca de la misma y cuando han fracasado éstas, por su irrealidad y excesivo formalismo, se ha pensado que el derecho natural es el que ha entrado en crisis. Pero no hay tal; el derrumbe de las doctrinas no implica la pérdida de vigor de la ley natural en si misma. El derecho natural consiste en los principios universales e invariables que están enraizados en la naturaleza del hombre. Lo importante es darles un contenido y una realización práctica de acuerdo con las época histórica. Por eso —pese a los ataques de los positivistas— hay un “eterno retorno” del derecho natural.

Para el iusnaturalismo cristiano el hombre es persona. Esto quiere decir que no es solamente un elemento individual en la naturaleza, como una piedra, una planta o un animal, sino un individuo dotado de inteligencia y voluntad. El hombre no es una mera parte de una totalidad mayor, sino que es un todo en si mismo, un universo, un microcosmos. Por su capacidad de conocer, puede dominar espiritualmente al universo entero, y por medio del amor está en posibilidad de darse libremente a sus semejantes y de elevar la simple coexistencia con ellos a una verdadera convivencia, más rica y más elevada.

Pero la persona humana no es un todo cerrado, sino abierto. Abierto a las demás personas, con las cuales forma la sociedad. Por las indigencias de su naturaleza, el hombre necesita la sociedad para lograr su completo desarrollo físico, intelectual y moral; además encuentra en ella la plena expansión de su inteligencia y de su capacidad de amar.

Este binomio persona-sociedad, que para una actitud ingenuamente realista no ofrecería mayores complicaciones, presenta, sin embargo, para una conciencia crítica graves problemas. Hay una interna tensión dialéctica entre el individuo y la sociedad que no siempre es fácil de resolver. El individuo humano, como persona, es un todo. Pero su perfección ontológica no puede ordenarse a ningún otro ser. Tiene un fin propio e incommunicable, superior al de cualquier otro ser de la creación. ¿Cómo puede, subordinarse a la sociedad? Si el fin de la sociedad es el bien común, ¿puede éste ser superior al bien individual que constituye el fin de cada una de las personas?

En este terreno, la filosofía política de Maritain se muestra equívoca y metafísicamente menos fuerte que en otros dominios. Pretende el filósofo francés resolver la antinomia mediante el poco afortunado principio de que “el individuo es para la sociedad y la sociedad para la persona”, fórmula que introduce una distinción entre el individuo y persona en el

hombre, muy difícil de justificar en una sana metafísica. Esto ha dado origen a muchas polémicas aun entre los simpatizadores de Maritain.

El fin de la sociedad es el bien común, esto es, el bien del cuerpo social. Es un bien de personas humanas y consiste en la vida humana buena de una multitud de personas; es la comunión de sus miembros en el vivir bien. Posee una moralidad intrínseca y por ello todo acto injusto e inmoral de la autoridad gobernante constituye por sí mismo un ultraje al bien común. Una sociedad de hombres libres se caracteriza, según Maritain, por ser personalista, comunitaria, pluralista y cristiana.

En una sociedad como ésta la persona humana goza de derechos naturales, fundamentales, que la orientan hacia un destino superior.

En siete densos y sustanciosos capítulos condensa Maritain su estudio sobre *El hombre y el Estado*. El libro —según lo expresa el autor en sus palabras de reconocimiento— nació de seis conferencias dadas en diciembre de 1949 bajo los auspicios de la *Charles R. Walgreen Foundation* para el estudio de las instituciones norteamericanas. Y a su vez, el presidente de dicha fundación, profesor Jerome G. Kerwin, nos explica que la obra de Maritain responde a los deseos de la propia Fundación por publicar una serie de volúmenes que expusieron los principios básicos sobre los cuales descansa la democracia, a fin de ayudar a las personas de cualquier parte del mundo a comprender los fundamentos del sistema democrático y advertir que ese sistema sustenta los principios necesarios para el mantenimiento de la dignidad humana.

En el capítulo primero comienza Maritain acertadamente por definir y explicar los conceptos políticos fundamentales que va a utilizar en el curso de su estudio. Con ello se muestra fiel seguidor del método escolástico que, antes de defender cualquier tesis, primero “explica los términos”, con los cuales se introduce claridad en la exposición y se aleja el peligro de errores.

La tarea no es fácil ni agradable. Al contrario, al decir de Maritain:

No hay tarea más ingrata que tratar de distinguir y circunscribir racionalmente o, dicho con otras palabras, esforzarse por elevar a un nivel científico o filosófico las nociones comunes surgidas de las necesidades prácticas contingentes de la historia humana, cargadas de connotaciones sociales, culturales e históricas, tan ambiguas como fértiles, y que, sin embargo, encierran, un meollo de significación inteligible.⁴²

42 Cfr. Maritain, Jacques, *El hombre y el Estado*, Buenos Aires, Ed. Guillermo Kraft, 1952, p. 13.

Con todo, aunque las anteriores observaciones son especialmente válidas para las nociones de nación, cuerpo político (o sociedad política) y Estado, “nada resulta más necesario para una filosofía política saludable que procurar ordenar esas tres nociones y circunscribir claramente el significado genuino de cada una de ellas”⁴³

Para definir la nación, parte Maritain de una distinción preliminar entre comunidad y sociedad. Aunque son conceptos afines, no es lícito utilizarlos, sin más, como sinónimos.

Tanto comunidad como sociedad —dice— son dos realidades ético-sociales y auténticamente humanas, no sólo biológicas. Pero una comunidad es algo más que la obra de la naturaleza estrechamente relacionada con lo biológico; y una sociedad es algo más que una obra de la razón, por consiguiente, muy relacionada con las propiedades intelectuales y espirituales del hombre. Sus esencias íntimas sociales y sus características, así como sus esferas de realización no coinciden⁴⁴

Para ejemplificar lo anterior, cita Maritain el caso de una empresa comercial, un sindicato obrero y una asociación científica son sociedades como el cuerpo político. En cambio, los grupos regionales, étnicos y lingüísticos y las clases sociales son comunidades. La tribu y el clan son comunidades que allanan el camino para el advenimiento de la sociedad política. “La comunidad —concluye— es un producto del instinto y de la herencia en circunstancias dadas y armazones históricos determinados; la sociedad es una resultante de la razón y de la fuerza moral (lo que los antiguos llamaban *virtud*)”.⁴⁵

Con esto ya puede ser caracterizada la nación. Es una comunidad y no una sociedad. Es una de las comunidades más importantes y quizás la más compleja y completa que haya sido producida por la vida civilizada. Aunque su origen se remonta a la noción de nacimiento, no obstante, la nación no es algo biológico, como la raza, sino algo ético-social. Es una comunidad humana basada en el hecho de nacimiento y del linaje, con todas las connotaciones morales de ambos términos.

La nación tiene o suele tener un suelo, un lenguaje, unas costumbres, unas instituciones, una vocación histórica. Pero a pesar de todo eso, la

43 *Idem.*

44 *Ibidem*, p. 15.

45 *Ibidem*, p. 16.

nación no es una sociedad, ni cruza el umbral del reino político. Es acéfala. “Tiene sus élites y centros de influencia, pero no jefe ni autoridad gobernante; estructuras, pero no formas racionales ni organizaciones jurídicas; pasiones y sueños, pero no un bien común; solidaridad entre sus miembros, fidelidad y honor, aunque no amistad cívica; maneras y costumbres, no orden y normas formales”.⁴⁶ De aquí la clara distinción entre esa realidad sociológica que es una comunidad nacional y esa otra que es una sociedad política. No deben confundirse y su confusión ha sido siempre un gran error.

En oposición a la nación —estima Maritain— tanto el cuerpo político como el Estado, pertenecen al orden de sociedad, y de sociedad en su forma más elevada o perfecta. En la actualidad los dos términos tienden a ser utilizados como sinónimos pero en realidad difieren entre sí como las partes difieren del todo. “El cuerpo político o la sociedad política es el todo. El Estado es una parte —la más sobresaliente— de ese todo”.⁴⁷

La sociedad política, en opinión de Maritain, es impuesta por la naturaleza y lograda por la razón. Es la más perfecta de las sociedades temporales. Es una realidad humana concreta y total que tiende a un bien humano concreto y total: el bien común. Es una obra de la razón. En ella está comprendida no solamente la comunidad nacional, sino también las unidades familiares y una multiplicidad de otras sociedades particulares que proceden de la libre iniciativa de los ciudadanos y que debieran ser lo más autónomas posibles. Esa pluralidad es inherente a cualquier sociedad política auténtica.

De aquí resulta evidente para el pensador francés que el cuerpo político difiere del Estado.

Este es sólo aquella parte del cuerpo político especialmente interesada en el mantenimiento de la ley, el fomento del bienestar común y el orden público, así como la administración de los asuntos públicos. El Estado es una parte que se especializa en los intereses del todo.⁴⁸

El Estado no es sino un organismo facultado para utilizar el poder y la coerción integrado por expertos o especialistas en ordenamiento y bienestar públicos, un instrumento al servicio del hombre. De aquí resulta

46 *Ibidem*, p. 19.

47 *Ibidem*, p. 22.

48 *Ibidem*, p. 26.

que poner el hombre al servicio de ese instrumento es perversión política. “El ser humano como individuo —dice Maritain— es para el cuerpo político, y el cuerpo político es para el ser humano como persona. Pero en modo alguno, el hombre es para el Estado, sino el Estado para el hombre”.⁴⁹

Después de hacer una disquisición acerca del crecimiento normal y del proceso simultáneo de perversión de la noción y de la realidad del Estado, nos habla Maritain del pueblo. Para él, el pueblo no es sino:

la multitud de personas que unidas bajo leyes justas, por la mutua amistad, y para el bien común de sus humanas existencias, constituyen una sociedad política o un cuerpo político... El pueblo es la sustancia misma, la sustancia libre y viva del cuerpo político. El pueblo está por encima del Estado, no es para el Estado, sino que el Estado es para el pueblo.⁵⁰

Las nociones hasta aquí expuestas por Maritain en el capítulo primero de su libro tienen, sin duda, un grandísimo interés y son básicas para una total comprensión del tema del hombre y del Estado. Si las analizamos con atención no podemos estar de acuerdo con ellas en el fondo. Comprendemos lo que quiere decir el gran filósofo francés y aceptamos el contenido de su pensamiento. Sin embargo, creemos que por dos razones no podemos aceptar ese pensamiento en su totalidad. Una, porque sus conceptos, demasiado filosóficos, no coinciden con los que normalmente usan el derecho público y la teoría política. Y otra, por su indebida distinción entre individuo y persona en el hombre. Podemos así concluir, que los puntos clave de su sistema son las ideas de la primacía de lo espiritual; del bien común como fin propio del Estado y que es más “divino que el bien privado” si se le mira en el orden temporal, pero siempre subeditado al bien supratemporal de la persona humana; del papel del cristiano en el mundo, que sin segundas intenciones de apostolado religioso debe trabajar activamente en renovar las estructuras de la sociedad; del humanismo integral conforme al cual, el hombre debe subordinarse a Dios, único soberano; y del cristianismo y la democracia, de acuerdo con la cual la democracia no consiste solamente en la correcta aplicación de las reglas constitucionales o los juegos del parlamentarismo, sino que es esencialmente comunitaria y tiene como fundamento el respeto de cada hombre a la dignidad de la persona, por lo cual la democracia, en el senti-

49 *Idem.*

50 *Ibidem*, p. 10.

do pleno del término, es la expresión de la fe cristiana y está siempre por hacerse. Maritain no es, en manera alguna, partidario de la democracia cristiana en el sentido parlamentario del término. Él hace un llamado al “humanismo heroico” que es como una manifestación temporal de la inspiración evangélica.

C. *El catolicismo social*⁵¹

Uno de los idearios personalistas o humanistas que se ofrecen a los países del mundo contemporáneo como opciones para la concepción teórica y la realización práctica del bien común, es el de la democracia cristiana. Hacemos, desde luego, la aclaración de que al hablar de democracia cristiana no nos vamos a referir exclusivamente a los movimientos políticos que en nuestros días llevan ese nombre, sino a aquella forma de organización política y social que deriva de la doctrina social de la Iglesia católica. Prescindiremos, por razón de la brevedad, de las teorías sociológicas expuestas por pensadores protestantes u ortodoxos, que, por lo demás, coinciden en lo sustancial con la de los teólogos y filósofos católicos.

En la primera mitad del siglo XIX —época de revoluciones sociales y políticas, de liberalismo, nacionalismo y socialismo— la doctrina cívica y política de la Iglesia católica resurge con grandes bríos, con un acento eminentemente social: es el catolicismo social. Estuvo penetrada, a lo largo de su evolución, por diversas corrientes: una, más tradicionalista y conservadora, que arranca de Lammenais y bajo el signo de “Dios y libertad”, sigue las mismas ideas de De Maistre y De Bonald y se opone violentamente al liberalismo; otra, que parece continuar en cierto modo a la anterior, aunque con tendencias más renovadoras y bajo el nombre de legitimismo social agrupa a hombres muy valiosos, como Alban de Villeneuve-Bargemont, Armand de Melun, René de la Tour du Pin y Albert de Mun, que tratan de aliviar la miseria de las clases trabajadoras y luchar contra los vicios del capitalismo liberal; otras más, como la que puede denominarse catolicismo liberal porque rompe con el prejuicio de la fidelidad a la monarquía, acepta la democracia, el parlamentarismo y la república y trata de realizar una adaptación del catolicismo al orden social y económico liberal; y la que, con un sentido más agudamente social, se manifiesta no sólo en estudios teóricos, sino en obras prácticas de caridad

51 González Uribe, Héctor, *op. cit.*, nota 40.

social, como las *Sociedades* de San Vicente de Paúl y de San Francisco Javier y en la que militan pensadores y hombres de acción tan destacados como Montalembert, Lacordaire, Gerbert, Charles de Coux, Federico Le Play y Federico Ozanam.

Paralelamente a estas corrientes que se manifiestan en Francia, va encauzándose el catolicismo social, con mucha fuerza, en otros países de Europa, como Alemania, Austria, Bélgica, Suiza y también, aunque más tardíamente, en España e Italia. Son notables las predicaciones sociales de monseñor Emmanuel Ketteler, en la catedral de Maguncia, aun antes de 1848, fecha de publicación del *Manifiesto comunista*; la fundación de la Familia Kolping para trabajadores, en Alemania; los escritos y obras del barón de Volgelsand, en Austria; la obra de monseñor Mermillod y de la Unión de Friburgo, en Suiza. Y muchas otras obras más, que abrieron paso a la encíclica *Rerum Novarum*, promulgada por León XIII el 15 de mayo de 1891 y a la que se ha denominado la “Carta Magna de los trabajadores cristianos”.

Y es así como la democracia cristiana —cuya fuente inmediata de inspiración han sido las *Encíclicas papales* en materia cívico-política y socioeconómica— ha tenido apoyo en distinguidos pensadores y hombres de acción católicos como don Sturzo, fundador en 1918 del Partido Popular Italiano. Sus planes eran reformistas y descentralizadores; se oponía a la acción usurpadora del Estado y se mostraba partidario de la representación proporcional. Especialmente notable era su respeto por el pluralismo en todas sus formas, tanto en lo horizontal, con la agrupación de todas las entidades sociales para oponerse al monopolio político y a la excesiva concentración de poder, como en lo vertical, con la tolerancia y el respeto por todas las tendencias. Su movimiento fracasó por la violenta irrupción del fascismo.

Están también los “demócratas populares” franceses, inspirados en don Sturzo, que tuvieron una ideología expuesta en 1928 por Marcel Prélot y Raymond Laurent en su *Manuel politique* y que combatieron en las elecciones con la idea de obtener la representación de los intereses familiares, económicos y sociales, aunque con poco éxito. Y se hallan asimismo los sociólogos, economistas y politólogos que desde antes de 1939 pugnaron por un “Estado corporativo” de inspiración cristiana.

Pueden sumarse a éstos todos los que en el campo católico han comentado, expuesto y explicado la doctrina de las encíclicas papales. En Alemania podemos citar a Oswald von Nell-Breuning, a Schuster, a Rommen, a

Gundlach; en Austria, a Verdross, Messner, Schasching; en Bélgica, a Rutten y Van Gestel; en España, a Azpiazu y José María Llovera; en Suiza, a Jakob David y Arthur Fridolin Utz; en Francia, a Cavallera, Dautais, Villain, todos los miembros del equipo de trabajo de *l'Action Populaire*; y muchos más en diversos países.

La democracia cristiana apareció con notable fuerza política en el panorama contemporáneo a partir de 1945, precisamente en aquellos pueblos que devastadoramente habían sentido las consecuencias de los regímenes totalitarios y las de la derrota en la Segunda Guerra Mundial: Italia y Alemania. Italia, regida con mano fuerte durante veintidós años por Benito Mussolini y atada al yugo militar del nazismo alemán, quedó destrozada física, moral y económicamente al final de la guerra. Fue entonces cuando el partido de la democracia cristiana, encabezado por el prestigioso jefe Alcide de Gasperi tomó las riendas del poder e inició la reconstrucción de Italia. Otro tanto ocurrió en Alemania Occidental, bajo el gobierno enérgico y prudente de Konrad Adenauer, jefe del Partido Demócrata-Cristiano Alemán.

Otros países de Europa y América siguieron también la inspiración demócrata-cristiana: así, Austria, bajo los gobiernos emanados del triunfo electoral del *Volkspartei* (Partido del Pueblo); Chile y Venezuela, en la América del Sur. En otros lugares, aunque la democracia cristiana no ha triunfado en las elecciones o no ha llegado a organizarse como partido político, sí ha influido por medio de sus principios doctrinales y de acción en los diferentes gobiernos.

D. *La política en la doctrina social de la Iglesia católica ante el totalitarismo, el autoritarismo y la democracia*⁵²

La política ocupa un lugar muy importante en la doctrina social de la Iglesia católica. No porque la Iglesia intervenga o desee intervenir en la vida política de los pueblos, en lo que ésta tiene de técnica para conquistar y mantener el poder político, sino porque a ella le toca señalar los grandes principios y normas, de carácter moral, religioso y de estimativa jurídica, a los que debe ajustarse la actividad política del pueblo cristiano. En este terreno de inspiración y guía, todos los problemas relativos a la

⁵² Estas ideas de González Uribe pertenecen a uno de sus escritos originales y parece ser un inédito, probablemente para un artículo de revista o capítulo para alguno de sus libros.

recta concepción del Estado y de la política tienen sumo interés para la Iglesia.

Comprendiéndolo así, los pontífices romanos, sobre todo a partir de León XIII (1878-1903), a fines del siglo pasado, se han dedicado a tratar los temas políticos fundamentales en una gran variedad de aspectos: el origen del poder político y su legitimidad; las relaciones entre el poder civil y el eclesiástico; los amplios campos en que puede ejercitarse la libertad cristiana y sus justos límites; los deberes cívicos y políticos de los católicos; las características del socialismo y de la democracia cristiana; y otros más. Han tomado los papas los grandes fundamentos doctrinales de las enseñanzas políticas de la Iglesia, en el orden filosófico, teológico y del derecho natural, y los han ido adaptando a las circunstancias cambiantes de los tiempos. Por eso podemos decir, que no hay problema político básico en el terreno de los principios, que no haya sido tratado con justicia y oportunidad por la doctrina social de la Iglesia católica.

León XIII, más conocido, quizá, en muchos medios, por su gran encíclica social *Rerum Novarum* (1891), fue el que trató con mayor amplitud y profundidad los temas políticos, en diversas encíclicas de gran importancia: *Quod Apostolici Muneris* (1878), acerca del socialismo; *Diuturnum Illud* (1881), acerca del origen divino de la autoridad política; *Inmortale Dei* (1885), acerca de la constitución cristiana de los Estados; *Libertas Praestantissimum* (1888), acerca de la libertad humana y el liberalismo; *Sapientiae Christianae* (1890), acerca de los deberes cívicopolíticos de los católicos; *Au Milieu des Sollicitudes* (1892), dirigida a los obispos franceses, acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado; y *Graves de Communi* (1901), acerca de la democracia cristiana. Escribió, además, multitud de resoluciones y dictámenes sobre problemas políticos concretos que se le plantearon.

Los papas que siguieron a León XIII —Pío X y Benedicto XV— no trataron de un modo directo y específico los problemas políticos. Pasada la Primera Guerra Mundial, en cambio, el Papa Pío XI (1922-1939) sí se ocupó de graves cuestiones políticas con las que tuvo que enfrentarse durante su pontificado. En lucha contra las diversas formas de totalitarismo estatal, escribió diversos documentos muy significativos: *Non Abbiamo Bisogno*, contra los excesos del fascismo italiano; la encíclica *Quadragesimo Anno*, para conmemorar el aniversario de la *Rerum Novarum*, de León XIII. Su sucesor, el papa Pío XII, en su primera encíclica *Summi Pontificatus* y en sus claros profundos radiomensajes de Navidad, durante

los años de la Segunda Guerra Mundial, renovó y dejó claramente asentada la doctrina política de la Iglesia, especialmente en el tema de la democracia cristiana, en sus relaciones con la paz y la justicia internacional.

El papa Juan XXIII, en los cinco breves años de su pontificado, nos dejó dos magníficas encíclicas que hablan de la cuestión social, *Mater et Magistra* (1961), y sobre la paz entre los pueblos *Pacem in Terris* (1963). En las dos trató, de soslayo, pero en forma muy importante, los problemas políticos. Lo mismo hizo el papa Paulo VI, es sus encíclicas *Populorum Progressio*, sobre el desarrollo de los pueblos (1967), y *Octogesima Adveniens* (1971), acerca de los nuevos aspectos de la cuestión social, al cumplir ochenta años la encíclica *Rerum Novarum*. El papa Juan Pablo II no se ha ocupado directamente, hasta ahora, de temas políticos, pero también ha hecho referencias circunstanciales a los principios de la Iglesia en esa materia y en sus numerosas alocuciones y encíclicas.

a. La Iglesia ante el totalitarismo

Concerniente a los grandes problemas políticos de la humanidad, la Iglesia católica se ha enfrentado con valor y decisión a los desafíos que cada época le ha presentado. El tiempo en que estuvo en auge el liberalismo político, con sus resabios anticlericales y secularistas, luchó por aclarar el punto de la legitimidad del poder del Estado y su compatibilidad con el poder eclesiástico, así como los deberes cívicos y políticos de los católicos. Señaló que todas las formas de gobierno eran lícitas con tal de que buscaran el bien común. Más tarde, cambiadas las circunstancias, tuvo que pugnar por la defensa de los derechos fundamentales de la persona humana contra las diversas formas de totalitarismo estatal. Ese totalitarismo se desarrolló en la primera posguerra europea, entre los años de 1919 a 1945.

¿Qué era el totalitarismo? ¿Qué significado tenía? Era, ante todo, una expresión del poder omnímodo del Estado. Se basaba, en el fondo, en la concepción hegeliana del Estado absoluto: el Estado era la personificación del orden moral en el mundo; más todavía, del orden divino; el Estado era Dios en la tierra. Con esta premisa resultaba que el Estado era muy superior a los individuos que lo componían. El Estado era el todo, los individuos las partes. Los presuntos derechos que éstos pudieran alegar, eran una concesión del Estado y nunca podrían hacerse valer contra él. Con esto quedaba claro que el totalitarismo estatal era algo más amplio y

radical que la simple dictadura de un jefe de Estado, afectaba al sistema mismo y lo constituía en un enorme y monstruoso *Leviathan* del que nadie se podía escapar.

El Estado totalitario adoptó tres formas principales en el continente europeo, a partir de la Primera Guerra Mundial hasta la Segunda Guerra Mundial; la del comunismo soviético desde 1917 en el viejo imperio ruso; la del fascismo desde 1922 en Italia; y la del nazismo o nacionalsocialismo desde 1933 en Alemania. Sus grandes jefes y promotores fueron Lenin, en la Unión Soviética; Benito Mussolini, en Italia; y Adolfo Hitler, en el ámbito germánico. Las tres formas de totalitarismo diferían mucho entre sí en cuanto a sus metas y sus modos de acción, pero coincidían en lo fundamental, en cuanto a su concepción del Estado absoluto y omnicompreensivo.

Mussolini fue el forjador de las tres frases que expresaban claramente la estructura y la finalidad del Estado totalitario: *Todo dentro del Estado. Nada fuera del Estado. Nada, absolutamente nada, contra el Estado.* Con esto, se quería dar a entender que ni los hombres, como personas individuales, ni los grupos sociales, quedaban fuera del radio de la acción estatal. El Estado lo abarcaba todo y actuaba en forma omnimoda.

Frente a este terrible peligro del totalitarismo, que era una forma más refinada de esclavitud política y amenazaba extenderse a otros países del mundo, la Iglesia católica reaccionó pronta y eficazmente, por medio de las *Encíclicas sociopolíticas del papa Pío XI*, con el fin de denunciar ante la opinión pública mundial y orientar a todos los católicos y hombres de buena voluntad acerca de los males de los Estados totalitarios. Primero fue la encíclica *Non Abbiamo Bisogno*, de 1931, en la que el pontífice romano condenó los abusos del fascismo italiano; vino después la carta llamada en alemán *Mit Brennender Sorge* (con viva inquietud), en la que denunció valientemente los errores y excesos del nacionalsocialismo alemán el 14 de marzo de 1937 y, por último, cinco días después 19 de marzo de 1937, la encíclica *Divini Redemptoris*, en la que señaló los males del comunismo ateo, practicado por la Unión Soviética. Con estas tres encíclicas dejó clara la postura de la Iglesia ante la amenaza totalitaria. Y los documentos pontificios sirvieron de base y de aliento a otros importantes movimientos católicos acerca del mismo tema. La 29a. sesión de las “Semanas Sociales” de Francia, llevada a cabo en 1937, tomó como tema el de “la persona humana en peligro” y constituyó un comentario amplio y de fondo al pensamiento papal. Y, a su vez, la 30a. sesión de dichas “Sema-

nas” se ocupó del problema de la libertad y las libertades en la vida social, en el año 1938. Las dos semanas constituyeron una magnífica defensa del hombre frente al totalitarismo.

b. La Iglesia ante el autoritarismo

Desde la época en que iban cobrando auge los Estados totalitarios en la Unión Soviética, Italia y Alemania, aparecieron en Europa algunas formas de regímenes autocráticos que repudiaban la democracia liberal y buscaban nuevas formas de democracia orgánica. Era una democracia nacionalista, corporativa y funcional. Se extendieron, sobre todo, en la Península Ibérica, con los gobiernos de Oliveira Salazar, en Portugal, y de Franco, en España. Esos gobiernos tenían mucho de dictadura personalista, pero también, en el fondo constituían ensayos de democracia más disciplinada, más orientada hacia el orden que a la libertad. Duraron varias décadas, pero no pudieron sobrevivir a la muerte de sus jefes de Estado.

El fenómeno del autoritarismo supone siempre un predominio del elemento autoridad de los gobernantes sobre la libertad de los individuos y grupos, pero sin caer en los excesos del totalitarismo con su concepción y realización del Estado absoluto. En las últimas décadas se ha manifestado, sobre todo, de una manera muy típica, en la América Latina bajo la forma de dictaduras militares o regímenes de “seguridad nacional”. Han sido dictaduras transitorias que no han tenido más justificación que la de salvar a los respectivos países de situaciones peligrosas de emergencia. En muchas ocasiones han desaparecido, una vez pasada su necesidad, para dar lugar a nuevos regímenes democráticos. Cuando esas dictaduras perduran y quieren convertirse en permanentes pierden toda legitimidad.

Otra forma de autoritarismo es la de algunos países socialistas que pretenden seguir el modelo marxista-leninista de la Unión Soviética. En este caso, que por desgracia se ha reproducido en diversos continentes desde fines de la Segunda Guerra Mundial, es difícil hablar de un simple autoritarismo, propiamente dicho. Se trata en realidad, de un verdadero totalitarismo comunista, con las características que son propias de esta forma de Estado, aun cuando los gobiernos pretendan disfrazarse hipócritamente de democracia o repúblicas populares.

De todas maneras, la tendencia al autoritarismo sigue siendo muy fuerte en el mundo actual, y hay que seguir luchando de una manera cons-

tante por la democracia y la libertad. Así lo sostiene la doctrina social y política de la Iglesia católica.

c. La Iglesia ante la democracia

Frente al totalitarismo y al autoritarismo de la Época Contemporánea, la Iglesia ha defendido siempre la democracia, como la expresión no sólo de una mejor forma de gobierno, sino de un régimen político y social que va de acuerdo con la dignidad de la persona humana, su libertad y su destino trascendente. Se trata, pues, de la democracia como un estilo de vida propio de un pueblo maduro y responsable.

Desde León XIII, con su encíclica *Graves de Communi*, los pontífices romanos han propuesto a los hombres el ideal de una democracia inspirada en las normas cristianas, o sea, que reconozca y respete las características de los hombres con su dignidad de hijos de Dios y partícipes de la redención de Cristo.

El que quizá explicó de una manera más amplia y profunda la doctrina sobre la verdadera democracia en el pensamiento de la Iglesia católica, fue el papa Pío XII (1939-1958) en su radiomensaje al mundo entero de 24 de diciembre de 1944, o sea, la víspera de la Navidad del sexto año de guerra. En esa ocasión, todavía trágica y luctuosa, de un mundo envuelto en llamas, hizo brillar con sus palabras la aurora de la esperanza para los pueblos que tanto habían sufrido. Y les hizo ver que los acontecimientos del conflicto bélico habían despertado a los hombres de su somnolencia y los habían puesto en una nueva actitud frente al Estado y los gobernantes: una actitud interrogativa, crítica, desafiante. Ya no podían admitir los monopolios de un poder dictatorial, incontrolable e intangible, y reclamaban un sistema de gobierno que fuera más compatible con la dignidad y la libertad de los ciudadanos. Ese sistema tenía que ser el democrático.

El papa recordó a este respecto, que según la enseñanza de la Iglesia, no está prohibido el preferir gobiernos moderados de forma popular, con tal de que quede a salvo la doctrina católica sobre el origen y el ejercicio del poder público, y que la Iglesia no reprueba ninguna de las diversas formas de gobierno con tal de que sean aptas, en sí mismas, para procurar el bien de los ciudadanos. Por eso se admite que la democracia, entendida en un sentido amplio, puede revestir diversas formas y realizarse lo mismo en las monarquías que en las repúblicas.

Y después de aclarados estos supuestos básicos, Pío XII planteó dos cuestiones de capital importancia: ¿Cuáles deben ser los caracteres distintivos de los hombres que viven en democracia y bajo el régimen democrático? y ¿Cuáles son los caracteres distintivos de los hombres que en una democracia detentan el poder público? Respecto de la primera, el pontífice romano subrayó que en una democracia la opinión personal de cada uno es de suma importancia. El Estado democrático no debe basarse en una aglomeración amorfa de individuos, sino en la unidad orgánica y organizadora de un verdadero pueblo. Pueblo y masa no son lo mismo. El ciudadano debe ser libre y responsable. Y respecto de la segunda cuestión, se establece que los detentadores del poder público deben cumplir las exigencias de orden moral y espiritual que imponen las reglas jurídicas y de justicia, y evitar, sobre todo, el absolutismo del Estado.

Así se establece y defiende la doctrina católica de la democracia.

E. *El solidarismo*⁵³

Los extremos de la contradicción entre individualismo, colectivismo, liberalismo y totalitarismo parecen irreconciliables. Sin embargo, siempre cabe la posibilidad de una superación dialéctica en una síntesis superior. Esto es lo que trata de hacer una nueva forma de organización social y política que se llama solidarismo. Como su nombre mismo lo indica, trata de resaltar la naturaleza social del ser humano y sus deberes para con los demás miembros de la comunidad humana de que forma parte. Admite plenamente los derechos de la persona humana como individuo pero los armoniza con los de la sociedad, mediante obligaciones sociales estrictas que los hombres tienen para con la comunidad. En última instancia, sin embargo y en un orden de valores trascendentes, da a la persona humana un lugar importante. El solidarismo hace suya la acertada fórmula del filósofo argentino, Ismael Quiles: “La sociedad es absolutamente para el hombre. El hombre es relativamente para la sociedad, en la medida en que es necesario para que ésta exista y cumpla sus fines”.

Y afortunadamente esos principios doctrinales existen y son fruto de su larga tradición occidental cristiana. Sólo que no se les conoce bien ni

53 González Uribe, Héctor, “¿Hacia dónde se orienta la filosofía política en los últimos años del siglo XX?”, *Revista de Filosofía UIA*, México, Universidad Iberoamericana, núm. 61, 1988, pp. 17-20; “Lino Rodríguez-Arias y la filosofía jurídica del humanismo comunitario”, *Revista de Filosofía UIA*, México, Universidad Iberoamericana, núm. 42, 1981, pp. 471 y 472.

se les ha desarrollado como es debido. Desde fines del siglo pasado y comienzos del presente, el papa León XIII trató las cuestiones en materia social y las relaciones obrero-patronales, a través de la encíclica *Rerum Novarum*. En este documento el papa estudiaba de lleno la llamada “cuestión social”, motivada por el liberalismo sociopolítico y el capitalismo económico; y señalaba la injusticia y la insuficiencia de la pretendida solución socialista, dando las bases para una correcta solución al problema mediante la aplicación de la filosofía social del cristianismo. Se abría así las puertas para una tercera vía: ni liberalismo ni socialismo; ni apego a una tradición envejecida e inadecuada, ni aceptación, sin más, de un progresismo exagerado; ni los abusos de un capitalismo desenfrenado, ni los excesos de un rígido colectivismo. La posición propugnada por el papa era de equilibrio y armonía. La síntesis entre extremos tenía un aire de novedad y tranquila osadía.

Por ese tiempo un grupo de sociólogos y economistas de diversos países europeos —Francia, Alemania, Suiza, Italia, Austria, España— se dedicaron con empeño a estudiar la doctrina pontificia y a difundir sus principios. Aparecieron las obras de Albert de Mun y René de la Tour du Pin, del barón de Vogelsand, de la Unión de Friburgo, de Toniolo, de Mermillod y de otros más. Pero fue un autor alemán, el filósofo y economista Heinrich Pesch, quien forjó el término más apropiado para designar la nueva postura: el solidarismo y lo trató especialmente en su libro *Tratado de economía nacional*. Con este autor, el solidarismo fue desarrollado en Alemania, desde las primeras décadas del siglo XX. Todos estos pensadores querían dar a entender que con esta tendencia, ni se adoptaba la posición individualista ni la colectivista de la persona humana, que acentuaba sus deberes para con la sociedad y su compromiso comunitario.

El solidarismo ha sido desarrollado y explicado por destacados filósofos sociales, entre ellos, Oswald von Nell-Breuning.⁵⁴

Solidarismo es aquel sistema de ordenación social que, frente a las doctrinas unilaterales del individualismo y del colectivismo, hace justicia al doble aspecto de la relación entre individuo y sociedad: así como el individuo está ordenado a la comunidad en virtud de la disposición para la vida social ínsita en su naturaleza, la comunidad (que no es sino el conjunto de los mismos individuos en su estado de vinculación comunitaria) se halla orde-

54 Nell-Breuning, Oswald, von, “Solidarismo” en Brugger, Walter, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ed. Herder.

nada a los individuos que le dan el ser, en los cuales y por los cuales exclusivamente existe, haciéndose realidad el sentido de aquella sólo con la perfección personal de los individuos y la personal realización de lo que su esencia importa. La realidad antes indicada es de naturaleza ontológica; de ahí que, originalmente y de acuerdo con su esencia, el solidarismo sea una teoría filosófica del ser social (metafísica social). Sobre esta relación ontológica se levanta el edificio del deber y de la conducta a ella correspondientes. Así, el solidarismo es, en un segundo momento, teoría filosófico-social sobre el deber y la conducta sociales (ética social). El contenido objetivo de los vínculos comunitarios (“todos vamos en el mismo barco”) forma la base de la responsabilidad comunitaria (“uno para todos, todos para uno”): cada cual ha de responder por el todo cuya parte es; el todo ha de responder por cada uno de sus miembros. El nombre de “solidarismo” procede de esta responsabilidad (*obligatio in solidum*); tanto más, ha de inculcarse que el solidarismo no es primariamente ética, sino una teoría del ente social, teoría de contenidos objetivos y de esencias que determinan directamente la estructura de la sociedad y sólo indirectamente la vida y actuación de la misma.

Indudablemente todas estas ideas y principios del solidarismo tienen como trasfondo y fuente de inspiración a la tradición cristiana de occidente y esto muy en particular, a la doctrina social de la Iglesia católica, sin que esto quiera decir que sean formalmente religiosos o dogmáticos. Cualquier hombre de buena voluntad, haciendo uso de su buena razón, puede encontrar esos principios y practicarlos. Pertenecen al ámbito de la ética social. Pero sí han sido promovidos, explicados y defendidos por las grandes encíclicas de los papas, desde fines del siglo pasado hasta el presente. Hay una línea constante, que se va explicando cada vez más del solidarismo cristiano, desde León XIII hasta Pío XI, y luego hasta Pío XII, con sus admirables radiomensajes de Navidad acerca de la democracia cristiana. Y desde Pío XII hasta Juan XXIII, con sus magníficas encíclicas *Mater et Magistra* y *Pacem in Terris*. Y de Juan XXIII a Paulo VI, con su gran encíclica acerca del desarrollo de los pueblos, *Populorum Progressio* y su carta *Octagessima Adveniens*, en la que recuerda el aniversario de la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII. Y de Paulo VI a Juan Pablo II, con su excelente carta encíclica sobre el trabajo cristiano *Laborem Exercens*. Se debe nombrar de manera especial a la encíclica *Quadragesimo Anno*, del papa Pío XI, en la que de una manera muy clara se da a conocer la tesis decisiva del solidarismo y su doble apoyo en los principios de solidaridad y subsidiariedad.

Este solidarismo de inspiración cristiana, fue asumido como propio y puesto en práctica por los primeros gobiernos democráticos que surgieron en Alemania, con Konrad Adenauer y en Italia, con Alcide de Gasperi, se estructuraron nuevos gobiernos de democracia cristiana y se expidieron constituciones y leyes en congruencia con las ideas del solidarismo.

La segunda postguerra, por desgracia, no trajo la anhelada paz basada en la justicia y en el amor. Prevalcieron el odio, el temor, la astucia, el entreguismo cobarde o convenenciero. Pronto se perfiló una nueva e implacable lucha de imperialismos. La Unión Soviética, fortalecida por los aliados durante la guerra, surgió como una potencia mundial y se dedicó a ampliar sus zonas de influencia y a exportar su marxismo-leninismo por todos los rincones del mundo. Apareció un segundo mundo integrado por países que giraban en torno del sistema soviético. Los países ricos, en pleno desarrollo económico y cultural, se consolidaron en cambio en su posición de primer mundo, con una sociedad industrial avanzada, dotada de todos los recursos de un neocapitalismo. Otros países, en diversos grados de desarrollo económico, quedaron a la expectativa frente a los modelos que se les ofrecían: capitalista o comunista. Con el tiempo se ha llegado a hablar de ellos como países del tercer mundo.

Mientras tanto, la doctrina social católica siguió ampliándose y perfeccionándose. En la década de los cincuenta y sesenta, grupos selectos de sociólogos, economistas y filósofos de la sociedad y del derecho, hicieron estudios cada vez más precisos y profundos acerca de una sociedad de inspiración cristiana. En Francia destacó el grupo de *L'Action Populaire de París*, con los estudios de Villain, Bigo, Desqueyrat y Halbecq, así como los de los grandes conocedores del marxismo Henri Chambre y Jean-Yves Calvez. En Suiza y Austria aparecieron los excelentes libros de Utz, Messner y Verdross. Y en la lengua germánica, los de Heinrich Rommen acerca del derecho natural y del Estado en el pensamiento católico. Lo mismo en otros países como Bélgica, España e Italia.

Pero fue sobre todo en Alemania, en donde floreció un grupo muy selecto de seguidores del pensamiento social cristiano. Gustav Gundlach fue inspirador y consejero del papa Pío XII. En las escuelas de Pullach (München), Frankfurt e Innsbruck, así como en la Universidad Gregoriana de Roma, ejercieron su docencia Johann Schuster, Johann Schasching y Oswald von Nell-Breuning, quien junto con otros distinguidos profesores y escritores escribieron libros, artículos, ponencias para congresos y estudios para diccionarios tan importantes como el *Staatslexikon*.

Todo esto fue formulando un buen acervo de estudios que prepararon grandes encíclicas de Juan XXIII y Paulo VI. Estas encíclicas y los estudios dieron a conocer una tercera vía de solución para los problemas del mundo, que ya no era la liberal capitalista ni la del colectivismo marxista, sino la del solidarismo cristiano. A ella contribuían, sin duda, los estudios humanistas y personalistas de Maritain y de Mounier —como lo hace notar el profesor Rodríguez-Arias en sus estudios sobre el comunitarismo— pero en la encíclicas tenía un tono más directo de reforma social, económica y política.

Este solidarismo tiene múltiples manifestaciones en todos los órdenes de la sociedad. En el orden jurídico se presenta como principio de solidaridad, conforme al cual los miembros de la sociedad tiene entre sí una recíproca vinculación y por ello una responsabilidad comunitaria que los lleva a un sistema social de trabajo, en el que se excluye el egoísmo de los diversos factores de la producción. Por otro lado, encamina a los componentes del ente social hacia un régimen de justicia en el que se dé atención preferente al bien común, es decir, un cuidado especial a los más necesitados. En todos los aspectos de la vida se busca, una conciencia común de responsabilidad y unas acciones comunes que den eficacia práctica a la misma.

El orden socioeconómico se basa, primordialmente, en el principio de subsidiariedad que propugna, la acción subsidiaria como una ayuda complementaria, que con carácter supletorio debe prestarse en determinadas circunstancias. Esta acción subsidiaria supone que cada uno de los elementos que componen el ente social, comenzando por el individuo mismo, tiene una esfera de libertad y autonomía que debe ser respetada. En la trama social las entidades sociales se van entrelazando, según sus fines y funciones; y se van jerarquizando desde las más pequeñas y reducidas hasta las más elevadas y complejas. Cada una de ellas tiene una esfera de autonomía que debe ser respetada. Lo que puede hacer una entidad pequeña o mediana no debe hacerlo una mayor. Ésta sólo debe acudir como ayuda supletoria cuando las circunstancias lo indiquen. Y esto vale, de un modo especial, respecto de la sociedad mayor y más compleja que es el Estado. El Estado no puede ni debe hacerlo todo, porque se convertiría en un organismo monopolístico y totalitario. Tiene que respetar la autonomía de las entidades inferiores, como la familia, el municipio, la asociación profesional, las sociedades comerciales, las empresas industriales, las escuelas y universidades y otras más.

De esta manera queda claro que el solidarismo rechaza todo intervencionismo exagerado del aparato estatal y todo intento de autocracia por parte del Estado y propugna un sano pluralismo democrático, en el que se respete y promueva la manifestación de todas las ideologías y tendencias políticas. Asimismo, tiene un gran impulso del crecimiento orgánico de la sociedad hasta un perfeccionamiento total en todos los órdenes. Por eso, se basa en el principio de desarrollo de los pueblos, que por encima de cualquier doctrina o sistema de planificación social busca la evolución normal, natural, de todos los entes sociales hacia la perfección propia de su naturaleza.

Así el solidarismo cristiano supone una renovación de los valores tradicionales y una organización de los grandes principios básicos del iusnaturalismo. Supone y ofrece una nueva filosofía democrática y una nueva concepción del hombre y de la vida. Su posición es avanzada, abierta y evolutiva. Está siempre alerta a las necesidades de los tiempos, porque se basa en una constante síntesis y armonización de elementos contrarios. Por ello tiene la posibilidad permanente de renovar sus perspectivas y enfoques y de adaptarse a lo que venga.

Sus pilares básicos son, su concepción del hombre no como individuo ni como masa sino como “hombre social”, como persona; su equilibrio dinámico entre los valores immanentes y trascendentes de la persona, con predominio de estos últimos en caso de conflicto; la constante apertura del hombre hacia la sociedad en una actitud de colaboración y servicio; su idea de la sociedad como una estructura compleja y jerarquizada en la que funcionan cuatro principios que son básicos para el buen orden de la comunidad: el de pluralismo ideológico, solidaridad, subsidiariedad y el de desarrollo.

De esta suerte se da en el solidarismo una filosofía del hombre y de la sociedad, equidistante del individualismo y del colectivismo y que supone nuevas perspectivas para un mundo nuevo. Podría llamarse comunitarismo en algunas partes y solidarismo en otras, pero en esencia representa el mismo ideal de los hombres de buena voluntad que buscan la paz, el orden y la justicia, dentro de un régimen democrático que respete la dignidad y la libertad del hombre. Lo importante —sobre todo en nuestra América Latina y en la época que se vive y en la que está por venir— es muy importante que se conozca, se difunda y se viva. Allí está la gran realidad y la gran esperanza.

Esta misma inspiración solidarista llegó más tarde a América del Sur y encontró un clima propicio de desarrollo en Chile y Venezuela. En Chi-

le, país de admirable vocación democrática y de alto nivel de politización, hubo en décadas anteriores un gobierno de democracia cristiana, que puso en práctica los principios del solidarismo. Más tarde, por desgracia y por diversas circunstancias, no supo mantener sus triunfos electorales y tuvo que ceder el paso a un débil gobierno de coalición, con tendencia y prácticas además, de carácter socialista, que a la postre abrió las puertas al golpe de Estado y a la consiguiente dictadura del general Augusto Pinochet. En Venezuela, por su parte, ha habido varios gobiernos demócrata-cristianos, y hay, sobre todo, en la actualidad, un movimiento cívico-político muy apreciable que lucha por el comunitarismo, que es otra forma de denominar el solidarismo cristiano, pero con los mismos principios y fines. Este movimiento está avalado por obras filosófico-jurídicas escritas con mucho valor, por el distinguido filósofo venezolano, de origen español, Lino Rodríguez-Arias Bustamante. Él ha fundamentado de una manera muy sólida y con gran acopio de argumentos, la filosofía comunitaria y ha escrito varios libros al respecto. El movimiento ha producido también manifiestos y otras declaraciones de gran interés.

F. *El comunitarismo*⁵⁵

Los países latinoamericanos han estado oscilando, en diversas formas y medidas, entre una filosofía política liberal y prácticas económicas capitalistas, por un lado: una filosofía marxista-leninista y su correspondiente *praxis* económica y política. Han ensayado también algunas estructuras fascistas que se han traducido en dictaduras militares o caudillistas. Pero han sido soluciones temporales que en su mayoría han fracasado.

Es en este ambiente de duda y expectación, en el que los reclamos por la justicia social se hacen cada vez más exigentes y la lucha por los derechos humanos más imperativa e ineludible, en el que ha aparecido, recientemente, la nueva filosofía comunitaria como una alternativa ideológica y de organización política y económica. Se ha dado a conocer, perfectamente, en Venezuela, aunque también en otros países de Centro y Sudamérica ha encontrado eco y diversas manifestaciones.

Se trata en el fondo, de eludir los males de las posiciones externas —capitalismo o comunismo— y de adoptar una postura intermedia, en la

55 González Uribe, Héctor, *op. cit.*, nota 35, p. 356.

que queden a salvo los valores positivos tanto del individualismo como del colectivismo, con una táctica efectiva de conciliación y equilibrio. Se quiere construir un régimen jurídico y político en el que se respete la dignidad de la persona humana y sus valores fundamentales y se eviten los excesos de autoritarismo estatal. Y, al mismo tiempo, se satisfagan las exigencias de la justicia y del bien común, con una actitud de solidaridad y colaboración, con un compromiso serio y definitivo de elevar el nivel de vida de los más necesitados. Todo ello en un ambiente de democracia y libertad. El comunitarismo es una forma de perfeccionamiento de la democracia, se busca una forma de sociedad que tenga siempre, como punto de partida, la democracia representativa, como perfeccionamiento de la democracia participativa y como profundización de la democracia comunitaria.

Una de las características más notables de esta filosofía comunitarista es que la cultivan con entusiasmo los universitarios, tanto profesores como alumnos. Es un signo elocuente de la inquietud de eminentes pensadores latinoamericanos, con la finalidad de resolver los problemas de la justicia y de la paz en nuestro continente.

13. *Los otros matices sociales del siglo XX. La tensión entre individualismo y colectivismo pasando por distintas variantes del socialismo*

A. *De las nuevas tendencias de socialización a los totalitarismos*⁵⁶

A principios del siglo XX los movimientos obreros, campesinos y de las clases medias se lanzaron a la lucha para obtener mejores condiciones de trabajo y un reparto más equitativo de la propiedad, de las riquezas y los impuestos. Y el orden normativo de los Estados — desde la Constitución hasta los reglamentos más concretos— sufrió un vuelco y tuvo que orientarse hacia lo social.

En la década de los veinte, comenzaron a aparecer en Europa los primeros indicios de una nueva forma de democracia: la democracia social. Una democracia que sin perder el respeto a la dignidad humana ni a la libertad de elección, reconocía los derechos de los obreros y campesinos, e incorporaba a los preceptos constitucionales muchos de los derechos adquiridos por los trabajadores en sus luchas contra los abusos del capitalismo. Surgieron constituciones sumamente interesantes. Mirkine-Guetze-

56 *Ibidem*, pp. 45, 124 y 200.

vitch, en sus conocidas y muy apreciadas obras sobre derecho constitucional comparado, nos ha dejado testimonio del esfuerzo de importantes países europeos por crear nuevas constituciones de marcada inspiración social: la Constitución Alemana de Weimar de 1919; la Constitución Federal Austriaca de 1920; las constituciones de los nuevos Estados surgidos después del Tratado de Versalles: Polonia, Checoslovaquia, Yugoslavia y otras más. Por su parte, el continente americano había contribuido al constitucionalismo social con la Constitución Política de México del 5 de febrero de 1917, que en sus artículos 27 y 123 recogía los anhelos y las aspiraciones de los grupos campesinos y obreros por un régimen económico y político más justo.

Un poco más tarde, los Estados Unidos —considerado como el país más rico del mundo y baluarte del capitalismo liberal— tuvieron que evolucionar hacia un sistema de mayor intervencionismo estatal y de medidas antimonopolísticas, obligados por la gran crisis financiera y económica de 1929. El presidente demócrata Franklin D. Roosevelt, abandonando la vieja política económica que dejaba manos libres a los grupos capitalistas y favorecía la libre concurrencia sin restricciones, pidió al Congreso la aprobación de la *National Industrial Recovery Act* e inició su política del *New Deal*. Comenzaba una época de cierto socialismo democrático que, de algún modo, se asemejaba a los esfuerzos del laborismo inglés y de algunos programas socialdemócratas europeos. Adquirieron entonces gran fuerza y desarrollo organismos laborales como la *American Federation of Labor* y el *Committee of Industrial Organization*, que bajo la dirección de John L. Lewis llegó a ser un poderoso Congreso de Organizaciones Industriales. Por los años veinte y treinta se fueron perfilando los rasgos del que se habría de denominar *Welfare State* o Estado de bienestar y que ha tenido sus representantes más característicos en los países escandinavos. Aquí se acentuaban, de modo especial, la importancia de la seguridad extendida a todas las capas de la población y del impuesto progresivo, por el que los más ricos contribuían, con los fuertes gravámenes sobre sus capitales, a los gastos públicos de una manera proporcional a sus riquezas. Con ello se lograba una efectiva justicia distributiva por parte del Estado.

Todas estas manifestaciones de socialización progresiva (que no es lo mismo que socialismo) se fueron configurando; en los países más avanzados y democráticos del mundo, un nuevo tipo de Estado, el Estado “social”, que encajó perfectamente en el marco formal del Estado de de-

recho y dio origen al “Estado social de derecho” como contrapartida—o, mejor dicho, como superación dialéctica del Estado de derecho liberal-burgués. Parecía que de un modo pacífico, evolutivo y civilizado se iba realizando el tránsito del liberalismo a la democracia social y que el Estado, con su política y su legislación se iba adaptando a esta nueva cosmovisión política; haciéndose más apto para satisfacer las necesidades y exigencias de los tiempos nuevos, dentro del orden, la paz y la democracia.

Pero por desgracia ese panorama satisfactorio y prometedor se ensombreció en la Europa de la primera posguerra (1918-1939) con la aparición de las grandes dictaduras institucionalizadas del comunismo y del fascismo. Surgieron los llamados Estados totalitarios, que eran la verdadera antítesis dialéctica de los Estados democráticos, y constituía a su manera, una encarnación concreta de la idea del Estado de la filosofía hegeliana. Primero, fue el Estado comunista soviético de 1917, que con Lenin y su movimiento bolchevique a la cabeza, pretendió ser la realización histórica de la “dictadura del proletariado” defendida por Marx y Engels. Vino después en 1922, el Estado nacional fascista, creado y dirigido por Benito Mussolini en Italia, que sobre el mito de la romanidad, quiso construir un régimen económico y político corporativo dentro del marco de un Estado omnipresente y todopoderoso.

Benito Mussolini, este antiguo maestro de escuela, resucitó la tradicional figura del *condottiero* y se presentó ante Roma a la cabeza de sus “camisas negras” exigiendo el poder que el rey Víctor Manuel III le otorgara al nombrarlo Primer Ministro. Aduñado del gobierno, Mussolini se convirtió en II Duce, el guía popular, el jefe carismático que movía a las masas italianas con el mito de la romanidad. Había que hacer a un lado la democracia liberal, caduca y endeble, para construir un Estado fuerte, a la manera hegeliana, en el que concurriera la voluntad de todos los italianos: un Estado que emulara las glorias de la Roma imperial. Se constituyó así el Estado corporativo fascista al que se le dio la estructura de un Estado totalitario; cuyas líneas de inspiración y de acción expresó el propio Mussolini con las frases: *Todo dentro del Estado. Nada fuera del Estado. Nada, absolutamente nada, contra el Estado.*

Por otro lado en Alemania, que había tenido prometedores principios de una democracia social con la Constitución de Weimar de 1919, se presentó hacia 1923 el fenómeno del nacionalsocialismo, acaudillado por Adolfo Hitler. En diez años, y aprovechando la desesperación del pueblo alemán, ante la pobreza, el desempleo y la terrible inflación monetaria, el

movimiento nazi llevó a Hitler al poder, por la vía electoral, y en 1933 fue nombrado canciller. Poco después, a la muerte del anciano presidente de la república, mariscal Von Hindenburg, obtuvo también el título de presidente. Con ello, quedaban consolidadas en una sola persona las figuras del jefe de Estado y del jefe de Gobierno. Desde entonces, asumiendo el liderazgo político, jurídico y moral del pueblo alemán, Adolfo Hitler se hizo llamar “Führer y canciller del Tercer Reich”. Con la llegada del nazismo al poder, se constituyó un nuevo Estado totalitario: El Estado nacionalsocialista, que adoptó como mito para mover a las masas y obtener su obediencia ciega, el de la superioridad de la raza aria y su destino a la dominación mundial.

Posteriormente, el nuevo Estado nacionalsocialista, acaudillado por el Führer y canciller Adolfo Hitler, sustituyó con su voluntad soberana e indiscutible, el orden jurídico democrático de la Constitución de Weimar. Desde entonces, el mito de la superioridad de la raza aria —fruto de nebulosas doctrinas biológicas y de leyendas mitológicas germanas— fue la cosmovisión oficial y obligatoria para los alemanes.

La ideología totalitaria —aunque diferente según los países y sus fuentes de inspiración— tenía un común denominador: ser rabiosamente antidemocrática, por lo menos, en el sentido de la democracia tradicional. Se hablaba siempre de la decadente, caduca, corrupta democracia liberal; se hacía burla del parlamentarismo y de la existencia de una pluralidad de partidos políticos que entraban en la lucha electoral; se rechazaban, por inoperantes, los principios de legalidad y de separación de poderes; se hacían a un lado, por contraproducentes e inútiles, los medios jurídicos de defensa de la constitución y la existencia de recursos jurisdiccionales y administrativos para la defensa de los particulares frente al Estado. Al contrario, se exaltaba el colectivismo, la primacía de la comunidad sobre el individuo y la absoluta sumisión de éste a la voluntad del pueblo o de los trabajadores.

El totalitarismo —sobre todo en su forma fascista— tuvo una gran influencia en su época en diferentes países de Europa, Asia y América. Inspiró de lejos, mas que nada por su crítica del parlamentarismo decadente y de los viciosos procesos electorales de muchas democracias, los regímenes autoritarios de Portugal y España. Llegó incluso a Iberoamérica con el “justicialismo” del general Perón en la República de Argentina. Suscitó muchas simpatías entre las juventudes inconformes, adoptando en ocasiones, formas mitigadas y sirvió de incentivo y sustento para las aspiraciones nacionalistas de determinados pueblos.

Es así que, en la década de los treinta se minimizaron los esfuerzos de las democracias sociales. En muchos países europeos y latinoamericanos la democracia entró en grave crisis. Se dudó de su capacidad para sacar a los pueblos de sus dificultades y llevarlos al bienestar y la prosperidad y se exaltaron, en cambio, las virtudes del militarismo, de la dictadura, de los hombres fuertes, de los jefes carismáticos. La solución corporativa se pensó como ideal para evitar la desastrosa lucha de clases, y promover la unidad y armonía entre las clases sociales, pero se realizó o trató de realizar, dentro de un esquema de corporatismo de Estado y no de asociación. Quedó así unido el régimen corporativo con la dictadura antidemocrática y con la restricción de las libertades, por lo que a la larga tuvo que correr su suerte.

En 1939 vino la Segunda Guerra Mundial y con ella un replantamiento de las posiciones políticas en el mundo. Lo que pudo haber sido un choque entre los países democráticos y los países totalitarios, como se apuntaba en un principio, resultó una mezcla híbrida de democracia (Inglaterra, Francia y Estados Unidos) y comunismo (Rusia) en contra del fascismo (Eje Roma-Berlín-Tokio). A fin de cuentas el eje fascista se derrumbó y tuvo que rendirse “incondicionalmente”. Nada quedó de él, ni política ni militarmente. Y resultó el fenómeno curioso de que en la mesa de la paz, de lado de los países democráticos como Inglaterra y Estados Unidos, que hicieron el máximo esfuerzo militar en los frentes europeos y del Pacífico, se sentó un comensal —la Unión Soviética, de régimen totalitario y antidemocrático— que tenía muy poco en común con ellos. Y con exigencias y amenazas obtuvo la mejor parte en el reparto geográfico de zonas de influencia en el mundo de la posguerra y quedó convertida en una potencia mundial.

En este mundo, nacido en 1945 a la luz de las bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki, las antiguas posiciones políticas sufrieron grandes alteraciones. Los países con tradición democrática liberal o democracia “clásica”, como les llama Biscaretti di Ruffia abandonaron los viejos moldes del capitalismo liberal y se adentraron en los caminos del neoliberalismo reformista y de la tecnocracia. Países como Alemania e Italia, que habían sufrido mas duramente el impacto del totalitarismo fascista, adoptaron regímenes de “democracia cristiana” que era una forma avanzada de democracia social. Japón rompió sus viejas estructuras feudales y militaristas y se democratizó a la manera occidental. Y la Unión Soviética, que hasta antes de la Segunda Guerra Mundial había permanecido ais-

lada con su régimen comunista, de inspiración marxista-leninista, extendió su esfera de influencia a otros países y determinó la creación de nuevos Estados socialistas en el mundo: los de Europa centro-oriental, que quedaron agrupados como bloque en el “Pacto de Varsovia”, para efectos militares y en el “Comecon”, para efectos económicos; la China Popular de Mao-Tse-Tung; la Cuba de Fidel Castro; en la América Latina; Corea del Norte y Vietnam en Asia; Angola, Etiopía y otros países del continente africano.

Han surgido así en nuestro mundo actual, con el impacto de los más recientes descubrimientos científicos y tecnológicos nuevas formas de organización social y política y niveles más diferenciados de desarrollo económico: países desarrollados, en vías de desarrollo y subdesarrollados. La sociedad industrial avanzada o sociedad postindustrial que predomina en los países de mayor desarrollo, como Estados Unidos, Inglaterra, Francia, Italia, Japón y Alemania Federal, han exigido nuevas formas de Estado social, con estructuras y funciones muy peculiares, pero sin abandonar el marco de la democracia, la vigencia efectiva de los derechos humanos y el ejercicio de las libertades políticas. Siguiendo este modelo están países como: México y otros de América Latina, que tratan de conjugar los ideales democráticos con las exigencias siempre crecientes de la justicia social.

Por otro lado, están los países francamente socialistas que de más cerca o de más lejos, de una manera o de otra, siguen el modelo de la Unión Soviética o de la China Popular, aun cuando exteriormente sigan llamándose o etiquetándose “democracias” o “repúblicas populares”. Estos países han abandonado los procedimientos propios de la democracia clásica y han adoptado la ideología, las formas de proceder y el régimen político y jurídico del Estado comunista soviético, aun cuando con diversos matices y características propias de tiempo y de lugar.

Podemos decir que en los momentos en que vivimos se dan dos tipos distintos de Estado social. Una vez superado el Estado liberal-burgués queda el Estado social democrático, que sigue la línea iniciada en el mundo desde los años de la Primera Guerra Mundial, y la va perfeccionando con el correr del tiempo y el Estado social autoritario, que pese a su pretendida coloración democrática o popular, sigue la línea del socialismo o comunismo de inspiración soviética, con tendencias totalitarias.

Otros Estados —como algunos de América Central y del Sur— que han preferido adoptar regímenes de “seguridad nacional” o dictaduras

militares antimarxistas, forman una tipología política distinta, en algo semejante al antiguo fascismo. No se sabe que duración tengan o puedan tener. Se trata, sin duda, de regímenes de excepción que por naturaleza misma tienden a desaparecer y dejar su sitio a las formas democráticas de gobierno.

B. *El nuevo capitalismo y las tendencias neoliberales*⁵⁷

El mundo sufrió una fuerte sacudida por la Primera Guerra Mundial (1914-1918) y veinte años después por la Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Muchas doctrinas, estructuras, sistemas e instituciones hicieron crisis y se vinieron abajo. entre ellas estuvo la del viejo capitalismo.

Confrontando con la realidad de un mundo lleno de hambrientos y desempleados y con políticas económicas incapaces de detener la inflación monetaria, los salarios insuficientes y el desempleo, el capitalismo tuvo que reformarse. Ya no se podía pensar en el libre juego de las leyes económicas. Había que hacer frente a los problemas de la población y las crisis financieras.

El panorama del siglo XIX había cambiado por completo. En todos los países civilizados, los trabajadores estaban protegidos por la legislación laboral. Había sindicatos, huelgas, contratos colectivos de trabajo, autoridades especializadas en asuntos laborales. El Seguro Social cubría las necesidades de los trabajadores ni en la desigualdad, favorable a los ricos.

Comenzaron a surgir nuevas formas de capitalismo. Sobre el principio de la libre empresa y de la economía de mercado, se buscó el crecimiento de las fuerzas económicas y la distribución de los bienes en todos los niveles de la sociedad. Se intentaron nuevas formas políticas y económicas, como la del Estado de bienestar *Welfare State*, en los países escandinavos y en los de la comunidad británica. Se amplió el proteccionismo estatal y se fomentó la creación de organizaciones intermedias que sirvieran de grupos de intereses y de grupos de presión frente al Estado.

Hoy el capitalismo, inspirado en tendencias neoliberales, se enfrenta a nuevos problemas: la lucha entre países desarrollados y países en vías de desarrollo; el enorme reto del crecimiento desmesurado de la población y el hambre generalizada; el gravísimo problema del deterioro ecoló-

57 González Uribe, Héctor, *La renovación social, liberalismo y capitalismo*, documento inédito.

gico del planeta; el armamentismo exagerado de las grandes potencias; y muchos otros más.

Pero el nuevo capitalismo sigue sujeto a los grandes peligros del antiguo: el espíritu materialista y el afán excesivo de bienes materiales. Habrá que luchar por impregnarlo de justicia y caridad.

14. *Del panorama del siglo XX hacia el siglo XXI ¿hacia dónde se orientan las nuevas tendencias?*

Con este somero examen de las filosofías sociales que privan en el mundo en el ocaso del siglo XX, ha quedado claro que el eterno dilema entre el individualismo y el colectivismo sigue vigente y constituye la preocupación máxima de los pueblos. Con los nombres de democracia y autoritarismo, o bien de capitalismo y socialismo, presenta a los hombres una disyuntiva que es difícil de resolver.

Y es que en realidad, individualismo y colectivismo son los dos polos de una contradicción dialéctica. El individualismo es la tesis. Se basa en la primacía del individuo sobre la sociedad. Respeta de modo pleno, su dignidad y libertad. Acentúa la importancia de los derechos frente a la colectividad. Parece ser la expresión cabal del imperativo ético kantiano: “Obra de tal manera que la persona humana sea para ti un fin y no un medio”. El colectivismo, por el contrario, es la antítesis. Exalta a la sociedad por encima del individuo. Este no es más que una parte o pieza del todo social. De él recibe sus derechos y nunca puede hacerlos valer en contra suya.

De ahí la importancia de las respuestas de los idearios del catolicismo social, del personalismo y el solidarismo como propuestas de una tercera vía, hacia un mejoramiento social, político y económico de los seres humanos para el siglo XXI. La puerta queda abierta.