

PERSONA, SUJETO Y POLÍTICA

PERSON, SUBJECT AND POLITICS

JORGE MARTÍNEZ BARRERA*

Resumen: Me propongo en este trabajo mostrar una posible conexión entre dos figuras antropológicas o modos de entender lo humano, con sus respectivas prolongaciones políticas. Esos dos modos son la “persona” y el “sujeto”. Me serviré también de la definición boeciana de persona y asumo la politicidad humana como natural, una vez que mismo cuando el político no constituye una dimensión natural de la vida humana sino sólo contractual, hay la la *disposición* para hacer contratos políticos.

Palabras clave: persona; sujeto; Boecio; Aristóteles.

Abstract: I propose in this work to show a possible connection between two anthropological images or ways of understanding humanity, along with the respective political implications of each. These two ways are “person” and “subject”. I will also make use of Boethius’ definition of person and assume that human political community is natural, at least in that even when the political does not constitute a natural dimension of human life but is solely contractual there is still there the *disposition* to make political contracts.

Keywords: person; subject; Boethius; Aristotle.

1.

La línea de investigación que pretendo sugerir apunta a establecer entonces una vinculación entre la figura de la persona y la institución política que, a mi juicio, mejor la acoge, y lo mismo intentaré mostrar para el caso del sujeto, esto es, si existe una forma política constitucional adecuada a él. No debe entenderse lo anterior como si las formas políticas fuesen entidades de menor densidad ontológica artificiosamente yuxtapuestas a substancias primeras humanas. Como método emplearé algo que pudiera parecer una obviedad: en primer lugar una descripción de la persona y del sujeto, para, posteriormente, indagar acerca de las proyecciones políticas de ambos modelos humanos. En el análisis de ambas figuras antropológicas, sin embargo, subrayaré los aspectos que mejor permiten su relación temática con lo político; por dar un ejemplo, para el caso de la persona no me serviré de la

* Jorge Martínez Barrera é prof. da Pontificia Universidad Católica de Chile. E-mail: jmartin@puc.cl

clásica definición boeciana, pues ella no admite, en principio, una conexión evidente con posibles proyecciones políticas, sin que esto implique el descrédito de aquella definición. Debo reconocer además, y siempre dentro de los aspectos metodológicos, que asumo una natural politicidad humana, aun cuando en el caso de la figura del sujeto dicha politicidad pudiera no ser más que un postulado. Sin embargo, incluso cuando pudiera afirmarse que lo político no constituye una dimensión natural de la vida humana sino sólo contractual, no es menos cierto que la disposición a institucionalizar los contratos políticos no sería posible si no hubiera una politicidad precontractual sin la cual el contrato sería imposible. Los contractualismos son también, a su manera, un canto a una tendencia relacional inextirpable de lo humano.

2.

Para la descripción de los modelos antropológicos que me interesan me concentraré, también por razones de método, en Aristóteles y Santo Tomás de Aquino para el caso de la persona, y en Thomas Hobbes para el caso del sujeto. Estos autores me parecen lo suficientemente representativos y claros de dos modos muy diferentes de abordar lo humano en lo que nos ocupa. Respecto de los dos primeros autores, no podemos ignorar las profundas diferencias que los separan a pesar de los meritorios esfuerzos de conciliación realizados por los partidarios del pensamiento aristotélico-tomista. Pero a pesar de las desavenencias sustanciales entre el Estagirita y el Aquinate, contrastes inevitables originados en sus diferentes perspectivas escatológicas, no se puede ignorar un asunto capital sobre el cual gira el concepto mismo de persona. Ese puente entre Aristóteles y Tomás de Aquino es posible debido a dos ideas comunes a ambos e interrelacionadas: en primer lugar, una intuición de que el hombre no es un fin último en sí mismo¹. Y en segundo lugar, la idea de que la estructura de la finalidad individual opera produciendo un descentramiento o desfase teleológico².

¹ ARISTÓTELES. *EN* 1141a 20-22: "Sería absurdo considerar la política, o la prudencia, como la más excelente <ciencia> si el hombre no es lo mejor del universo" (Traducción de Julián Marías y María Araujo para la edición del Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981. Todas las citas posteriores de la *Ética a Nicómaco* están tomadas de esta traducción).

² Alejandro Vigo ha señalado una tensión no resuelta en la teoría finalística aristotélica. Por una parte, parece que el fin de una cosa no es exterior a ella misma. Pero por otra, esa cosa se inscribe y tiene su sentido en un vasto sistema teleológico cuyo punto final no es interior a esas cosas. Ver: VIGO, A. *Naturaleza y finalidad. Algunas consideraciones a partir del modelo aristotélico*. In: GARCÍA MARQUES, A.; GARCÍA HUIDOBRO, J. (Org.). *Razón y Práxis*. Valparaíso (Chile): Universidad de Valparaíso, 1994, p. 41-54.

Sería abusivo tal vez hablar de una antropología filosófica en Aristóteles, puesto que esta expresión tiene un origen netamente moderno, pero no es menos cierto que el propio Estagirita se refiere, en las últimas líneas de la *Ética a Nicómaco*, a una “filosofía de las cosas humanas”. Y es precisamente en esas últimas líneas, donde leemos una afirmación cargada de consecuencias para la posterior comprensión filosófica del concepto de “persona”. Allí, probablemente apuntando contra Protágoras, Aristóteles sostiene que

no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales, sino, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; en efecto, prosigue Aristóteles, aun cuando es pequeño en volumen, excede con mucho a todo lo demás en potencia y dignidad. (EN1177b 32 - 1178a 2)

Esta afirmación está en perfecta consonancia con el estatuto de la mente humana, es decir, con aquello que nos hace ser lo que somos. Cada uno de nosotros es, dice Aristóteles, “ese elemento suyo precisamente, si cada uno es lo principal y lo mejor que hay en él” (EN 1178a 2-3). No entraré ahora en la discusión de si la mente es o no es una parte del alma humana, o en qué sentido lo es, ni en el asunto sistemático de su carácter de “separada” tal como es abordado en el *Tratado sobre el alma*. Sólo me interesa subrayar el hecho de que la vida humana está quebrada en su interior por la presencia de ese elemento divino, en nada solidario con un cuerpo que parece estar regido por un principio puramente biológico. “Tener pensamientos humanos”, bien mirado, implica una reducción inadmisibles de lo mental a lo biológico, con el consiguiente derrumbe de la libertad. Si la actividad mental hubiera de reducirse enteramente a sus condicionamientos neurológicos, los órdenes normativos no podrían explicarse. La excelencia de la mente está entonces “separada” (EN 1178a 22), esto es, se trata de una excelencia inconmensurable respecto de las demás virtudes, que son “secundarias”, pues muchas de tales excelencias aluden a alguna dimensión de la corporalidad: “Incluso parece que algunas de ellas proceden del cuerpo y que en muchos casos la virtud moral está íntimamente unida a las pasiones” (EN 1178a 14-15). Ahora bien, la gravedad del asunto está en que, a pesar del carácter de “separada” de la mente, ella tiene sin embargo el poder de interpelar a la organización de la propia vida en sus aspectos más radicales. La mente reclama vivir de

una determinada manera y sólo la vida conforme a ella es una vida plenamente humana. Para ser hombres, habremos de vivir en una especie de desgarramiento interior. Y esa vida es, paradójicamente, la más feliz.

4.

Deseo remarcar el hecho de que lo importante aquí es el modo de vivir. La vida contemplativa, esto es, la vida conforme a las exigencias de la mente, es ante todo un *bíos*, no una *zoé*, es decir, algo biográfico o narrable, no una ciclicidad orgánica. Y esto sólo es posible a condición de que no haya tal cosa como una “naturaleza” humana, es decir, una noción que aparece como contradictoria si no se precisa en toda su extensión el significado de “naturaleza”. Ciertamente, la naturaleza es, en una primera acepción, aquella parte de nosotros mediante la cual nos emparentamos con la *zoé*, con la vida en el sentido orgánico. La naturaleza así entendida, esto es, como corporalidad y sus concomitancias, es aquello de lo cual se ocupa el político: “el político se afana más por el cuerpo y por las cosas de la misma naturaleza” (EN 1178a 26-27). Por lo anterior, vivir humanamente exige una forma de ruptura con las prioridades políticas, al menos con aquellas tal cual las entiende el político. Podemos comprobar cómo los “pensamientos humanos” de los que debe cuidarse quien se interese por la felicidad verdadera, son pensamientos en los cuales lo relativo al cuerpo aparece como una dimensión esencial. Pero esto no significa una negación de lo político, sino un examen cuidadoso del modo en que lo político es entendido corrientemente, un modo por el cual Protágoras, si es él a quién alude Aristóteles, ha optado. En realidad, no es posible prescindir de lo político, puesto que nuestra praxis no es solitaria; la acción humana es siempre interacción. Es preciso no confundir la “autarquía” como un “vivir para sí solo una vida solitaria (...) puesto que el hombre es naturalmente político” (EN 1097b 9-11). El problema me parece así claramente planteado: un viviente cuya nota esencial es la presencia en él de una potencia, la cual a su vez no cumple, aparentemente, ningún papel en la organización de la dimensión orgánica, y que se ve obligado a organizar su vida de acuerdo a las exigencias de esa potencia en compañía de otros hasta lograr la institucionalización suprema y perfecta de todas las posibilidades asociativas humanas. Todo esto no está exento de serios problemas, el primero de los cuales nace en el carácter autosuficiente de la mente, toda vez que “el sabio, aun estando solo, puede practicar la contemplación, y cuanto más sabio sea, más; quizá lo hace mejor si tiene quienes se entreguen con él a la misma actividad; pero con todo, es el que más se basta a sí mismo” (EN

1177a 33-1177b 1). Todo esto exige, naturalmente, una organización política capaz de responder a los requerimientos de una vida cuyo sentido no es político. Se trata de la búsqueda política de fines transpolíticos. Así pues, si bien la lengua griega no dispone de un vocablo filosófico para designar a la persona (el término griego que habitualmente traducimos por “persona” tiene un horizonte semántico esencialmente escenográfico, no la acepción que tendrá posteriormente para el cristianismo), vemos ya presentes en la comprensión de lo humano los caracteres que servirán para la categorización filosófica de aquel concepto³. Entre esos caracteres me parece esencial la noción de la extrañeza o de alienación de la mente respecto del cuerpo, lo cual introduce en la vida humana un descentramiento teleológico; esto es así porque la actividad contemplativa no parece ser, en lo esencial, especulativa. Deseo entonces llamar la atención sobre una diferencia entre la “vida contemplativa” y la “especulación”, pues la mente que está en el hombre, al menos para Aristóteles y Santo Tomás, no alcanza su plenitud en la *nóesis noéseos*, en una autocontemplación. La mente busca lo otro que ella. En todo caso, la mente es divina para Aristóteles (no para Santo Tomás) y como tal introduce un desequilibrio de vastas proporciones que habrá de verse reflejado en la constitución política. Se trata de pensar en un orden de convivencia humana en el cual no solamente los aspectos biofísicos de los que se ocupa el político encuentren su respuesta adecuada, sino también de una constitución política que esté en condiciones de asegurar el ejercicio de la vida contemplativa, esto es, de una vida descentrada, de una vida que sale de sí. La exclusiva atención al cuerpo comporta el riesgo de neutralizar la fuerza centrífuga de la mente en su búsqueda de un centro divino. El cuerpo solo como objeto de atención política es una fuerza centrípeta que obstaculiza la salida de uno mismo impuesta por la actividad contemplativa. Me importa insistir en esto porque resultará capital al momento de comprender el por qué de la *pólis* en la cual piensa Aristóteles.

5.

Un modelo político adecuado a esta figura antropológica necesita insistir en la negación de sí al momento de institucionalizarse en su sistema legal. Los fines buscados por la política tal como Aristóteles la conoce son en realidad, según su propio testimonio, superficiales respecto de lo que buscamos (*EN*

³ Ver NÉDONCELLE, Maurice. *Prosôpon et persona* dans l'Antiquité classique. *Revue des sciences religieuses*, nº 22, 1948, p. 277-299.

1095b 24). Se trata, ciertamente, de poner en todas sus letras que los distintos modos de vida no son equivalentes, pero también de investigar entonces cuál es el modo de vida superior, “pues mientras esto no esté claro tampoco podrá estarlo, forzosamente, el régimen mejor” (*Pol.* 1323a 14-16). A pesar de la ratificación del valor superior del modo de vida contemplativo, en la *Política* vemos a Aristóteles preocuparse prioritariamente por la virtud cívica, como si la ciudad virtuosa fuese una condición de acceso al ejercicio de la contemplación. No es evidente, al menos en la *Ética Nicomaquea*, que haya una conexión entre ambos órdenes de fines, esto es, el fin de la vida virtuosa y el fin de la vida filosófica, pero en la *Política* Aristóteles procede como sí lo hubiera. Para Santo Tomás, en cambio, el ejercicio de la virtud moral es una condición indispensable para la contemplación. Esto es así porque, en primer lugar, la vida contemplativa tiene un acabamiento en una relación “personal” y “amorosa” con Dios. Y en esa relación personal, la vida moral plantea una directa referencia a la naturaleza divina; hay en Santo Tomás una “teología moral”, cosa extraña para Aristóteles, puesto que una articulación entre la naturaleza divina y los órdenes normativos prácticos no tendría sentido⁴. Pero como quiera que sea, si “la ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud” (*Pol.* 1280b 6-8), entonces es preciso pensar en una ciudad que se corresponda con la figura antropológica cuya plenitud consiste en una salida de sí, en no ponerse uno mismo en el centro de la escena. Si esa virtud existe, es entonces una virtud que no atiende prioritariamente al bien individual, sino al bien de los demás. O por decirlo de otro modo, es una virtud que atiende a un bien individual pero que paradójicamente no puede darse sin una referencia a los demás. Y tiene así un carácter fundacional de todo orden político. La forma constitucional habrá de estar subordinada a la existencia de esa virtud, la cual no es otra que la “justicia”. Hasta tal punto implica la justicia una salida de sí, que sería contradictorio hablar de justicia o injusticia respecto de uno mismo (*EN* 1138a 5-1138b 15). Es en esta virtud donde hay un brillo mayor al de las estrellas de la mañana y del atardecer. En suma, como primera conclusión respecto de Aristóteles, podemos decir que la ciudad en la cual él piensa es una organización que responde a su antropología, especialmente tal como ella nos es esbozada en *De anima*. Allí, el viviente humano es continente de una facultad divina, la mente, que tiene el poder de interpelar

⁴ *EN* 1178b 7 et seq.: “Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa puede resultar claro también de esta consideración: creemos que los dioses poseen la máxima bienaventuranza y felicidad; ¿qué acciones será preciso atribuirles? ¿Actos de justicia acaso? (...) ¿Actos de valor? (...) ¿Acciones generosas? (...). Sus acciones templadas ¿en qué consistirían?

a la configuración de un modo de vivir donde la salida de sí es lo esencial. Paralelamente, la ciudad “que verdaderamente lo es y no sólo de nombre”, centra sus esfuerzos en la promoción de una excelencia moral, la justicia, comprometida también en la salida de sí.

6.

Santo Tomás adopta este esquema general, pero los elementos novedosos son de tal magnitud que ya no se podría hablar de un “aristotelismo” tomista. Hobbes, con sus ataques al escolasticismo, es probablemente el inventor de esa extraña construcción teórica al describir a la filosofía escolástica como una desafortunada mezcla de metafísica aristotélica con teología católica⁵. Podemos examinar sucintamente la asimilación tomasiana del esquema aristotélico. En primer lugar, si bien Santo Tomás comparte con Aristóteles el rechazo de cualquier antropocentrismo absoluto, la posición especial de lo humano viene dada, entre otras cosas, por el concepto del hombre como *minor mundus* o microcosmos. El hombre es una frontera entre lo espiritual y lo corporal; ocupa una posición intermedia entre ambos dominios. No se trata simplemente del encuentro de dos realidades, la espiritual y la corporal, sino de una unidad en la cual convergen ambas⁶. En segundo lugar, la mente, a diferencia de Aristóteles, no es divina, aun cuando le cabe igualmente una función arquitectónica respecto de la organización de la vida. En tercer lugar, ya tenemos en Santo Tomás el uso del concepto de “persona” en una acepción antropológica, y esto sirve de vehículo para una distinta perspectiva escatológica. La persona es filosóficamente entendida a la luz de la metafísica del ser⁷, y esto es un tema extraño en la metafísica aristotélica, entre otras cosas porque el ser es Dios y porque ese Dios es trinitario. En cuarto lugar, la esfera de la moralidad, íntimamente vinculada a la política, lo mismo que para Aristóteles, puede y debe, a diferencia de éste, articularse con una Teología Moral. En quinto lugar, la virtud moral más importante de todas es para Santo Tomás la justicia, como para Aristóteles. Pero ésta tiene a la ley natural como su fuente última de sustentación, y esta ley natural es una expresión de la Ley Eterna. He aquí otro tema ajeno a la filosofía práctica del

⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Edición preparada por A. Moya y C. Escotado. Madrid: Editora Nacional, 1979, cap. XLVI.

⁶ Ver el estudio de VERBEKE, Gerard. *Man as a frontier according to Aquinas*. In: VERBEKE, G.; VERHELST, D. (Org.). *Aquinas and Problems of his Time*. Leuven: University Press; The Hague: Martinus Nijhoff, 1976, p. 195-223.

⁷ Ver CLARKE S.J., W. N. *Person and Being*. Milwaukee: Marquette University Press, 2006.

Estagirita a pesar de que éste ha reconocido la existencia de cosas justas por naturaleza, cuya medida no podría ser humana. Contra Protágoras, la medida de las cosas humanas no es humana. Por otra parte, estrictamente hablando, hay una parte de la justicia que sin embargo es superior a la justicia misma: la virtud de “religión”. Y en cuanto a la constitución política más apropiada para el *homo viator*, eso es un asunto prudencial. Pero podemos suponer que la autarquía de la ciudad, tal como la entiende Aristóteles, pudo haber sido una característica de problemática aceptación, por no mencionar otros aspectos tales como el etnocentrismo⁸, la eugenesia y la legitimación del aborto⁹. En realidad, el mejor régimen político es uno en el cual sea acogida la persona con su substancialidad no “egocéntrica” sino “alocéntrica”. Es una antropología del éxodo de sí, para emplear la bella expresión de Emmanuel Housset¹⁰. Constitucionalmente hablando, poco importa cómo se distribuirán las magistraturas. Lo que cuenta es que la comunidad política esté animada por la virtud de la justicia general, dirá Santo Tomás, esto es, por una virtud cuyo objeto es el “bien común”¹¹. Esta noción no es primariamente una noción política sino teológica, y una de sus expresiones es el bien común político, el cual es descrito como un bien de las personas singulares. El bien de la persona en su dimensión política no es una prerrogativa individual jurídicamente protegida, no es algo “particular”, de la parte en tanto parte, sino de la parte en tanto su perfección depende de su articulación con lo otro que ella¹². Aún más, la “particularidad” de un bien no alude necesariamente a una pertenencia particular del individuo, pues un bien del conjunto también podría ser particular si no está animado por la virtud de la justicia general. El carácter de “particular” de un bien, en definitiva, no está asociado a factores cuantitativos sino a una ética de la migración de sí.

7.

En el modelo antropológico del sujeto, las cosas cambian drásticamente. No es éste el lugar para trazar una genealogía del sujeto, pero estimo que

⁸ ARISTÓTELES. *Política*, 1327b 19-33.

⁹ ARISTÓTELES. *Política*, 1335b 19-26.

¹⁰ HOUSSET, Emmanuel. *La vocation de la personne*. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique. Paris: PUF, 2007.

¹¹ QUINTÁS, Avelino M. *Análisis del bene commune*. Roma, 1988; BARRERA, Jorge Martínez. El bien común político según Santo Tomás de Aquino. *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 11, 1993, p. 71-99.

¹² TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 58, a.9 ad 3.

esta noción puede rastrearse a partir de la emancipación promovida por el averroísmo¹³. Para decirlo muy sucintamente, las dificultades filosóficas planteadas por el texto coránico a Averroes son de tal magnitud que en adelante fe y razón permanecen incomunicadas entre sí. La filosofía no tiene más alternativa que la rebelión contra toda tutela teológica¹⁴. Los detalles del proceso de importación de este conflicto desde el ámbito islámico al occidente latino resultan extremadamente interesantes, pero no es el caso tratarlos aquí. Es posible sin embargo identificar una misma línea de inspiración que une a pensadores relativamente distantes en el tiempo, tales como Marsilio de Padua, Maquiavelo y Hobbes. En este devenir podemos comprobar que los asuntos políticos alcanzan una particular relevancia. La filosofía política se ha emancipado y esto es una consecuencia necesaria de la previa autonomización de la filosofía emprendida por el averroísmo latino. Nunca antes el tema principal de la política habían sido los asuntos políticos en sí mismos, sino la manera de vivir perfecta en una comunidad perfecta, humanamente hablando. Recordemos que para Aristóteles esa manera de vivir tiene como meta final la contemplación de Dios. Esto, en el pensamiento cristiano, debía estar necesariamente articulado con la “visión beatífica”, es decir, con una noción carente de sentido e ininteligible según Hobbes¹⁵. Los autores modernos, ya desde Marsilio, no niegan la existencia de fines ultramundanos y tampoco puede afirmarse, a la luz de sus textos, que ellos promuevan un ateísmo militante. Su estrategia es más sutil y más devastadora para la comprensión clásica de la vida. Ella consiste entonces, no en negar la verdad de un orden de finalidades ultrahistóricas, sino en neutralizar la relevancia de las mismas en la configuración de la vida intrahistórica. Esa es la maniobra argumentativa de Marsilio en el *Defensor de la paz*, apoyándose paradójicamente en Aristóteles. La secularización no consiste tanto en una extrapolación de los fines ultramundanos al ámbito intrapolítico, cuanto en la negación del carácter políticamente arquitectónico del fin último ultrahistórico. La comunidad

¹³ Ver CONWAY, Pierre Hyacinth. The Emancipation of Man in Latin Averroism and the Negation of Immortality. *Laval théologique et philosophique*, v. II, 1946, nº 1, p. 119-131.

¹⁴ Esta escisión puede leerse entre líneas en la *fatwa* de Averroes *Tratado Decisivo* sobre el acuerdo entre la religión y la filosofía. AVERROES. *Sobre Filosofía y Religión*. Introducción y Selección de textos por Rafael Ramón Guerrero. Pamplona: EUNSA, 1998. Una traducción más reciente es la de Massimo Campanini: AVERROÈ. *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*. A cura di Massimo Campanini. Milano: Rizzoli (BUR), 2006.

¹⁵ HOBBS. *Leviatán*, cap. VI, in f.: “La clase de felicidad que Dios ha destinado a aquellos que devotamente le honran, no la conocerá un hombre antes de gozarla, por tratarse de goces que ahora son tan incomprensibles como ininteligible es la expresión *visión beatífica* de los escolásticos” (énfasis de Hobbes).

política cierra sus murallas a cualquier injerencia extrapolítica. Para ello, Marsilio sólo tiene que enfatizar el carácter de “autosuficiencia” de la ciudad, tal como lo había descrito Aristóteles. La ciudad, recuerda Marsilio citando a Aristóteles, es una comunidad perfecta que llena por sí todos los requisitos de suficiencia¹⁶. Lo relacionado con la felicidad última “no lo pudieron persuadir por demostración la universalidad de los filósofos, ni es de las cosas manifiestas por sí mismas”¹⁷, mientras que en lo relativo al vivir bien, “o la vida buena según el (...) modo terrestre, y de las cosas que son necesarias para él, los filósofos ilustres tuvieron conocimiento por demostración de modo casi perfecto”¹⁸. Vemos un uso algo sesgado de la noción aristotélica de autosuficiencia en la pluma de Marsilio. En realidad, adonde él apunta es a la expulsión de cualquier intromisión extrapolítica en el orden político, concretamente en este caso, de la Iglesia de Roma, responsable de todos los males de Italia. Pero en realidad, la autosuficiencia aristotélica apuntaba a señalar que la ciudad es la más perfecta de las posibilidades asociativas humanas, y como tal, nada impide su apertura a la realización de un orden de finalidades extrapolíticas. Dicho de otro modo, es en la ciudad perfecta donde es posible consagrarse a la vida contemplativa. Toda otra posibilidad comunitaria infra o suprapolítica no puede asegurar las condiciones ideales para el ejercicio de ese modo de vida.

8.

Así entonces, con Marsilio la ciudad política se cierra sobre sí misma; su perspectiva es ahora horizontal y ella se adecua perfectamente a un nuevo tipo humano, el sujeto, quien reproduce en sí la horizontalidad política. El sujeto precisa ahora de una ética del yo, de la autoconciencia, y aun cuando pueda defenderse la emergencia de nuevas formas de espiritualidad, en el fondo lo que aparece como ideal de la vida es la seguridad y la prosperidad. Las razones por las cuales es preciso vivir en comunidades políticas son claramente expuestas por Hobbes en la culminación de la parte antropológica del *Leviatán*. En el capítulo XIII leemos un inventario inequívoco del ideal de vida burgués, en adelante el único que cuenta. La vida en comunidades políticas es deseable, no porque en el estado de naturaleza no sea posible la vida contemplativa, sino porque en él

¹⁶ MARSÍLIO DE PÁDUA. *El defensor de la paz*. Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez. Madrid: Tecnos. 1989, parte I, cap. 4.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

no hay lugar para la industria; porque el fruto de la misma es inseguro. Y, por consiguiente, tampoco cultivo de la tierra; ni navegación, ni uso de los bienes que pueden ser importados por mar, ni construcción comfortable; ni instrumentos para mover y remover los objetos que necesitan mucha fuerza; ni cómputo del tiempo (...), sino, lo que es peor que todo, miedo continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta.¹⁹

Lo relativo a la vida contemplativa corre por cuenta de ese gran mentecato de Aristóteles: “Creo que pocas cosas pueden decirse más absurdamente en filosofía natural que lo actualmente llamado “metafísica aristotélica”, no cosa más repugnante al gobierno que lo dicho por Aristóteles en su *Política*, ni más ignorantemente que una gran parte de sus *Éticas*”²⁰.

Lo que en realidad cuenta entonces en la vida política es la seguridad y la prosperidad. Ambas son el verdadero signo de un buen gobierno: “¿Cuál es el fin de la asociación política?”, se pregunta Rousseau. “Es la conservación y la prosperidad de sus miembros. ¿Y cuál es el signo más seguro de que ellos se conservan y prosperan? Es su número y su población (...). Aquel <gobierno> bajo el cual un pueblo disminuye y se marchita es el peor. Calculadores, ahora se trata de vuestro asunto. Contad, medid, comparad”²¹.

¿Cuál es entonces la constitución política más apropiada para el sujeto? Pues, una en la cual la conservación y la prosperidad sean el objetivo principal, y ésa no es otra que el Estado. El éxito de una política estatal es asunto de modelización matemática y ella es posible en la medida en que el bien común resulte cuantitativamente reconfigurado. El Estado es la representación del sujeto y viceversa, aun cuando puedan pensarse formas constitucionales no estatales. A pesar de Hobbes, Aristóteles estaba en lo cierto al afirmar que “el político se afana más por el cuerpo y por las cosas de la misma naturaleza” (*EN* 1178a 26-27). Vemos cómo la mirada puramente horizontal de la burguesía termina erigiendo la corporalidad como punto axial de referencia de un proyecto político cuya condensación es el Estado.

La génesis histórico-teórica del Estado está asociada a un combate contra la Iglesia de Roma, tal como es evidente en los escritos de los padres fundadores de esta institución. Sugiero sin embargo que las razones de esa lucha no deben buscarse en una disputa de poder, sino en motivos más profundos vinculados con la lucha entre dos tipos de concepciones antropológicas.

¹⁹ HOBBS. *Leviatán*. Op. cit, cap. XIII, p. 225.

²⁰ *Ibid.*, cap. XLVI, p. 705.

²¹ ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*, en *Oeuvres politiques*. Éd. de Jean Roussel. Paris: Bordas, 1989. Livre III, cap. 9 (la traducción del pasaje me pertenece).

A su vez, dichas concepciones antropológicas, han de ser estudiadas, no desde el punto de vista ontológico o substancial, sino desde las respectivas vocaciones que animan a cada una de ellas. La vocación de la persona es, en definitiva, Dios. La del sujeto, él mismo en su expresión más sublime, es decir, más bestial.

[recebido em maio 2009; aceito em julho 2009]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Traducción (española) de Julián Marías y María Araujo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- AVERRÓIS. *Sobre Filosofía y Religión*. Introducción y Selección de textos por Rafael Ramón Guerrero. Pamplona: EUNSA 1998.
- _____. *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*. A cura di Massimo Campanini. Milano: Rizzoli (BUR), 2006.
- BARRERA, Jorge Martínez. El bien común político según Santo Tomás de Aquino. *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 11, 1993, p. 71-99.
- CLARKE S.J., W. N. *Person and Being*. Milwaukee: Marquette University Press, 2006.
- CONWAY, Pierre Hyacinth. The Emancipation of Man in Latin Averroism and the Negation of Immortality. *Laval théologique et philosophique*, v. II, nº 1, 1946.
- HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Edición preparada por A. Moya y C. Escotado. Madrid: Editora Nacional, 1979.
- HOUSSET, Emmanuel. *La vocation de la personne*. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique. Paris: PUF. 2007.
- MARSÍLIO DE PÁDUA. *El defensor de la paz*. Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez. Madrid: Tecnos. 1989.
- NÉDONCELLE, Maurice. *Prosôpon et persona dans l'Antiquité classique*. *Revue des sciences religieuses*, nº 22, 1948.
- QUINTÁS, Avelino M. *Analisi del bene commune*. Roma, 1988.
- VERBEKE, Gerard. Man as a frontier according to Aquinas. In: VERBEKE, G.; VERHELST, D. (Org.). *Aquinas and Problems of his Time*. Leuven: University Press; The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
- VIGO, A. Naturaleza y finalidad. Algunas consideraciones a partir del modelo aristotélico. In: GARCÍA MARQUES, A.; GARCÍA HUIDOBRO, J. (Org.). *Razón y Práxis*. Valparaíso (Chile): Universidad de Valparaíso, 1994.