



UNIVERSIDAD  
DE PIURA

REPOSITORIO INSTITUCIONAL  
**PIRHUA**

# APORTE DE LOS SOCRÁTICOS A LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Genara Castillo-Córdova

Piura, 2006

FACULTAD DE HUMANIDADES

Departamento de Humanidades, Área de Filosofía



Esta obra está bajo una [licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 2.5 Perú](#)

Repositorio institucional PIRHUA – Universidad de Piura

## APORTE DE LOS SOCRÁTICOS A LA FILOSOFÍA POLÍTICA

GENARA CASTILLO

La política es la organización de la vida del hombre en la comunidad social. Como existen muchas maneras de organización social, en la historia de la humanidad hay muchos modos de ejercer la actividad política. En todos ellos existen unas convicciones tácitas o explícitas sobre lo que es el ser humano, su naturaleza, su finalidad. De ahí que toda praxis política tiene una filosofía de la que no se pueden librar. Los primeros que se dedicaron a estudiarlas fueron los griegos.

En la presente altura histórica y teniendo en cuenta la brevedad de este artículo, diremos que es posible observar que en general sólo hay dos maneras de hacer filosofía política: o se parte de la convicción de que el ser humano es naturalmente social o se considera que el hombre es social por pacto convencional. La primera es la de los filósofos clásicos (Sócrates, Platón, Aristóteles, tomistas), la segunda es la de Marx, Hobbes, Rousseau, Maquiavelo, etc.

Históricamente, Sócrates se enfrentó al fenómeno de la sofística de su tiempo, la cual aunque puso en el tapete la importancia de los asuntos humanos, sin embargo poco a poco fue cayendo en la consideración de la política como algo meramente técnico, sin más. Los filósofos socráticos se tomaron el asunto en serio. Vieron la importancia de meter la cabeza en los asuntos prácticos y lo hicieron. El resultado son unos principios de filosofía política que tienen gran actualidad.



## 1. La política debe respetar la naturaleza humana: humanización de la política

Partir de la naturaleza humana es bastante pertinente porque se trata de organizar la sociedad que es de y para seres humanos, no para cosas, no para animales, no para seres exclusivamente espirituales sino para hombres. Además, siendo que la naturaleza humana es la que es y no cambia por más que cambien los tiempos, resulta que esas averiguaciones aristotélicas tienen vigencia y merecen ser atendidas actualmente.

Los socráticos tratan de escuchar el profundo reclamo de la naturaleza humana. Incluso ahora podemos escucharla si estamos atentos. La naturaleza humana es la que es y no cambia. Todavía hoy se puede observar que ésta “se queja” de alguna manera, porque la realidad, cuando se la abusa, sale contestalona. Así, hoy se escucha el requerimiento de hacer un mundo más humano, sociedades, economías, culturas, ciudades más humanas, más a la “medida del hombre” y no asfixiantes, despersonalizadas, sin vínculos humanos, etc.

La filosofía política griega nace con un requisito previo: una reflexión sobre la naturaleza humana. Sus averiguaciones empiezan por una filosofía del hombre. Resulta que vamos a organizar la sociedad, pero si no sabemos qué es el hombre, no sabemos para quién la hacemos, o lo hacemos mal. De ahí que en la filosofía clásica la política –como la ética– tienen un preámbulo obligado: una antropología que está en la base.

Los sofistas pusieron de relieve la importancia de los asuntos humanos. Hasta entonces los griegos se habían dedicado a la cosmología, y los sofistas llamaron la atención sobre la praxis política, ya que estaban atravesando momentos muy críticos. Había que pensar en los asuntos públicos, sobre asuntos concretos, prácticos, que afectaban a los ciudadanos de la polis. Protágoras establece que la medida, el *metrum*, de esos asuntos sea

el hombre, no al cosmos. Hay que hacer las cosas, gestionarlas, resolver los asuntos prácticos, según el metro o la medida humana. Es como hacer un traje a la medida, hay que tener en cuenta al ser humano. Sin embargo, los sofistas se equivocaron a pesar de la buena intención de los primeros sofistas como Protágoras, Gorgias, quienes les siguieron –la segunda generación– se corrompieron.

¿En qué se equivocaron? Los socráticos advierten que fue porque carecían de una buena antropología, no tuvieron una adecuada visión del hombre y lo tomaron parcialmente, sólo de acuerdo a alguno de sus aspectos y a intereses de parte, viendo sólo su capacidad de apropiación de bienes materiales o de cuotas de poder; en base a lo cual se dedicaron a estrategias técnicas para lograr sus objetivos, cayeron en la manipulación, hicieron buenos discursos, en el sentido de “eficientes”, de manera que lograban mover los sentimientos, los apetitos del “gran animal” que era el pueblo; tocando las teclas más a propósito para tener éxito en sus propuestas, sabiendo salirse con la suya.

Los filósofos clásicos advirtieron lo que estaba en el fondo del fenómeno sofístico y se enfrentaron a él. No fue nada fácil, a Sócrates le costó la vida, pero su testimonio coherente, valiente, tuvo una gran fecundidad ya que inspiró y sostuvo a sus discípulos Platón y Aristóteles. Sería muy largo hacer una exposición detallada de los sucesos y de la progresiva configuración de todo el cuerpo de la filosofía política clásica. De manera muy abreviada resumiremos dichos principios

El fundamental es el señalado al comienzo: o se considera que el ser humano tiene una naturaleza o que no la tiene. Es decir, se trata de partir de cómo es el hombre. Y ¿cómo es?, a lo que se llega es a poner de relieve que el hombre es libre y que lo es gracias a su índole racional. El hombre tiene una naturaleza racional. Si se desconoce esto hay que



atenerse a unas consecuencias bastante comprometedoras para la actividad política, en definitiva, para el hombre y para la sociedad.

*La política sólo lo es de y para los seres libres.* El régimen político –dice Aristóteles– se diferencia del régimen despótico en que aquel se basa en la índole racional y libre del hombre. El régimen despótico es aquel en que se establecen relaciones de dominio basadas en la fuerza, no en la razón ni en la verdad; por eso obedece a intereses de usufructo o de uso propio de las cosas. A las cosas no se les puede pedir que piensen, yo no puedo hablar con esta máquina, por eso la uso, mi relación con ella es despótica, tengo un uso técnico de ella. Es también el caso de los brutos –animales–, es decir de los seres que no poseen razón ni pueden ni les interesa pensar. Los socráticos sostienen que las cosas o los animales no piensan, en todo caso reaccionan –según la relación estímulo-respuesta–, o desean, o gimen, o se encolerizan, como los animales, que les interesa sólo lo inmediato comer, aparearse y dormir; pero que no son inteligentes, no pueden detenerse a pensar.

Esto es lo que sostuvieron los filósofos clásicos, lo que les llevó a enfrentarse con los sofistas de su tiempo, porque éstos basaban la política en la técnica en su nivel más elemental –técnica de primer nivel–, en que se da el uso despótico. Los sofistas establecían un dominio de las personas basándose en estrategias, en la técnica de hacer buenos discursos y entonces se partía de los propios intereses y de los intereses de los destinatarios, arreglando –o amañando– las propuestas para salirse con la suya, para alcanzar el éxito y el poder político; en ese trajinar no se detenían frente a la dignidad de las personas ni consideraban su condición de hombres libres sino que se trataban de dominarles, manipulándolos, sometiéndolos al régimen de cosas o de animales.

Si decimos que la política es técnica tenemos que decir que el hombre no tiene naturaleza. Eso quiere decir que el hombre es moldeable por la acción humana, lo cual hace posible la manipulación. Un hombre manipulable es un hombre moldeable. Admitir que el

hombre es así y que luego de moldeado queda adscrito por posesión a lo que lo moldea, eso es despotismo puro. Pero lo peor de todo no es el despotismo sino aquello que lo justifica: el presupuesto de que el hombre es realizable por el hombre, de que es un producto humano.

Los socráticos denunciaron que los sofistas estaban confundiendo la política con la técnica y por lo tanto, no estaban haciendo política basada en la fisis –□□□□□–□ no estaban haciendo auténtica política, estaban corrompiendo la política, por eso su actividad se hacía mediante dinero. Justamente, la actividad de ganar dinero, el comercio-comercio es también una técnica de primer nivel, puesto que establece el modo de distribuir pertenencias, el dinero es un modo de establecer adscripciones.

Lo que se puede adscribir a un hombre es una cosa, un objeto técnico. El hombre es propietario naturalmente, pero no es propietario de hombres. Si es propietario de hombres, el hombre es esclavo. Entonces salta el hombre apropiador; pero ahí ya no hay política, ése que es propiedad de otro no tiene naturaleza humana, no puede tenerla, si no la tiene no es más que objeto técnico, si no es más que objeto técnico no es más que manipulable.

¿Quién sostiene eso en la actualidad? Entre otros, el más conocido es Skinner, es conductista, un sofista. Hay un libro de Skinner que tiene un título muy significativo: “Más allá de la libertad y de la dignidad”. Mediante técnicas apropiadas se puede troquelar la conducta. El condicionamiento total del hombre es la negación de que el hombre tenga naturaleza.

Una vez que se dice que el hombre es sujeto técnico, que el hombre es construible, que es manipulable, que se puede troquelar, el hombre queda adscrito al que lo ha



troquelado, queda dominado por él, pertenece a él, y por lo tanto, la relación política es básicamente una relación de troquelado, una relación de artefacción, que referida a un sujeto humano es una relación de apropiación, de dominio. Eso es justamente la esclavitud, de ninguna manera la política.

La política no puede ser –según la mente de Platón y Aristóteles– una técnica de primer nivel. Quienes dicen que la política es una técnica de primer nivel son los sofistas, lo cual es rechazable para los socráticos. Por lo tanto, lo primero que tiene que hacer la filosofía política es poner de relieve que el hombre es natural, que es *fisis*, que el hombre no es artefacto, y lo segundo que tiene que decir es que la política también es natural, que el hombre es político por naturaleza, o como decimos nosotros, social por naturaleza, no es social por técnica, por contrato o pacto convencional. No es la técnica lo que le hace social al hombre, sino que es naturalmente social, el hombre está abierto a los demás de una manera natural.

Es decir, la alternativa establecida por Platón y Aristóteles es la única alternativa. O el hombre es naturalmente social o la política es una técnica de primer nivel y por lo tanto aparecen manipulaciones y dominaciones. O hay política o hay esclavitud y para que haya política es menester admitir la naturaleza humana y el carácter natural de la política. Si el hombre fuera naturaleza, pero al margen de la política entonces la política no es natural y al no serlo cuando los hombres entran en relaciones políticas entonces se dominan, se determinan como artefactos, en ese mismo momento entraría en el ámbito de la determinación técnica.

Eso es lo que Platón y Aristóteles niegan y ése es su legado. A veces uno puede decir qué diferencia hay respecto de algunos regimenes políticos en la actualidad. Es verdad que hubo épocas en que se dio la esclavitud. Pero escandalizarse de eso es farisaico. Hubo error de apreciación ya que se consideró que algunos no eran seres libres, pero justamente



por eso se les excluyó de la política. El error estuvo en la apreciación *in casu*, es decir, la equivocación estará en admitir que existan individuos que parecen hombres y no lo son. Ese error de apreciación es grave, pero no es un error de la filosofía política. El principio de filosofía política siguió siendo que sólo es político el hombre libre.

Lejos de ese fariseísmo podemos preguntarnos: ¿en qué situación estamos hoy? Hoy estamos en una situación en que estamos sustituyendo a toda velocidad la política por una técnica de primer orden: la economía. Si eso es así estamos en la esclavitud. Cuando Marx dice: lo característico del capitalismo es que considera al trabajo humano como mercancía, si efectivamente el dictamen de Marx es exacto –y en cierta medida lo es–, hay que decir que el capitalismo no es política, el capitalismo lo que establece es la esclavitud social, puesto que el hombre es considerado como mercancía, si las decisiones políticas no son propiamente tales sino que se toman en base a la economía, esas relaciones no son políticas.

Si al hombre se le trata como mercancía se le trata en el orden de la transformación técnica y se acabó. Se le trata como fuerza de trabajo en aras de unos resultados económicos y nada más. Al hombre se le está tratando como esclavo aunque la esclavitud como institución haya desaparecido. Es igual que ese hombre esté en una situación de explotación o esté en una situación de bienestar. Si la clave de la organización es la economía y ésta es evidentemente una técnica de primer nivel, entonces no existe política. Estamos en una situación estrictamente sofisticada, hemos negado la naturaleza humana.

Nos escandalizamos que hayan habido épocas en se consideró que fulanito y el otro no eran libres, que no eran ciudadanos, por no tener naturaleza humana y que eran esclavos, como prolongaciones del cuerpo del amo, como el vestido, como las máquinas. Si, pero nosotros ¿no habremos incurrido en un error mayor, no habremos negado el estatuto político del hombre?, ¿no habremos corrompido la política misma?, ¿no habremos



introducido un régimen de esclavitud universal? No ya hombres libres y esclavos, sino todos esclavos, todos manufacturables, todos adscritos a relaciones de producción y nada más que eso, todos troquelables. Da igual que tenga un corte comunista o liberal, porque en el fondo es lo mismo, es un materialismo desnaturalizador. ¿No es eso un régimen sofisticado? Y, ¿en dónde está el error de la sofisticada? En que los sofistas no consideran la política, ellos no consideran más que la técnica.

Por otra parte, si las relaciones son de dominación, impera la ley del más fuerte. Entonces, inevitablemente viene el régimen del temor. La filosofía política de Hobbes está en esa línea. Es conocida su sentencia de que el hombre es un lobo para el hombre. Lo cual, según el filósofo Leonardo Polo –a quien seguimos en esta exposición–, es una ofensa para el lobo, porque los animales no se matan entre sí –juegan a favor de la especie–, en cambio el ser humano ha llegado a inventar las guerras, poniendo en peligro la desaparición de la misma especie humana.

Es evidente que en una organización social basada en la dominación brote el temor y, su pariente próximo, el terror. Una política así desnaturaliza al hombre y la corrupción de lo óptimo es pésima. Todo va muy unido. No es un secreto que muchas guerras han tenido móviles económicos. Entonces, la convivencia pacífica se ve comprometida seriamente. Por lo demás, si rige la ley de la fuerza o del poder despótico es obvio que impere el temor en todos los niveles, porque si se instaura la ley de la selva o si los hombres son todos lobos y si uno no es el lobo mayor tiene razones para temer. Se escucha decir que el pez grande se come al más chico, sí, pero en los animales eso va en la vía de defender la especie. Los seres humanos podemos hacer algo peor.

Es curioso, pero una vez desnaturalizado el hombre, los filósofos políticos modernos acuden a un recurso artificial, la solución por medio del pacto social. Para poner orden en medio de la selva hay que hacer un pacto. Pero, no basta, es una solución precaria.

Hay muchos ejemplos que sería muy largo detallar. La paz sigue amenazada. En esa situación, ni todas las convenciones del mundo pueden dar garantías de impedir la agresión. En este sentido no es una casualidad la crisis de los organismos internacionales encargados de velar por la paz mundial.

El recurso al *Leviatán* al que cada quien entrega su libertad, con tal que le defienda o le provea de un bienestar material, es algo muy inestable. El Estado por sí sólo no puede –duraderamente– garantizar el orden y la paz social si lo que está en juego es sólo el beneficio material, el botín. Si nos quedamos sólo con relaciones de tipo técnico-económicas es difícil salir de ahí.

El Estado requiere de unos gobernantes que ejerzan un cuidadoso estudio y planteamiento de criterios y metas en la vida social, que promuevan el fortalecimiento de instituciones de mucha categoría en los ámbitos jurídico, empresarial, educativo y familiar, instituciones que hoy están un tanto desconcertadas. De ahí que en un estado de derecho la vigencia real de la ley tiene actualmente grandes desafíos, no sólo por la cantidad de presiones, de intereses particulares que están en juego, sino porque las instituciones y las convicciones de los ciudadanos no se improvisan, ni se imponen a la fuerza.

A veces asistimos –con cierta ironía– a los juegos de los diferentes tipos de gobierno. Los socialistas suelen denunciar a los liberales por querer subir al poder para hacerse con el botín, para hacer rapiña, para favorecer intereses de grupo, de unos pocos. En varios de nuestros países de la región las últimas campañas políticas se han hecho basadas en esa denuncia, de cómo las empresas transnacionales se llevan las riquezas naturales sin preocuparse de la miseria de los pobladores que han ido formando la gran masa de los excluidos y que sobreviven malamente.



A su vez, los liberales denuncian que los otros quieren el poder para que quienes hagan rapiña sean ellos, es decir que salen a la luz componendas, prácticas de corrupción en algunas esferas del gobierno que han llevado a actuar de espaldas a los intereses de las grandes mayorías desmoralizándolas profundamente y creando un caldo de cultivo propicio a todo tipo de violencias. Entonces uno dice, más allá de que haya motivos reales y muy justificados de denuncia como es la pobreza de las mayorías, cuya batalla para erradicarla es muy necesaria, en el fondo de lo que se trata de rapiña al fin y al cabo, ¿por qué? Para empezar, porque se ha deshumanizado la política, se la ve y se la ejerce en clave económica sin más.

¿Es que la economía sea nefasta? No. Es una actividad no sólo nobilísima, sino necesaria. El ser humano tiene necesidades materiales que deben ser cubiertas, de lo contrario no sólo es inviable sino que se le hace muy difícil aspirar a los bienes más altos. Pero los medios materiales son eso: medios, no el fin. El error está en reducir la política a economía, porque entonces se le reduce a técnicas de primer nivel, que son propias del ámbito medial; los verdaderos fines están más allá.

El error está en hacer desaparecer del horizonte dichos fines que son los más altos y los más propiamente humanos y reducirse sólo a lo económico. Como todos los reduccionismos el error está en el “sin más”, en el “nada más que”. El ser humano no es sólo un vientre, tampoco es sólo un alma (no existen sociedades “angélicas”). Los bienes materiales y la economía tienen su lugar, pero no son los únicos cometidos posibles en una auténtica política.

¿Qué es ese “más” que no se tiene en cuenta? Aristóteles dice que el fin de la sociedad es la vida buena, no la buena vida. La vida buena incluye un adecuado elenco de bienes materiales, pero no se reduce a él. El fin de la política es el bien total del hombre, la vida buena es la vida virtuosa. Las buenas políticas son las que hacen posible, las que

promueven la virtud de los ciudadanos; de ahí que considere importante la libertad, sin la cual no hay auténtico crecimiento humano ni virtud.

Aristóteles tuvo la paciencia de averiguar y hacerse con muchas constituciones de diferentes lugares, las cuales estudió detalladamente para ver en cuáles sean esas *politeias* que favorecían la vida buena de sus ciudadanos y cuáles la dificultaban. Sería muy largo de exponer toda su filosofía política, pero fue lo suficiente agudo para darse cuenta y advertir que si primaban o se fomentaban los apetitos de riqueza, poder u figuración, los otros bienes humanos espirituales se comprometían y la vida social se hacía muy difícil. Los seres humanos –dice Aristóteles– se reúnen en sociedad para hablar de la verdad y para dirimir lo que es bueno éticamente y de lo que no lo es. La finalidad de la política era la virtud.

Hoy asistimos a un círculo vicioso que hay que ir rompiendo poco a poco. A veces los políticos dicen que ellos actúan de acuerdo con la demanda y la gente lo que quiere es pan y circo, y eso es lo que le dan; a su vez la gente alude a los cánones o modelos que les imponen aquellos que conforman la clase dirigente; si los que están a la cabeza, los dirigentes, priorizan sólo los bienes económicos será que así tiene que ser y mirándose en ese espejo o ateniéndose a esos modelos no cabe otra sino conducirse en ese sentido. Si lo único que se busca es el bienestar económico, será que ése es el único fin de la existencia humana. Y entonces se brega en ese sentido cuando se tiene riqueza o cuando se la envidia que al fin y al cabo es lo mismo porque es aquello a lo que se está adherido aunque no se lo posea.

En realidad todos somos responsables de construir una sociedad verdaderamente humana. A cada quien le compete una parte en la tarea, desde el lugar en que se encuentre.



A la filosofía política le compete el suyo: humanizar la política. Partir de la naturaleza humana con todas sus exigencias y fomentar, no impedir, su crecimiento.

Hay que humanizar la política, es urgente hacerlo. Para eso se requiere de mucho estudio, de mucha prudencia y valentía. Hay que devolverle a la política su estatuto verdadero, hay que esclarecer la acción práctica basada en la naturaleza del hombre. En este sentido, es pertinente la llamada del Papa que hace pie en la rica tradición de la doctrina social de la Iglesia, defensora del ser humano desde todos los tiempos<sup>1</sup>.

## 2. El estatuto de la política

El acierto de los filósofos socráticos es intemporal. Se puede solapar las cosas, se puede pensar que hay libertad porque no hay institución de esclavitud. Sí, pero si se dice

---

<sup>1</sup> S. S. Benedictus XVI, “La persona humana, corazón de la paz”, ns. 11, 12 y 17, discurso por la Jornada mundial de la paz, 8 de diciembre del 2006: “hoy la paz pelagra no sólo por el conflicto entre las concepciones restrictivas del hombre, o sea, entre las ideologías. Pelagra también por la *indiferencia ante lo que constituye la verdadera naturaleza del hombre*. En efecto, son muchos en nuestros tiempos los que niegan la existencia de una naturaleza humana específica, haciendo así posible las más extravagantes interpretaciones de las dimensiones constitutivas esenciales del ser humano. También en esto se necesita claridad: una consideración “débil” de la persona, que dé pie a cualquier concepción, incluso excéntrica, sólo en apariencia favorece la paz. En realidad, impide el diálogo auténtico y abre las puertas a la intervención de imposiciones autoritarias, terminando así por dejar indefensa a la persona misma y, en consecuencia, presa fácil de la opresión y la violencia.

Una paz estable y verdadera presupone el respeto de los derechos del hombre. Pero si éstos se basan en una concepción débil de la persona, ¿cómo evitar que se debiliten también ellos mismos? Se pone así de manifiesto la profunda insuficiencia de *una concepción relativista de la persona* cuando se trata de justificar y defender sus derechos. La aporía es patente en este caso: los derechos se proponen como absolutos, pero el fundamento que se aduce para ello es sólo relativo. ¿Por qué sorprenderse cuando, ante las exigencias “incómodas” que impone uno u otro derecho, alguien se atreviera a negarlo o decidiera relegarlo? Sólo si están arraigados en bases objetivas de la naturaleza que el Creador ha dado al hombre, los derechos que se le han atribuido pueden ser afirmados sin temor de ser desmentidos.

Por lo demás, es patente que los derechos del hombre implican a su vez deberes. A este respecto, bien decía el *mahatma* Gandhi: «El Ganges de los derechos desciende del Himalaya de los deberes». Únicamente aclarando estos presupuestos de fondo, los derechos humanos, sometidos hoy a continuos ataques, pueden ser defendidos adecuadamente. Sin esta aclaración, se termina por usar la expresión misma de « derechos humanos », sobrentendiendo sujetos muy diversos entre sí: para algunos, será la persona humana caracterizada por una dignidad permanente y por derechos siempre válidos, para todos y en cualquier lugar; para otros, una persona con dignidad versátil y con derechos siempre negociables, tanto en los contenidos como en el tiempo y en el espacio. (...).

Así pues, que nunca falte la aportación de todo creyente a la promoción de *un verdadero humanismo integral*, según las enseñanzas de las Cartas encíclicas *Populorum progressio* y *Sollicitudo rei socialis*, de las que nos preparamos a celebrar este año precisamente el 40 y el 20 aniversario”

que las relaciones humanas son técnico-artificiales, entonces no podemos construir una filosofía política basada en la naturaleza humana e inevitablemente nos aparece el estatuto de la esclavitud, de dominación y de manipulación.

La filosofía política requiere una ascensión respecto del nivel técnico. Para eso tenemos que proceder a una amplia operación. En la averiguación de lo que es la naturaleza humana nos encontramos con que el hombre *homo faber* pero no es sólo eso. Todo el que define al hombre como *homo faber* no puede hacer filosofía política, no puede no justificar la esclavitud, cae en ella aunque la rechace, lo cual podría ser una declaración vacua, porque aunque diga que el universo no se divide en hombres esclavos y libres, está esclavizando.

La única manera de no esclavizar, es decir que el hombre no es sólo *homo faber* y que aquello que en el hombre hay de “más” es superior. Es difícil no equivocarse porque evidente, el hombre es *homo faber*, por eso hay que plantear la mira más allá para no quedar atrapados en esa visión reducida del hombre. Cuando no se da esa subida de nivel no se puede evitar la esclavitud, el totalitarismo, porque se define al hombre como *homo faber*. El hombre es el creador del valor a través del trabajo y se acabó, nada más.

Si el hombre es creador del valor a través del trabajo y exclusivamente nada más, las relaciones humanas son económicas, y si son así son de dominación. Desde esta antropología, es absolutamente imposible que en la sociedad no haya relación de dominación. Para escapar de eso hay que tener en cuenta que en el hombre hay algo superior a su dimensión de *homo faber*.



¿En qué consiste eso superior? Uno puede acceder a esa superioridad por varios caminos. Uno de ellos es el que Aristóteles establece en su *Metafísica*: el tener puede ser de varios tipos, la diferencia entre los tipos de tener es jerárquica o de diferente intensidad, entonces hace una enumeración<sup>2</sup>: El verbo tener) se dice de varias maneras, en unos casos con más propiedad, en otros casos de una manera más rigurosa.

Una manera de tener se aplica cuando se dice que el hombre tiene un vestido, eso es el hábito (*habitus*) predicamental. También se puede tener de otras maneras. Por ejemplo se dice que una vasija tiene líquido. Pero hay unas maneras más altas de tener. El que conoce también posee lo conocido. En definitiva, la forma superior de tener es el hábito como virtud. Hábito significa disposición, conocimiento o virtud. Así pues, el hábito predicamental no es el único modo de tener, uno puede poseer objetos, la técnica humana ha multiplicado los artefactos, pero no es el único modo de tener, por lo cual el hombre no puede ser sólo *homo faber*.

Por encima de *homo faber*, el hombre es *homo sapiens* y es *homo faber* para ser *homo sapiens*. El conocer en orden a lo conocido es un TENER lo conocido. Pero es un tener lo conocido que no es hábito predicamental, como cuando se posee un vestido, porque conocer es un tener inmanente y pertenece a la categoría de acción intrínseca. Uno puede

---

<sup>2</sup> *Metafísica*, Libro V, capítulo 23: “La Posesión se expresa de muchas maneras. Por de pronto indica lo que imprime una acción en virtud de su naturaleza o de un efecto propio; y así se dice que la fiebre posee al hombre, que el tirano posee la ciudad, que los que están vestidos poseen su vestido. También se entiende por el objeto que padece la acción: por ejemplo, el bronce tiene o posee la forma de una estatua, el cuerpo posee la enfermedad; además, lo que envuelve con relación a lo envuelto, porque el objeto que envuelve otro, es claro que lo contiene. Decimos: el vaso contiene el líquido, la ciudad contiene los hombres, la nave los marineros; así como el todo contiene las partes. Lo que impide a un ser moverse u obrar conforme a su tendencia, retiene este ser. En este sentido se dice: que las columnas sostienen las masas que tienen encima; que Atlas, como dicen los poetas, sostiene el Cielo. Sin sostén, caería sobre la Tierra, como pretenden algunos sistemas de física. En el mismo sentido se aplica también la palabra tener a lo que retiene los objetos; sin esto, se separarían en virtud de su fuerza propia. En fin, lo contrario de la posesión se explica de tantas maneras como la posesión y en correspondencia con las expresiones que acabamos de enumerar”.



hacer cosas pero cuando las hace, las hace fuera de sí, su relación es extrínseca. En cuanto *homo faber* estoy ejerciendo mi acción sobre términos distintos, sobre un sustrato distinto y ese sustrato distinto después me lo adscribo en forma de uso, pero el uso siempre está remitiendo a eso como algo distinto. El martillo lo puedo tener en la mano, pero no está en la mano igual que el color está en la vista.

El conocimiento es una posesión superior a la de cosas. Se ve y se tiene lo visto, dice Aristóteles. El color está en la vista de modo inmanente, está estrictamente poseído, está coactualizado. El color no es una sustancia distinta del acto de conocer. El conocer en acto y lo conocido en acto son un solo acto. Es diferente el caso de construir una casa. La casa se construye pero cuando mientras está en proceso de construcción no se posee la casa, y cuando se la posee ya no se ha construido, es independiente la actividad constructora y la posesión. Eso está en el orden del *facere*, no del *agere*. En cambio, en el *agere*, en el propio ejercicio de las operaciones se da la posesión de su fin, inmediatamente.

Por lo tanto, el hombre tiene actividades inmanentes, más intrínsecas y profundas. No sólo tiene actividades técnicas, extrínsecas. Por ello no se le debe definir sólo como *homo faber*. Evidentemente el hombre es *homo faber*, pero eso no es lo más alto en él, porque no es la más intensa manera de posesión que tiene el hombre. El hombre también tiene posesiones cognoscitivas y habituales (virtudes o vicios), ya que es animal racional, que tiene *logos*.

Aristóteles considera que en esta segunda manera de tener que es la posesión cognoscitiva, el modo de poseer es total: “*Anima quo ad modum omnia*”: el alma es en cierto modo todas las cosas. El modo según el cual el alma lo es todo, eso es el conocimiento. Serlo todo es tenerlo todo. Eso es la universalidad. El hombre es animal



racional. Este modo de poseer que es el inteligir, se opone al modo de tener extrínseco que es puramente relativo entre sustancias que se llama producir y usar.

El hombre es un animal técnico pero es más, es un animal con *logos*. Aristóteles define al hombre como un animal teniente de *logos*. De esa manera da la definición de hombre como naturaleza humana: el hombre es naturalmente racional. Ser racional es más que ser técnico y además es la condición de posibilidad de la técnica. Sólo porque el hombre es racional, sólo porque es capaz de poseer de manera inmanente es por lo que es capaz de programar una acción efectiva en el orden del *facere*, bien entendido que el conocer no es un *facere*, es un tener inmanente, cualitativo.

Pero hay más, hay otra manera de tener, es un tener superior en el sentido de virtud. Se puede poseer virtudes. ¿Qué es la virtud? Es el perfeccionamiento mismo de la naturaleza humana. La naturaleza humana es perfectible de tal manera que esa perfección es intrínseca a su naturaleza. Si el hombre se define como naturaleza se le define como principio de operaciones, especialmente de las inmanentes. Entonces, el hombre en cuanto naturaleza es perfectible. Su naturaleza puede tener una ulterior formalización, eso es justamente lo que es el hábito, la virtud. Por eso, a veces se dice que el hábito es una segunda naturaleza. Esto es una glosa aristotélica. El perfeccionamiento de la naturaleza humana en cuanto tendencial son los hábitos morales, las virtudes morales que inciden en su formación tendencial.

Eso abre una gran perspectiva y es que el hombre se puede perfeccionar con sus propios actos. El hombre cuando ejerce su actividad no se dedica a producir artefactos sino que realiza un perfeccionamiento natural de él mismo. De acuerdo con la naturaleza humana, la acción del hombre redundará en sus principios, que son sus facultades, dejándolas mejor o peor dispuestas para la siguiente acción. Por eso es que existe la posibilidad de ganancia estricta que es la virtud y de pérdida que es el vicio, cuando no se ha actuado bien.

Por tanto, esto apertura también otro orden posible de actividades y un posible orden de una nueva organización práctica que es justamente la política. Existe una técnica de primer nivel que es la que está en el orden de los arte-factos, pero también existe una técnica, un arte de segundo nivel en tanto que el hombre tiene una naturaleza perfectible, no una naturaleza artefactable sino perfectible, en rigor autoperfectible, que es la actividad política.

Una naturaleza autoperfectible justifica la convivencia, es naturalmente social, pero entonces la organización de esa convivencia se hace en función de la perfectibilidad de la naturaleza. El fin de la política es la virtud. La política es la continuación de la ética. Es un arte que cuenta con las artes de primer nivel y es la capacidad hiperactiva que tiene el hombre, lo que se llama hábito no predicamental y que es la virtud.

Una política que no tenga en cuenta la capacidad de virtudes que tiene el hombre tanto para Aristóteles como para Platón no es política. Si los hombres se unen para convivir, si se constituyen en comunidades políticas es para vivir mejor, para mejorarse. La clave de la política es la ética. Cuando Aristóteles termina la *Ética a Nicómaco*, al final del libro X dice: una vez que hemos establecido un sistema de virtudes, hemos averiguado cuáles son las virtudes, ahora debemos pasar al estudio de la convivencia, pasaremos al estudio de la praxis política.

El Estagirita afirma que existen dos tipos de naturaleza que no son susceptibles de hábitos, una que lo es por defecto, la naturaleza animal y también si una naturaleza es enteramente perfecta, de tal manera que no se puede perfeccionar también. Aristóteles dice que el hombre es poseedor de una naturaleza intermedia: es superior al animal en tanto que



es capaz de virtudes y es inferior a los dioses que son perfectos. El “teón” es omniperfecto y por lo tanto no se puede perfeccionar más.

Para no ser político, dice Aristóteles, hace falta ser o una bestia o un dios. La política marca el peculiar estatuto, el peculiar nivel de la naturaleza humana como tal. El hombre es naturalmente político porque es naturalmente perfectible y como esa perfectibilidad no la puede lograr en solitario necesita del concurso de los demás. La sociedad es un sistema de ayudas mutuas. La política es un arte al servicio del bien vivir, del mejor vivir. La política es un arte subordinado, al servicio de la ética.

La política está justificada porque el hombre es capaz de virtudes. De lo contrario no. Si la naturaleza humana no fuese susceptible de un perfeccionamiento intrínseco la convivencia sería un accidente del que se podría prescindir. Si el hombre es *fisis* no perfectible, entonces se relacionaría con los demás con relaciones extrínsecas, relaciones en las que él no estaría comprometido ética, virtuosamente. Sería como una pura colección de átomos, eso es el individualismo.

El individualismo es aquella interpretación de la convivencia que no admite el perfeccionamiento virtuoso del hombre. Por eso las relaciones humanas son extrínsecas, por ejemplo no hay amistad –que es costosa–, no sólo no se conoce ni al vecino, sino que la convivencia se reduce a relaciones de utilidad o de placer, son relaciones superficiales, aunque se maquillen muy bien, en el fondo no hay interés por mejorar intrínsecamente al otro. No se sabe qué es eso. Por su parte toda filosofía política liberal se basa en el supuesto de que el hombre no tiene naturaleza perfectible. Para el economicismo liberal, en el que prima la economía, no hay leyes naturales, es una técnica de primer nivel, arrincona a la política, entiende la relación directivo-subordinado, patrón-obrero, como puro contrato de trabajo, relaciones de dominación absolutamente carentes de valor político. En esta línea la

diferencia con el planteamiento del capital y del trabajo que da la Doctrina Social de la Iglesia<sup>3</sup> es muy notoria.

La política es un arte, es el arte de la organización, en este sentido es una técnica pero no de primer nivel, es un arte, una técnica según la cual se organiza la convivencia, pero eso no es una técnica de dominación, de uso, sino que es un modo de organizarse cuyo fin es la virtud. El fin de la polis es la virtud, dice Aristóteles. También *La República* de Platón está basada en una teoría de las virtudes, cada uno de los estamentos que constituyen el gran individuo que es el estado perfecto para Platón tiene una correspondiente virtud.

En cuanto que defienden la naturaleza humana, la filosofía de Platón y Aristóteles funciona con los mismos conceptos. Hay filosofía política porque hay *fisis* humana. Los fisiólogos habían estudiado la naturaleza del cosmos, Protágoras había llamado la atención sobre un ámbito de asuntos que no son del cosmos. Si el hombre es *fisis* puede ser medida de artefactos, pero porque es *fisis* es capaz de muchas cosas más

La capacidad de virtud eso no lo tiene la naturaleza física sino la naturaleza humana. Ésta en tanto que es capaz de virtud es naturalmente social. En tanto que es naturalmente social el arte de organización política está al servicio de aquello que justifica la convivencia misma, está al servicio de la virtud. Por lo tanto, la cualificación del ámbito político es una cualificación valorativa. Hay arte político bueno, mejor, menos bueno e incluso arte político pésimo, corrompido, según perfeccione más o menos al hombre.

En definitiva, el fin del hombre es su propio perfeccionamiento: la virtud. El planteamiento es de una radicalidad total, una radicalidad no superada más que por el cristianismo, pero también en la línea de una ampliación de la naturaleza humana por una

---

<sup>3</sup> La encíclica *Laborem Excersens* le da la vuelta al planteamiento vigente sobre el trabajo humano.



dotación de algo superior que es la gracia. La gracia es un hábito entitativo ¿qué es lo que la gracia añade a la naturaleza humana? La sobre naturaleza. El cristianismo va más allá en la capacidad humana pero es ya por influencia de Dios.

Si un hombre no es capaz de virtudes, si se acepta que el hombre tiene naturaleza pero que no es capaz de virtudes, si no tiene fin propio, no falta un desaprensivo que le quiera poner sus fines particulares, con lo cual le tratará como un simple medio, lo someterá, sus relaciones serán –abierta o encubiertamente– las de técnicas de primer nivel, regidas sólo por la utilidad, el usufructo y el placer.

### **3. Las leyes**

Por otra parte, en la organización de los diferentes quehaceres de una sociedad está la regulación. Dentro del planteamiento socrático, si las técnicas de primer nivel son las actividades básicas, no las más altas, pero sí las elementales, son artesanales, agrícolas, militares, entonces eso tiene que ser regulado. El arte superior de la política respecto de dichas técnicas de primer nivel está justamente en la dación de leyes.

Así pues, la política es superior a las técnicas, es un arte especialísimo porque tiene que ver con la naturaleza humana en cuanto que es libre y es capaz de virtudes o vicios. La convivencia social no es un dato constante, es decir que en manos del hombre libre se puede ordenar o corromperse. Pueden aparecer conflictos, por lo que es necesaria la ley. En el ejercicio de las actividades productivas los hombres no están ya definitivamente armonizados, sino que a veces hay conflictos que deben ser resueltos.

El establecimiento de los criterios, sistemáticos, para resolver conflictos, eso es lo que es el *nomos*. Éste sentido de la ley, de una manera implícita, está apelando al carácter natural de la ley, luego se llamará ley natural o derecho natural<sup>4</sup>, *nomos kata fisis*, leyes de acuerdo con la naturaleza humana, leyes humanas, decían los griegos. Lo explícito del *nomos* es ante todo esto: el déficit organizativo de las técnicas de primer nivel. Tal debe ser complementado y ese déficit donde se nota es cuando existe conflictividad social. Y cuando la conflictividad social surge en la coordinación, en el tener que ver, en la correlación de las actividades humanas de orden técnico, la ley es la que tiene que resolver esos conflictos.

Es un sentido muy realista de la ley. Existen leyes porque hay conflictos, porque hay que ordenar la convivencia. Y, ¿por qué hay que arreglar la convivencia? Porque consta de actividades técnicas de primer nivel, por lo tanto, no se puede pretender resolver esas conflictividades con técnicas del mismo nivel. Se necesita de un nivel superior. El saber aplicar las leyes es una actividad práctica pero no es de primer nivel, es superior. Por eso, para un griego, una ley –en sentido jurídico– inspirada en leyes económicas, es una barbaridad. Es un grave error. Si el déficit de organización que la ley subsana se quiere ordenar con aquello que va a ser ordenado, lo que se intenta con la ley se frustra porque la ley tiene que ver con un orden suficientemente distinto.

Platón y Aristóteles están pensando en el Estado, en la *polis* como un estado de derecho. La noción de que el Estado es un Estado de derecho es la noción de *nomos*. Y, ¿qué significa un criterio arbitral en los conflictos? Significa que hay una apreciación valorativa. La política es valorativa en cuanto que el hombre tiene criterios acerca de lo bueno y de lo malo, dice Aristóteles. La ley es problema de conflicto y de solución de conflictos. Las leyes son criterios axiológicos. Esto en el positivismo jurídico actual no se tiene en cuenta.

---

<sup>4</sup> Actualmente el derecho natural es desconocido cuando no marginado. Es significativo que en la alocución papal que hemos citado se apele a la ley natural. Desde el punto de vista cristiano la ley natural es la ley eterna en el hombre.



Al resolver conflictos se proyecta la vida ciudadana, se proyectan las actividades que tienen lugar en una ciudad de una manera u otra. La ley marca el ritmo de los asuntos civiles. La ley decidirá sobre alguna actividad, fomentará otra, etc. Por lo tanto, el rumbo de la *polis* está marcado por la ley. Y la justificación de la ley se encuentra en la naturaleza humana perfectible. Junto con la ley está el que la da: el legislador, porque la buena ley la da el buen legislador. La teoría sobre el legislador es diferente en Platón y en Aristóteles, pero coinciden en que su actividad es valorativa.

De ahí que la filosofía política tiene que ser un estudio de las constituciones: Hay una pluralidad de constituciones y habrá que estudiarlas<sup>5</sup>, la política no se ejerce de una sola manera. Hay leyes que son contrarias al hombre. ¿Cómo pueden ser contrarias al hombre? Sólo de una manera, en tanto cuanto el criterio valorativo que es la constitución atiende a un aspecto del hombre y no a todo el hombre.

Si no existiera naturaleza humana, la filosofía política, la pretensión de metalegislator, la pretensión de ser maestro de legisladores, la pretensión de valorar de acuerdo con criterios valorativos carecería de fundamento. Por eso hay que preguntarse ¿qué es el hombre?, ¿qué tiene que ver la naturaleza humana con la ley?, ¿cuál es la ley que es más ajustada a la naturaleza humana? En definitiva la ley natural.

La ley natural surge inmediatamente en filosofía como consecuencia de lo que la filosofía política misma es: *politeia* según la naturaleza del hombre. *Politeia* que respeta, que es concorde, *politeia* que permite el despliegue de las virtudes, que permite el perfeccionamiento humano, no *politeia* que permita que la *polis* sea un sitio no adecuado para el desarrollo de un ciudadano libre, para el hombre en cuanto se rige en orden a su perfeccionamiento, no *politeia* que no permita la virtud.

---

<sup>5</sup> Al estudiarlas no las distingue de una manera aséptica, sino que emplea juicios de valor.



Así pues, el ámbito de la práctica humana es muy concreto, exige una continua valoración y un gran ejercicio de rectificación. Según Aristóteles, el ejercicio de la libertad humana no se da de una sola vez ni para siempre. La libertad no es un valor convenido. El hombre es libre, pero no de una manera constante sino que puede aumentar el valor de sus decisiones. O dicho de otra manera, para Aristóteles, el lema o imperativo político sería ¡aprende a decidir! Es lo que la ética comporta para la libertad. No todas las decisiones humanas son correctas, lo cual significa que hay que aprender a usar la libertad.

Este criterio aristotélico tiene gran actualidad. Hay que aprender a decidir, no está garantizado que sepamos hacerlo. Que somos capaces de decidir sí, pero que somos capaces de decidir bien, que acertemos al decidir eso no está garantizado. No hay recetas en la vida práctica. Para guiarla está la prudencia que es la virtud rectora, correctora. Es decir, lo que Aristóteles propone es que siendo que la razón práctica no es infalible, tiene su virtud propia que es la prudencia, la cual es la virtud básica. La ética y la política aristotélica son prudentiales, la generadora de la virtud es la prudencia. La prudencia define la no infalibilidad de la práctica humana.

La razón humana es falible, pero en cuanto virtud misma compensa la falibilidad con la correctibilidad. El ejercicio de la libertad es prudente. La libertad está para adquirir virtudes, pero también las virtudes mejoran la libertad y la virtud que mejora el estricto ejercicio práctico de la libertad es la prudencia.

Cabe la mejora continua, siempre se puede tomar mejores decisiones, siempre podemos corregir las acciones prácticas de acuerdo con las circunstancias, etc. Lo importante es no perder de vista la finalidad: adquirir virtudes, ser mejores.

**Genara Castillo**

**Universidad de Piura**

**genara.castillo@udep.pe**

