

## EL ARISTOTELISMO POLÍTICO DE MARINO GENTILE

POR

DANILO CASTELLANO (\*)

### 1. Introducción

A pesar de que Marino Gentile, en un trabajo de madurez (1), declare explícitamente su aristotelismo político (que podría parecer una consecuencia de su aristotelismo metafísico propuesto de nuevo como "problemática pura", después de la "modernidad" de la filosofía), resultaría impropio, si no erróneo, sostener que su pensamiento político es intrínseca y esencialmente aristotélico.

Las principales objeciones que se pueden proponer contra esta tesis son, en mi opinión, las siguientes:

- a) Marino Gentile más que de la política de Aristóteles se ha ocupado del pensamiento político de Platón, adhiriéndose a él sustancialmente en diversos aspectos: Berti, por ejemplo, sostiene que Marino Gentile, desde el punto de

---

(\*) Marino Gentile (1906-1991), catedrático de la Universidad de Padua, es uno de los filósofos italianos más notables del siglo XX. En este ensayo de nuestro ilustre colaborador, el profesor Danilo Castellano, de la Universidad de Udine, profundiza una interesante cuestión relativa a su pensamiento político. Precisamente, Castellano, en 1995, junto con el desaparecido Gian Carlo Giurovich guiaron un congreso sobre el pensamiento de Marino Gentile, cuyas actas, repetidamente citadas en este trabajo, se editaron en 1996, bajo el título *Modernità della classicità*. Es un honor para *Verbo* publicar estas páginas en el décimo aniversario del fallecimiento del profesor Gentile. La traducción es de Coral García (N. de la R.).

(1) Cfr. M. GENTILE, "Introduzione a Rivoluzione francese e coscienza europea oggi: un bilancio", a cargo de D. Castellano, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991, pág. 14.

vista de su pensamiento ético-político, debe ser considerado básicamente, aunque no totalmente, platónico (2).

- b) Marino Gentile, al estudiar el pensamiento político de Platón en un momento histórico fuertemente condicionado por el régimen fascista, dio motivos para creer que, al menos en parte, cedió a la tentación totalitaria; o mejor dicho: aun viendo la incompatibilidad entre Estado unitario y fuerte (unitario y fuerte en sentido platónico) y Estado democrático, no extrajo conclusiones coherentes con una metafísica inspirada en el concepto de "problemática pura", la cual —continúa Berti— no sólo no puede comportar el rechazo de la democracia, sino que incluso exigiría una concepción de la vida social de tipo democrático (3).
- c) Marino Gentile ha llegado a afirmar que la concepción política aristotélica no sería incompatible con el concepto de soberanía popular, aunque advierte que es consciente de "las contradicciones en las que cae dicho concepto cuando estaba demasiado relacionado con la hipótesis del nacimiento de la sociedad a partir del encuentro de individuos separados los unos de los otros" (4). También podría parecer que esta tesis (que fue motivo de discusión entre Marino Gentile y el que personalmente considero su auténtico y tal vez único discípulo) da cabida al pluralismo moderno y, por tanto, está abierta al primado de la "doxa" sobre la filosofía. Esto representaría, entre otras cosas, el reconocimiento, al menos implícito, de la validez de la tesis de Popper acerca del Platón político (5), tesis que, sin embargo, Marino Gentile rechazó

(2) Cfr. E. BERTI, "Platone nel pensiero etico-politico di Marino Gentile", en *Modernità della classicità. La filosofia etico-politica in Marino Gentile*, a cargo de D. Castellano e G. Giurovich, Udine, Forum, 1996, pág. 55.

(3) Cfr. BERTI, "L'approccio -neumanistico- alla filosofia antica", en *Iam rude donatus*, Padua, Antenore, 1978, pág. 7. Véase también el citado trabajo de Berti sobre el pensamiento ético-político de Marino Gentile, pág. 59.

(4) GENTILE, *Introduzione*, cit., pág. 14.

(5) Para esta conocida tesis popperiana, véase K. POPPER, *The Open Society and Its Enemies. The Spell of Plato*, trad. it., Roma, Armando, 1973.

en numerosas ocasiones: su interpretación de Platón supone más bien el punto de partida para demostrar la imposibilidad de su misma formulación.

## 2. El núcleo aristotélico del pensamiento político de Marino Gentile

Me parece que las tres objeciones señaladas no pueden ser aceptadas por las razones que intentaré desarrollar sintéticamente más adelante.

Antes considero oportuno detenerme en comentar dónde se debe buscar el aristotelismo de Marino Gentile. En mi opinión (incluso dejando de lado su metodología, siempre atenta a la experiencia, la cual —metodología— ofrece ya una indicación importante para comprender no sólo su concepción de la filosofía, sino también para entender su pensamiento político, independientemente de la terminología utilizada), hay al menos tres núcleos temáticos de los cuales emerge el aristotelismo político de Marino Gentile. Esto no excluye, como es obvio, que sea deudor también de otros pensadores, empezando por Platón y, en cierta medida, incluso de Hegel:

- a) El primer núcleo temático está representado por la naturaleza del poder político (entendido como "mando", como orden proveniente de la autoridad política).
- b) El segundo por el carácter ético del Estado.
- c) El tercero por la relación, necesaria, entre filosofía y política y por el primado de la primera respecto de la segunda; mejor dicho, por la intrínseca caracterización filosófica de la política.

2.1. En lo que respecta a la naturaleza del "mando" político, hay que tener en cuenta en primer lugar que Marino Gentile pone de manifiesto, considerando la experiencia "política" moderna, la insuficiencia del contractualismo político para la consti-

nación del mismo concepto de público que, en sí y de por sí, no es todavía (ni necesariamente) equivalente a político, aunque se plantee la cuestión de lo político. En efecto, hay que señalar que el contractualismo político, invocando un principio jurídico válido, pero exclusivamente para los asuntos jurídicos que tienen una causa lícita y no para toda la experiencia jurídica —sería insuficiente para justificar, por ejemplo, la institución de la tutela o el delito de abandono de menores o incapacitados—, no logra constituir una sociedad política: efectivamente, el principio *nemo plus iuris in alium transferre potest quam ipse habet*, invocado, por ejemplo, también por Locke (6) (es decir, por el autor aparentemente más abierto al derecho natural entre los teóricos políticos), no es idóneo para fundar ni explicar la naturaleza o para legitimar el simple ejercicio del mando político; es más, representa un obstáculo insuperable para el ejercicio legítimo no sólo de la autoridad, sino, fijándonos bien, también del poder, de cualquier poder: la “soberanía” individual, en el campo político, desemboca en la conclusión según la cual cualquier mando debe entenderse como abuso en ausencia del consenso individual (7).

Poco importa si se intenta remediar esta dificultad recurriendo a la utilidad, con frecuencia de grupo o de categoría. Hay que subrayar, en efecto, la relevancia meramente “privada” del “intercambio”. Los grupos organizados o los individuos que tienen un poder contractual con el denominado poder político —prescindiendo de la consideración (por otro lado importante) según la cual la política no es lo económico— reducen lo público a con-

(6) Cfr. J. LOCKE, “Secondo Trattato sul Governo”, en *Due Trattati sul Governo e altri scritti politici*, a cargo de L. Pareyson, Turín, UTET, 19823, pág. 245.

(7) Sobre esto hay que notar que algunos autores sostienen que el consenso es fundamental para imponer el respeto de la ley, para cuya aprobación sería necesaria, por tanto, la unanimidad. Si esto no sucediese, el legislador tendría que prever “el derecho a no obedecer” (cfr., por ejemplo, C. CASINI-F. CIERI, *La nuova disciplina dell'aborto*, Padua, Cedam, 1978, págs. 148 y sigs.), el cual sería, entonces, la válvula de escape para el respeto de la libertad de quien no aprueba la ley. El problema de la moderna objeción de conciencia, por ejemplo, parece encontrar, en último análisis, su fundamento y su (aparente) solución en este planteamiento de pensamiento. Sobre este argumento, véase D. CASTELLANO, *La razionalità della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993, págs. 25-44.

traparte de un contrato privado: lo público, por tanto, sería esencialmente privado; tendría solamente los poderes que derivan del contrato, y además dichos poderes se podrían ejercer sólo frente a la contraparte contractual. Por consiguiente, hay que excluir la misma posibilidad de la constitución de lo público (y, con mayor razón, de lo político) a través del contrato, ya que, por un lado, lo denominado público se convierte en parte contractual y, por el otro, ningún privado (en el respeto del citado principio jurídico según el cual "no se puede conferir a otro un poder mayor del que se posee"), tiene la autoridad de atribuir a los demás un poder que se puede ejercer sobre otros: al máximo se puede prever —en algunos casos con dificultad (8)— la posibilidad del ejercicio del poder sobre sí mismos. También la política como politología (consolidada como consecuencia de la disolución del Estado moderno, y en cuyo proceso de formación ha participado), por tanto, concibe el Estado como mera fuerza; representa la negación de sí misma; pone de manifiesto la brutalidad y la arbitrariedad del poder, del poder organizado únicamente sobre bases utilitarias y ejercido en ausencia de fundamento. Un poder no político, lo cual supone, entonces, la negación del poder político.

Marino Gentile no llega a estas conclusiones, sino que más bien parece tomar en consideración la justa, aunque insuficiente, crítica que el Hegel maduro dirigió contra todos los contractualistas (pero en concreto contra Locke), los cuales, identificando al Estado con la sociedad civil, teorizaron el Estado "policía" (es decir, un Estado en el que se garantice el respeto de la ley, en función de la libre iniciativa individual), asignándole la finalidad de proteger el interés del individuo como tal (9). Además, Gentile

---

(8) Por ejemplo, ¿un hombre tiene el poder de esclavizarse? La respuesta debería ser afirmativa si se considera válido el principio enunciado, interpretado a la luz del derecho natural moderno. La limitación, *rectius* la reglamentación, de la capacidad contractual o encuentra un fundamento en el orden metafísico o se convierte en una pretensión contradictoria: la exigencia del orden público, considerado desde un punto de vista positivista, no representa, en efecto, la condición suficiente para "limitar" un poder con otro poder, aunque sea más fuerte pero racionalmente (entendiendo la racionalidad en sentido clásico) injustificado e injustificable.

(9) Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, n. 258.

subraya cómo la experiencia política, impuesta también por la ciencia política moderna, revela exigencias que la misma ciencia política moderna no puede satisfacer. Pero eso no es todo: en su opinión, la experiencia manifiesta exigencias a las que la ciencia política no puede dar respuesta, pero, al mismo tiempo, éstas se imponen de hecho y contradictoriamente respecto a los postulados del pensamiento político moderno. Y ofrece dos ejemplos: el primero procede del comentario a una afirmación de Napoleón, el cual afirmó que es duro hacer entender a un hombre que debe obedecer a otro hombre (10). Esto es posible sólo si se llega a persuadirlo de "que la obediencia es debida a alguien colocado más arriba" (11), donde la superioridad no puede tener otro significado que el de la superación del contrato: de la naturaleza social y política del hombre deriva, según Marino Gentile, que aquí se aleja de Hegel, el carácter público propio de la sociedad política. El segundo ejemplo procede de los enunciados de la Revolución francesa, acontecimiento de la modernidad. Ésta, en efecto, ha afirmado, entre otras cosas, el principio de la fraternidad que, excluyendo "el principio de dominio, es decir de la relación que se instaura con el Estado" (moderno), debería hacer surgir el problema político como problema propio de la inteligencia, no de la razón, es decir como problema filosófico y no científico.

La cuestión es de capital importancia, ya que de la imposibilidad del contractualismo para constituir la sociedad política deriva la imposibilidad de "constituir un orden superior a las necesidades y a los intereses de los individuos", es decir, el orden que caracteriza a lo público. Es más, se debería decir que el contractualismo excluye la posibilidad de constituir un orden auténticamente político en cuya base son posibles la obediencia y el mando políticos, es decir, lo que para Aristóteles constituye la naturaleza de la relación política: "[...] hay una forma de mandar

---

(10) GENTILE, *Introduzione*, cit., pág. 13. El problema lo plantea también, por ejemplo, Kelsen, el cual se pregunta sobre qué base un hombre igual a otro hombre tiene el derecho de mandar a su semejante (cfr. H. KELSEN, *La democrazia*, Bolonia, Il Mulino, 1981, pág. 39).

(11) Cfr. GENTILE, *Introduzione*, cit., pág. 14.

con la cual el hombre rige a personas libres y de la misma estirpe. A esta forma de mandar nosotros la denominamos política. [...] Ahora bien, la virtud del que manda y del que obedece es diversa, pero el buen ciudadano debe saber y poder obedecer y mandar, y es ésta precisamente la virtud del ciudadano: conocer el mando que conviene a los hombres libres en ambos aspectos" (12).

Por tanto, la conveniencia para la naturaleza del hombre es la *condictio sine qua non* para el ejercicio del poder político legítimo. Su carácter de racionalidad no racionalista permite afrontar y resolver lo que por ejemplo Duso considera el núcleo central del problema político (13) y que sin duda es uno de los problemas básicos: el de la representación (considerado por Rousseau para excluir —coherentemente— la posibilidad de que la soberanía fuese representada (14), y propuesto de nuevo por diversos autores contemporáneos a la atención de los cultores de la filosofía de la política y del derecho público, sobre todo para justificar la relación entre el pueblo y el parlamento, o, simplemente, para justificar la legitimidad del mando sobre los que no tienen derecho al voto o sobre los que no lo ejercen) (15), tratado por Marino Gentile para demostrar que, contradictoriamente, la misma soberanía popular está obligada a recurrir a la representación, es decir a considerar el modo en el cual se pasa del individuo al Estado (16).

(12) ARISTÓTELES, *Política*, III, 1277 b.

(13) Cfr. G. DUSO, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Milán, Franco Angeli, 1988, pág. 54.

(14) Cfr. J. J. ROUSSEAU, *Del contratto sociale*, III, XV. La voluntad no puede delegarse, ya que *celui qui délègue, abdique*. También Kelsen (*La democrazia*, cit., pág. 125) nos lo recuerda.

(15) De la amplia literatura sobre este argumento, véanse, entre otros, C. SCHMITT, *Verfassungslehre*, Berlín, 1928 (trad. it., *Dottrina della Costituzione*, Milán, Giuffrè, 1984); E. VOEGELIN, *The New Science Politics*, Chicago, 1952 (trad. it. *La nuova scienza politica*, Turín, Boria, 1968); G. LEBHOLZ, *Das Wesen und der Gestaltwandel der Demokratie in 20. Jahrhundert*, Berlín, 1966 (trad. it., *La rappresentanza nella democrazia*, a cargo de S. FORTE, Milán, Giuffrè, 1989); *La rappresentanza politica*, a cargo de D. FISICHELLA, Milán, Giuffrè, 1983; B. ACCARINO, *Rappresentanza*, Bolonia, Il Mulino, 1999; M. FRACANZANI, *Il problema della rappresentanza nella Dottrina dello Stato*, Padua, Cedam, 2000.

(16) Cfr. GENTILE, *Introduzione*, cit., pág. 13.

El paso necesario —necesario porque es impuesto por la experiencia metafísica, no por la experiencia meramente sociológica— del individuo al Estado, sin que el primero, en respuesta a las exigencias de la realidad, sea absorbido totalmente en el segundo o sea “instituido” por éste, es la demostración de que la soberanía es insostenible, sea la del Estado o la popular. Esto plantea, entonces, la cuestión de la naturaleza del mando político, de la cual Aristóteles se ocupa en diversas ocasiones para sostener con insistencia que es necesario, precisamente para tener mando político, que sea la razón y no el hombre el que gobierne: quien ejerce el poder es el guardián de lo justo, sostiene el Estagirita (17), porque lo justo es el bien en el campo político (18), lo cual equivale a decir que la representación se hace posible gracias a la política entendida como “regalidad”; la soberanía, al contrario, la haría imposible. En efecto, la representación no puede concebirse donde el mando denominado político sea la imposición, hecha efectiva, de un querer regulado simplemente por la voluntad: la voluntad, como puro querer, no es representable.

Por consiguiente, creo que la afirmación de Marino Gentile, según la cual la concepción aristotélica de la política no sería incompatible con el concepto de soberanía popular, debe ser entendida como una afirmación de la imposibilidad, teórica y práctica, de la soberanía como se ha intentando teorizarla y llevarla a la práctica históricamente. En otras palabras, Gentile sostiene paradójicamente que, desde un punto de vista histórico, nunca ha sido posible un ejercicio de la soberanía coherente con los postulados de los que parte. Y esto no sólo porque dichos postulados no se dan en la experiencia, sino también porque la experiencia misma demuestra que, para ejercer el poder, también el que se afirma que deriva del contrato, es necesario ir más allá del contrato.

La superación del contrato es exigida por la naturaleza misma del hombre y de la comunidad política, ya que ambos necesitan el comando no sólo público, sino auténticamente político: la

(17) ARISTÓTELES, *Ética Nicomachea*, V, 6, 1134 b.

(18) ARISTÓTELES, *Política*, III, 1282 b.



autoridad, sea sobre quien no es capaz de dominar rectamente o de dominarse, sea sobre quien es capaz de autodisciplinarse y de comandar, no es entonces el principio puramente formal de la fundación de cualquier unidad orgánica social —tesis que creo que ha llevado a algunos estudiosos a interpretar erróneamente el pensamiento de Aristóteles, considerándolo precursor sea de Hobbes que de Rousseau (19)—, sino el principio sustancial —y, en cuanto sustancial, también formal— de la experiencia social y política; es la condicio *sine qua non* para la misma existencia de las sociedades naturales y, sobre todo, de la comunidad política.

2.2. El segundo núcleo temático está representado por el carácter ético del Estado.

Es bien sabido que la modernidad, sobre todo con Rousseau y la Ilustración, ha convertido al Estado en la fuente de la moralidad y del derecho: el "paso del estado natural al estado civil provoca en el hombre un cambio [...] notable, sustituyendo en su conducta al instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba. Sólo entonces —afirma Rousseau— al sustituir la voz del deber al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre, que hasta entonces no había mirado nada más que a sí mismo, se ve forzado a obrar según otros principios y a consultar a su razón antes de escuchar a sus tendencias" (20).

También es sabido que con Hegel el Estado se convierte en la "realidad de la idea ética" (21); realidad que da objetividad, veracidad y carácter ético al mismo individuo en cuanto componente del Estado (22), por el cual, por tanto, es "mantenido", es decir, conservado, como persona (23), y al mismo tiempo "reconducido" a la vida de la sustancia universal (24).

(19) Cfr., por ejemplo, G. SEEL, "La giustificazione del dominio nella «Politica di Aristotele»", en *Ética, Política, Retórica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, a cargo de E. Berti y L. M. Napolitano Valditara, L'Aquila, Japadre editore, 1968, págs. 72-73.

(20) ROUSSEAU, *Del contrato...*, cit., I, VIII.

(21) HEGEL, *Lineamenti...*, cit., n. 257.

(22) *Ibid.*, n. 258.

(23) HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, n. 537.

(24) *Ibidem*.

Marino Gentile considera que el diseño del Estado moderno se cumple con el paso de la concepción ilustrada a la concepción dialéctica, la cual supone el intento de eliminar todo residuo de individualidad que la concepción rousseauiana del Estado conservaba, admitiendo que, en contra de la voluntad general, fuente de la verdad y del bien, existían en el mundo no-verdades y el no-bien (25). La concepción dialéctica del Estado representa, entonces, la tentativa de llevar a las últimas consecuencias, es decir, hacer estrictamente riguroso, el proceso iniciado por la modernidad y con la modernidad; ésta, según Gentile, intenta atribuir al Estado un carácter absoluto y la total autosuficiencia y, para conseguirlo, encarcela y doblega en (y a través de) la dialéctica de la inmanencia cualquier "resistente" realidad en el momento del devenir en el cual la contradicción se convierte en el principio en lugar de ser la condición para alcanzarlo. Ya no es la filosofía la que explica la historia, sino que es la historia la que explica la filosofía. Esto lleva a la confusión de filosofía moderna y Estado moderno, y, por tanto, a la conclusión de que la existencia del Estado, entendido hegelianamente como sustancia ética consciente de sí misma (26), es la condición necesaria para que un pueblo tenga historia, es decir, históricamente hablando, existencia. El Estado, por consiguiente, en cuanto voluntad divina que tiende a ser forma real y organización de un mundo" (27), es la misma ética (28). Pero dicha ética, epifanía de la dinámica dialéctica de la vida civil y social, en cuanto reducida en último análisis a costumbre, termina por negarse a sí misma: los meros hechos no expresan ni valores ni racionalidad y, faltándole la posibilidad del fundamento (que el devenir dialéctico de la modernidad no puede admitir), no le es consentida tampoco su exégesis.

Marino Gentile no acepta semejante concepción de la ética y del Estado, que asigna al filósofo el deber servil de ser el exége-

(25) GENTILE, *Il filosofo di fronte allo Stato moderno*, Nápoles, Scalabrini editore, 1964, pág. 11.

(26) HEGEL, *Enciclopedia...*, cit., n. 535.

(27) HEGEL, *Lineamenti...*, cit., n. 270.

(28) HEGEL, *Enciclopedia...*, cit., n. 552.

ta del Estado o, lo que es lo mismo, el que debe "justificar" la efectividad continuamente cambiante, tomándola por realidad y presentándola como tal. El filósofo, para él, no es el comentarista del producto del proceso histórico, sino el que pone todo en discusión, empezando por el mismo proceso que revela toda su "abstracción" sobre todo cuando llega a la resolución integral del individuo en el proceso de la voluntad general, es más —añade Marino Gentile—, en el proceso dialéctico de toda la realidad (29).

No se soluciona la situación, creada por semejante concepción del hombre y de la vida social, dando sólo la vuelta a las perspectivas, sin discutir los puntos de partida. Quiero decir que la reacción al totalitarismo "fuerte", producido por la democracia moderna, sobre todo la democracia de inspiración rousseauiana, es un falso remedio: las denominadas filosofías "narrativas" contemporáneas, por ejemplo, conciben la libertad a la manera de Rousseau y Hegel. Con una diferencia, es verdad: mientras éstos reconocen exclusivamente al Estado el derecho de "narrarse" a sí mismo (o de explicarse, haciéndose mundo), otros autores como Rorty atribuyen este mismo derecho al sujeto individual. También para estos estudiosos la filosofía es historia: historia de la subjetividad individual, no del *Sujeto* con la S mayúscula; historia, entonces, que para hacerse necesita afirmar el primado de la democracia sobre la filosofía en caso de contraste entre ambas (30); historia, por tanto, que necesita identificar filosofía con ideología. Esto significa negar cualquier posibilidad de confrontación, en cuanto es imposible y, de todas formas, inoportuno e innecesario subir de la opinión a la idea: donde el arbitrio, entendido como sinceridad es decir como inmediatez, se convierte en derecho ya que, aunque existiesen la verdad y el orden, serían irrelevantes para la democracia política —como, por ejemplo, afirma Rorty (31)—; ahí la ética procede de su negación, ya que se reduce a la praxis del individuo, al hacerse de su mera "determinación", a su costumbre individual.

(29) Cfr. GENTILE, *Il filosofo...*, cit., pág. 14.

(30) Cfr. R. RORTY, "La priorità della democrazia sulla filosofia", en *Filosofia* -86, a cargo de G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1987, pág. 44.

(31) Cfr. *Ibid.*, págs. 43-44.

No se trata de hacer "rigurosas" la ética y la política, es decir, de deducirlas *more geometrico* de principios o, peor, de postulados. Pero tampoco se debe llegar a la conclusión de que, por su carácter "problemático", la ética y la política deban ser "dejadas a la libre decisión de la conciencia" (32), ya que esta interpretación "débil" del pensamiento de Aristóteles desemboca, en último análisis, en el totalitarismo "débil", es decir, el totalitarismo de la anarquía (en ciertos aspectos peor que el "fuerte"), lógica conclusión del nihilismo contemporáneo.

Marino Gentile no toma en consideración estos problemas en sus ensayos políticos, pero plantea las bases teóricas para realizar una crítica radical a dichas tesis y a las conclusiones que llevan consigo.

En primer lugar, según Gentile, si se quiere analizar verdaderamente el problema de la experiencia, sobre todo la experiencia social, hay que empezar por la consideración del individuo humano en el cual está presente la ética. Marino Gentile, refiriéndose a Vico y apelando a la necesidad de dar explicación de lo "dado", observa que "la relación entre el individuo y el Estado no se basa en la relación entre algo meramente impulsivo e instintivo y un principio racional y ético, sino más bien entre dos diversos grados de ética, la cual, incluso cuando se realiza en el Estado, no tiene otra fuente a la que acercarse o de la que alimentarse si no es la vena escasa y pobre, que reside en el individuo mismo, considerado desde fuera de las relaciones sociales" (33). Esta tesis es típicamente aristotélica: Aristóteles, como se sabe, al cerrar la *Ética a Nicómaco*, afirma que la investigación política lleva a su cumplimiento la filosofía del hombre (34), del hombre individuo, que es la raíz del valor ético del Estado y la raíz de la ética en el Estado. Por eso Marino Gentile puede concluir platónicamente que "el Estado no es lo absoluto, sino una participación de lo absoluto; el instrumento que, en el orden querido por Dios, nos ha sido dado, por el que, disciplinándonos, con-

(32) BERTI, *L'approccio...*, cit., pág. 70.

(33) GENTILE, *Il filosofo...*, cit., pág. 15.

(34) ARISTÓTELES, *Ética...*, cit., X, 1181 b.

seguimos ser siempre hombres mejores" (35). Independientemente de las palabras utilizadas, resulta claro que se acoge la tesis clásica sobre la naturaleza intrínsecamente ética de la comunidad política y sobre su naturalidad.

La concepción clásica de la ética del Estado se contrapone de manera radical a la concepción moderna: ésta —como hemos dicho— pretende ser la fuente y el criterio de la moral; aquélla está subordinada a la naturaleza y a la finalidad del Estado. Esto significa no sólo que el Estado es limitado, sino sobre todo que es limitado por su misma naturaleza, es decir, intrínsecamente. En otros términos, el Estado no puede ser totalitario ni en el modo previsto, por ejemplo, por Rousseau o Hegel, ni en el modo previsto por el liberalismo, tanto en la más amplia versión contractualista como en la más estrecha, aunque variada, versión constitucionalista, que de todos modos representa siempre la invocación (incluso cuando "se dice con la boca pequeña" o cuando intencionadamente se contrapone a ella), del "principio" según el cual el Estado es (y sigue siendo) —como sostenía Hegel—, la realidad de la libertad concreta (36). En efecto, los Estados modernos, asumiendo la soberanía como poder constituyente, afirman que la libertad, mejor dicho, la libertad negativa, no la justicia, es el elemento constitutivo del Estado, en el cual dicha libertad, aunque sea de formas diversas, encuentra su cumplimiento. Al contrario, para la concepción clásica, el Estado lleva en sí el límite representado por su naturaleza, la cual, por tanto, es para el Estado *norma agendi* (y si dicha norma fuese violada, el Estado ya no sería tal): la justicia —comenta Aristóteles— es elemento del Estado; efectivamente, el derecho es el principio ordenador de la comunidad estatal y la justicia es determinación de lo que es justo (37).

Por consiguiente, se puede concluir afirmando, en primer lugar, que el carácter ético del Estado procede de su naturaleza, pero sobre todo que es el mismo de cualquier hombre (38). Lo

(35) GENTILE, *Il filosofo...*, cit., pág. 17.

(36) HEGEL, *Lineamenti...*, n. 259.

(37) ARISTÓTELES, *Política*, I, 1253 a.

(38) Cfr. *Ibid.*, VII, 1324 a.

que cuenta no es tanto la unidad y la fuerza del Estado (aunque estas características poseen, como es obvio, su importancia): lo que cuenta más bien (y principalmente) es indicar cuál es el objetivo del individuo, al cual no se llega a través del relativismo de la democracia moderna (sea "fuerte" o "débil"), sino a través de la filosofía que el hombre auténticamente político debe cultivar, tal y como lo hizo Marino Gentile.

Además, hay que precisar que la concepción clásica del Estado, sobre todo la aristotélica, es el único y auténtico antídoto al totalitarismo. El juicio sobre la "adhesión" de Marino Gentile al Estado fascista, que efectivamente existió, debe ser, entonces, cauto y articulado. Sobre esta cuestión, el primer problema procede de la interpretación del fascismo (39); el segundo, de la pro-

---

(39) Del fascismo, sobre todo en la segunda mitad del siglo xx, se han dado interpretaciones disconformes, a veces conflictivas, pero en la mayor parte de los casos fruto de análisis basados en una ideología antifascista (sobre la cuestión, véase, por ejemplo, R. DE FELICE, *Le interpretazioni del fascismo*, Bari, Laterza, 1972). Con Mussolini en el poder, salvo raras excepciones (excepto, obviamente, las posiciones antifascistas entonces militantes), en general la "doctrina del fascismo" se interpretó como contrapuesta a la "ciencia del Estado" (cfr., por ejemplo, C. COSTAMAGNA, *Dottrina del fascismo*, [s.l.], Editrice "La tavola rotonda", 1982). La "doctrina del fascismo" reivindicaba, "contra todas las abstracciones individualistas de base metafísica tipo siglo xviii, y contra todas las utopías y las innovaciones jacobinas" —como se expresó Mussolini (cfr. para la cita E. NOTTE, *I tre volti del fascismo*, Verona, Mondadori, 1971, pág. 353)—, la noción y los derechos de la "comunidad particular", identificada con la "comunidad nacional", a su vez identificada con el Estado, mejor dicho con "un Estado dado". Por tanto, resultaba fácil, aunque fuese erróneo, ver en el fascismo la reacción al individualismo moderno. La "conciliación" entre el Estado italiano y la Iglesia católica confirmada por los Pactos Lateranenses, parecía favorecer la interpretación según la cual la anti-modernidad fascista era la anti-modernidad clásica. Se trató de un error cometido también por la cultura católica (piénsese en el padre Gemelli y en la Universidad Católica de Milán), al cual, desde las filas de la misma cultura católica, se contrapuso la vía de la "renovación" defendida entonces, entre otros, por Montini (sobre este tema, cfr. M. QUARANTA, "Marino Gentile e Giovanni Battista Montini: un progetto per rinnovare la filosofia cattolica in Italia. Nota introduttiva all'epistolario", en *Modernità della classicità...*, cit., págs. 231-252. Sin embargo, Quaranta se olvida del aspecto del objetivo "clericalismo", entendido según la definición propuesta por Augusto Del Noce, de las dos posiciones). A Marino Gentile no le bastaba la posición principalmente "anti" de Gemelli, ni —creo yo— compartía en los hechos el intento de diseñar una línea de renovación como

fundización de la naturaleza de la doctrina del Estado fascista; el tercero, del análisis de la matriz del modelo de totalitarismo propuesto por Mussolini. De todos modos, lo que se puede excluir teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, es que Marino Gentile pueda compartir y haya compartido la perspectiva del totalitarismo cuya exigencia —como afirma, por ejemplo, el escritor ruso Volkoff (40)—, reside en la petición hecha a cada individuo por parte del Estado no sólo de actuar sino de pensar según una norma expuesta por el mismo Estado y que, por tanto, hay que considerar exclusivamente acto de su voluntad. Este es el requisito propio de la ética moderna, no de la ética clásica.

2.3. El tercer núcleo temático del aristotelismo político de Marino Gentile ya ha surgido de cuanto se ha dicho, y procede de la consideración de la esencia filosófica de la política.

Como ha puesto de manifiesto Claudio Finzi (41), siendo consciente de la provocación intelectual de su propuesta, es cierto que Marino Gentile asigna el primado a la política sobre la economía. No podría ser de otro modo no sólo porque la economía (sobre todo para quien aristotélicamente considera la política por lo que esencialmente es: arte arquitectónica), representa una única dimensión de la vida social, sino también porque la economía, aun teniendo bajo ciertos puntos de vista sus propias leyes, no posee en sí misma criterios de actuación.

---

"recuperación" y superación al mismo tiempo, propia de Montini. La posición de Gentile en este aspecto todavía no ha sido estudiada. Para comprenderla es necesario, en mi opinión, tener presente sus orígenes culturales "irredentistas", el clima idealista en el que se formó (aun sin adherirse al idealismo), la exigencia por él advertida de superar las posiciones contractualistas no idóneas para explicar la experiencia social y política, la convicción de que el carácter ético del Estado representa la condición de su misma existencia (convicción que, sin embargo, llevaba a conclusiones diversas respecto a las del fascismo). En mi opinión, no se debe deducir que Gentile compartió la "doctrina del fascismo", aunque haya adherido formalmente al fascismo histórico.

(40) Cfr. V. VOLKOFF, *Il Re*, Nápoles, Guida, 1989, pág. 41.

(41) Cfr. C. FINZI, "La questione dello Stato in Marino Gentile", en *Modernità della classicità...*, cit., págs. 117-135.

Aún hay más. Marino Gentile, al considerar natural la comunidad política, no puede afirmar que el Estado sea el producto de un "bloque histórico" que, por una parte, es visto como el resultado de una situación socioeconómica y, por otra, se quiere que esté ligado a los intereses de una específica clase social, la cual, entonces, en lugar de "sufrir" el proceso histórico sería protagonista del mismo. El anti-marxismo filosófico de Marino Gentile hay que buscarlo en su rechazo crítico de la modernidad (entendida axiológicamente), la cual ha llevado a la misma burguesía, por un lado, a asignar a los factores económicos la superioridad sobre las formas tradicionales de la organización político-social, y, por otro, a otorgar relevancia al saber científico como saber técnico y productivo (42). Esto ha facilitado —aunque obviamente no sea el único factor— también la errónea identificación de filosofía y teoría que ha caracterizado (y caracteriza aún) a gran parte del pensamiento político moderno y contemporáneo. La política de la modernidad es esencialmente "operativa". Le falta, por tanto, lo necesario para ser realmente tal: espesor filosófico.

La filosofía está ausente —a pesar de las apariencias contrarias— también en la política entendida como exégesis de su propio tiempo, como comprensión del presente tomado como lo real, como justificación de la efectividad en la cual se ha considerado (y se sigue considerando todavía) que reside la racionalidad (43): el deber ser coincidiría con el ser, en el hecho residiría la idea no como realización de la teoría (lo que significaría afirmar el primado del ser del sujeto sobre el hecho), sino como epifanía del devenir que deviniendo se hace, y haciéndose existe (lo que significa que en el devenir reside el ser del sujeto cuya realidad procede de su objetivación o, mejor, la realidad sería su objetivación). Políticamente hablando, tendríamos que decir, con Rousseau, que "el soberano, por el mero hecho de que es, es siempre todo lo que debe ser" (44). No es ésta la experiencia a

(42) GENTILE, *Il filosofo...*, cit., pág. 12.

(43) HEGEL, *Itineamenti...*, Prefación.

(44) ROUSSEAU, *Del contrato...*, cit., I, VII.



la que se refiere continuamente Marino Gentile; al contrario, parece la negación de la experiencia política, al reducirse a "transcripción" de la efectividad del poder que, en sí y por sí mismo, no es necesariamente poder político.

La filosofía está ausente, con mayor razón, en la política que programáticamente se propone la sustitución del "concepto de verdad como correspondencia con la realidad por la idea de que la verdad es la convicción que se forma durante enfrentamientos libres y abiertos" (45); es decir, está ausente de ese modo de entender la política que, en lugar de tomar en consideración la naturaleza humana, "sueña con crear —como afirma Rorty— una forma de sociedad nunca vista antes" (46), donde lo "nunca visto antes" no significa tendencia al ideal como conquista de la perfección de lo real, sino persecución de la utopía, es decir de lo que por definición no puede llegar a ser: la liberación de la metafísica permitiría conquistar la libertad entendida en el sentido propio de la utopía liberal (47). En definitiva, la sustitución de la filosofía por la nueva filosofía postmetafísica representaría la condición necesaria para realizar la sustitución de la política basada en el orden natural por la política como autocreación, a la cual, al máximo, se puede pedir la "coherencia" pero no la argumentación justificadora de sus propias decisiones: no sólo no es posible la representación, sino que ni siquiera es posible la comunicación, ya que el lenguaje no llega a hacerse palabra.

### 3. Conclusión

Marino Gentile, al considerar la filosofía como dialéctica (entendida en el sentido clásico), no puede aceptar semejantes tesis sobre la política.

---

(45) Rorty, *La filosofía dopo la filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1998, págs. 85-86.

(46) *Ibid.*, pág. 9.

(47) Cfr. *Ibid.*, págs. 2-4.

Se podría objetar que con esto no se demuestra su aristotelismo político, ya que estas tres grandes cuestiones son clásicas, no sólo aristotélicas, a lo cual se puede responder diciendo que la consideración dirigida a la experiencia y en concreto al individuo, en cierto modo obliga a Marino Gentile a mirar más a Aristóteles que a Platón, ya que el Estado, por ejemplo, necesita unidad y pluralidad al mismo tiempo, aunque esté "constreñido" por su naturaleza a rechazar la unicidad y el pluralismo de la modernidad.