

LA ESENCIA DE LA POLÍTICA Y EL NATURALISMO POLÍTICO

POR

DANILO CASTELLANO (*)

1. Podríamos empezar preguntándonos, con Hannah Arendt, *qué es la política* (1). Pero, a diferencia de ella, tenemos que decir inmediatamente que la política no es «un mal necesario para la supervivencia de la humanidad» (2). En efecto, la política no es una realidad que sirve sólo para sobrevivir o convivir, ni mucho menos para consentir al hombre una vida libre, si por vida libre entendemos la realización de la espontaneidad naturalista.

Y nos podemos plantear otra pregunta: ¿es realmente cierto que la política, como sostiene, entre otros, Julien Freund (3), desplazando la atención más hacia su fenómeno que hacia su sustancia, no existe si no tiene un enemigo en acto o al menos virtual? En otras palabras, ¿es verdad que el enemigo es la *condicio sine qua non* de la política, y que incluso quien la niega teóricamente acaba por aceptar esta tesis cuando se pasa a la práctica? Freund diría que incluso los que en abstracto sostienen un orden natural de las cosas, y, por tanto, no aceptan su tesis o al menos una de sus tesis, acaban por actuar teniendo siempre como punto de referencia un *enemigo* que histórica y sociológicamente puede cambiar: el cambio del ad-

* Traducción del italiano al español de Coral García

(1) Es el título de una obra suya traducida al italiano (cfr. H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, Milán, Edizioni di Comunità, 1995).

(2) *op. cit.*, pág. 23.

(3) Cfr. J. FREUND, *L'essence du politique*, París. Éditions Sirey. 1965 (reeditado en 1978), págs. 1 y 653.

versario no modifica, sin embargo, la naturaleza de la política. Entonces, ésta se definiría en última instancia *contra* y no *por*. Por ejemplo, sería antiburguesa, o anticomunista, o antifascista, etc. Su ser *anti-* no le cerraría las puertas para ser *por*, pero esto, es decir, el ser *por*, sería definido por su ser *anti-*.

La pregunta se podría formular de otra manera: ¿cuál es la finalidad de la política? Y este fin, si existe, ¿es natural o convencional?

2. La respuesta a estas preguntas implica una consideración acerca del orden de las cosas, el cual, a su vez, puede ser meramente funcional, en el sentido de que responde a un objetivo convencionalmente instituido, o expresión, a pesar de su funcionalidad, de la naturaleza de las cosas mismas. En el caso *de quo*, de la naturaleza de la sociedad o de la comunidad política, y, si profundizáramos la cuestión, de la naturaleza del mismo ser humano. De ahí que hablar de la esencia de la política signifique determinar previamente la naturaleza del hombre. Así, preguntémos: El hombre, ¿es un «átomo», una mónada sin puertas ni ventanas, o un ser necesariamente relacionado, y, además, relacionado para conseguir su fin propio? ¿Es eso por naturaleza un individuo que vive en la condición del hipotético estado de naturaleza y que, sólo por cálculo, entra en sociedad, o en la sociedad y en la comunidad política nace y vive a causa de su misma condición?

3. Desde que Dios estableció que «No es bueno que el hombre esté solo, démosle una ayuda similar a él» (*Génesis*, 2, 18) y, bendiciendo al hombre y a la mujer, les ordenó que crecieran, se multiplicaran y poblaran la tierra (*Génesis*, 1, 28), la experiencia nos demuestra que el hombre nace en sociedad y de una sociedad, aunque se trate de una sociedad particular como es el matrimonio. También las actuales y discutibles técnicas de fecundación artificial confirman que el hombre para ser concebido, para nacer y crecer, necesita de la sociedad; es decir, que la sociedad, incluso si la consideramos de manera amplia, es la *condicio sine qua non* de nuestra existencia. En otras palabras, la vida humana puede empezar, y después desarrollarse sólo en la sociedad y por medio de la sociedad; ésta es y sigue siendo un medio, pero un medio natural, ligado a la misma naturaleza del hombre. Por tanto, donde hay un ser

humano, ahí está también la sociedad. El hombre, cuando se hace parcialmente autónomo, puede «salir» de la sociedad —y a menudo lo hace, pero sólo para constituir otra, dentro de una comunidad que la englobe—; sin embargo, no reside en sus facultades entrar, ya que —como hemos dicho— la sociedad es la *conditio sine qua non* de su misma existencia.

Ahora bien, toda sociedad, en cuanto sociedad, posee un orden y, por tanto, un fin. Y las sociedades humanas tampoco pueden sustraerse a esta ley. El orden y el fin de las sociedades naturales no se pueden establecer convencionalmente, ni siquiera para conseguir objetivos que, a primera vista, podrían resultar éticamente legítimos, pero que, analizados con mayor profundidad, resultarían racional y moralmente inaceptables; en efecto, cada fin parcial establecido como fin exclusivo y, en cuanto tal, al menos de hecho, último, representaría el desconocimiento del fin intrínseco de la comunidad en cuestión y, por consiguiente, el abandono de la búsqueda encaminada a conseguirlo. En otros términos, si hiciéramos esto, se perseguiría no el fin objetivo de una determinada comunidad (familiar, política, etc), sino *un* fin subjetivo, o mejor aún, subjetivístamente elegido. Y esto sería un intento (que ya se ha presentado en la historia, y que seguirá presentándose) de sustituir el orden natural con un orden convencional, el orden objetivo con otro subjetivo (por tanto, arbitrario); en definitiva, se pretendería sustituir el orden de la creación con un orden utópico que ha sido diseñado y perseguido por el hombre, tal vez con una insistencia inútil (y con frecuencia dañosamente), y que sin duda está destinado a fracasar, ya que al hombre se le ha dado la facultad de conocer las «cosas», pero no de crearlas.

4. Respecto a la comunidad política y a su orden, tenemos que destacar al menos los tres puntos siguientes: a) que es una sociedad natural semejante, por ejemplo, a la familia; b) que es contemporánea a las sociedades familiar y civil; es decir, la comunidad política no viene *después* de las dos primeras, sino *con* ambas; c) que no «absorbe» en sí a las otras sociedades naturales, sino que es garantía de su existencia ordenada para conseguir su propio fin.

Ahora bien, el ser sociedad natural implica que la comunidad

política tiene un fin en sí; y al existir ese fin, hay que buscarlo, y, una vez que lo hemos encontrado, reconocerlo. Y esto comporta al menos dos consecuencias: la primera está representada por la necesaria confutación de la tesis del contemporáneo «pensamiento débil», que, por ejemplo con Rorty (4), afirma que todo es arbitrario y que, por consiguiente, al no existir la verdad, la opinión no tiene derecho a prevalecer sobre otra opinión. Así, llegamos a la locura del nihilismo coherente pero absurdamente sostenido, que, sobre todo en el campo ético-político, comporta muchas aporías.

La segunda consecuencia está representada por la necesaria confutación de toda teoría contractual acerca de la génesis de la comunidad política; que —no lo negamos— puede ser utilizada en función de operaciones particulares [intento de garantizar la vida (Hobbes), la propiedad (Locke), la conciliación, aún más, la identificación de poder y libertad (Rousseau), etc], pero que no consigue, a causa de su naturaleza hipotética, determinar la esencia de lo político, ni dar una «justificación» ontológicamente fundada (y no racionalísticamente «construida» *ex-post*, como ha intentado hacer, por ejemplo, Hegel con su «sistema»).

Sin embargo, ser sociedad natural implica, sobre todo, el deber (como ya hemos señalado) de buscar el fin de la comunidad política, el cual, entre otras cosas, representa la *condicio sine qua non* para señalar el criterio que permite distinguir el poder como mero poder (es decir, como violencia), de la autoridad, esto es, el poder legítimamente ejercido para hacer crecer al hombre según el fin objetivo intrínseco de cada sujeto. A este respecto es significativo el hecho de que la cultura política de derivación protestante, tanto en la versión pesimista como en la optimista, no consiga «pensar» el poder si no es en términos negativos, y que asigne al Estado el monopolio de la violencia, casi como si con la violencia organizada (y, por tanto, hecha más fuerte que cualquier otra), se pudiera evitar la guerra de todos contra todos. Como es bien sabido, esta no es

(4) Cfr. RORTY, *La priorità della democrazia sulla filosofia*, en *Filosofia* 86, a cargo de Gianni Vattimo, Bari, Laterza, 1987, pág. 48.

sólo la posición de Hobbes, sino también la de Rousseau, Kierkegaard (5), Arendt, por citar algunos autores a título de ejemplo.

Asimismo, ser sociedad natural implica, sobre todo, que la comunidad política posee un fin en sí misma: el *bien común*. Este bien ha sido y todavía es objeto de malentendidos. Con frecuencia se le confunde con el *bien público*, es decir, el bien de la *persona civitatis*. En otras palabras, el *bien común*, para diversos autores, no sería otra cosa que el bien del ente al cual se ha dado vida artificialmente con el *contrato social*. Así, ciertos estudiosos no encuentran diferencias entre el concepto de bien común y el de *interés común*, entre *bien del Estado*, y *del país*. El ya mencionado Julien Freund, por ejemplo, considera que las definiciones de Hobbes, Rousseau, Hegel, Tocqueville y Dabin dicen la misma cosa; se trataría, en su opinión, de detalles y matices, no de cuestiones esenciales (6). En otras ocasiones, se ha querido que el bien común fuese la posibilidad de ejercicio de la *libertad negativa*, esto es, de la libertad indeterminada; la garantía del mantenimiento de la situación en la que se puede afirmar cualquier decisión del sujeto, ya que toda decisión actuada sería un acto de libertad que el Estado tendría que garantizar. En resumen, la consecución del bien común estaría garantizada por la organización, que, en cuanto tal, haría posible que el Estado y cada uno de los ciudadanos (el Estado necesariamente, por el simple hecho de identificarse con la organización; los ciudadanos en la mayor parte de los casos) consiguiesen lo que consideran una vocación suya o un fin que merece ser perseguido. Esta es la posición,

(5) Kierkegaard tiene un mérito notable en la confutación del racionalismo hegeliano, y, por tanto, desde este punto de vista, «abre» el realismo. Esto lo ha demostrado, sobre todo en lo que se refiere a la metafísica del objeto, el padre Cornelio Fabro. Sin embargo, respecto al problema del poder político (y en esto estamos de acuerdo, aunque sea dando un juicio de valor diverso, con Umberto Galeazzi: cfr. U. GALEAZZI, *L'etica filosofica in Tommaso d'Aquino*, Roma, Città Nuova, 1989, pág. 129), sigue siendo sustancialmente protestante, a pesar de alguna que otra oscilación y «apertura». Véase, p. ej., S. KIERKEGAARD, *Diario 1840-1847*, vol. III, a cargo de Cornelio Fabro, Brescia, Morcelliana, 1980, n. 1266, págs. 240-241.

(6) Cfr. J. FREUND, *op. cit.*, pág. 652.

con diferencias que merece la pena tener en cuenta, de Freund, Fernández de la Mora (7) y de Ciriaco De Mita (8), entre otros. Por último, otras veces se afirma que el bien común «se concreta en el conjunto de las condiciones sociales que consienten y favorecen en los seres humanos, en las familias y en las asociaciones, la consecución plena de su perfección» (9).

Estas definiciones nos parecen inaceptables o insuficientes. Sólo la última esta «abierta» a la consideración del verdadero *bien común*, ya que hace entrar por la ventana lo que parece que ha echado antes por la puerta.

En efecto, el *bien común* es el bien de todo hombre en cuanto hombre, y, al ser bien de todo hombre, es común a todos los hombres. Éste es el bien de la comunidad política, y, por tanto, el que ella debe perseguir.

Además, el hecho de que la comunidad política sea *contemporánea* a las otras sociedades naturales implica que no deriva ni de la familia ni de la sociedad civil; es *otra* cosa, pero al mismo tiempo es *condición* del ser de las dos primeras. No se identifica con ellas, y no puede pretender trivializarlas —como ha intentado hacer reiteradamente, y aún intenta, el moderno totalitarismo político—. Sin embargo, éstas no «están» y no «resisten» en su orden si la comunidad política desaparece. Y la prueba nos la ofrece el contemporáneo «desorden» que se ha establecido en la sociedad doméstica y civil con la instauración (y después de ella) del «Estado moderno», que es «desordenado» por definición. Por tanto, todo proyecto de «defensa» y «recuperación» de la familia y la sociedad que abando-

(7) Para Freund, véase su obra ya citada; respecto a Fernández de la Mora, es oportuno consultar al menos dos obras fundamentales que tratan este tema: *Del Estado ideal al Estado de razón*, Madrid, 1972, y *El crepúsculo de las ideologías*, Madrid, 1986.

(8) Respecto a la tesis de Ciriaco De Mita, cfr. *Intervista sulla DC*, a cargo de Arrigo Levi, Bari, Laterza, 1986. Para observaciones críticas, véase D. CASTELLANO, *Cuestión católica y cuestión democristiana*, en «Verbo», Madrid, n. 331-332, págs. 31-70.

(9) Cost. «Gaudium et spes», n. 74.

ne la cuestión del Estado entendido como *Res publica* está destinado al fracaso, puesto que no considera adecuadamente el problema del orden natural. Y, por consiguiente ya es «desordenada» la acción que subyace en el eslogan *más sociedad menos Estado*, puesto que abandona a sí mismo el destino de la comunidad política o peor aún, considera que se puede servir de ésta en función de los fines de la sociedad civil, o cree poder «condicionar» a la comunidad política actuando sobre la comunidad civil (10). La familia, las sociedades civil y política son realidades diversas, autónomas, distintas, pero relacionadas: *simul stabunt simul cadent*. Pero, sobre todo, son realidades *positivas*, es decir, indispensables, para que el hombre pueda conseguir su bien. La comunidad política en concreto no tiene como objetivo la única tutela de la vida. Por supuesto, también ésta es una condición para que el ser humano pueda conseguir su perfección y su natural destino. En efecto, un sujeto privado injustamente de la vida, con frecuencia, pero no necesariamente, está privado de la posibilidad de su propio fin. La comunidad política tiene un objetivo mucho más alto que la garantía de proporcionar al sujeto, como señala Arendt (11), «[la posibilidad] de perseguir con calma y tranquilidad sus propios fines; es decir, de no ser molestado por la política». La política, al ser al mismo tiempo

(10) Nos parece fundada la reacción contra el «Estado moderno», que afirma nacer contractualmente de la disociación y, coherentemente, después reivindica el «derecho» a una posible intervención a 360° (es decir, en todo). Por tanto, el «Estado moderno» no puede ser aceptado. Pero no se soluciona su totalitarismo (esencia de la misma democracia moderna) reivindicando simplemente su fin o sustruyéndole con la denominada «sociedad civil». Es decir, un error no se resuelve con otro error, aunque sea diverso. El «Estado moderno» debe ser sustituido por el Estado entendido como comunidad política, pena la decadencia en un estado de guerra institucionalizado (de ahí también la política como amigo/enemigo) o en la anarquía garantizada por las instituciones. Para estos problemas, véase D. CASTELLANO, *La razionalità della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993; ID., *Il «concetto» di persona negli Atti dell'Assemblea costituente e l'impossibile fondazione del politico*, en AA.VV., *La decadenza della Repubblica e l'assenza del politico*, Bologna, Monduzzi, 1995.

(11) H. ARENDT, *Op. cit.*, pág. 28.

ciencia y arte del bien común, con frecuencia es aparentemente inútil para quien, adquirida la virtud de vivir honestamente (o sea, humanamente), conduce una vida «racional» (en el sentido de conforme al orden metafísico y ético); pero también es un instrumento necesario para quien debe ser ayudado a alcanzar la autonomía, y, en todo caso, para quien —y esto vale para hombres de todas las edades, épocas y lugares— no sabe ser libre o siempre libre, en el sentido agustiniano del término.

Por otra parte, es esta libertad (es decir, la *libertad mayor*, tal y como la define San Agustín), la que consiente la auténtica convivencia. En efecto, dicha libertad no es posible si falta el verdadero orden. Y la prueba nos la ofrece el «Estado moderno» que afirma que quiere garantizarla, pero que, en realidad, no la asegura en absoluto; así, las denominadas «leyes» que reconocen, por ejemplo, el «derecho» al aborto provocado o al suicidio «asistido», y que a menudo garantizan su realización en estructuras públicas, demuestran que la *indiferencia* del relativismo es el mejor punto de partida para el establecimiento de cualquier arbitrio, y, por tanto, de la violencia *tout-court*; violencia que no se evita ni siquiera en el caso en el que el Estado se base en la ideología, en un presunto «pensamiento fuerte» que, en lugar de «abrirse» a lo dado, *asume* como verdadero lo convencional aunque sea acompañado por el consenso mayoritario, por no decir unánime, entendido como mera adhesión a un proyecto cualquiera.

5. Y es este consenso el que, según los contractualistas, hace legítimo el poder. Pero es este mismo consenso el que obliga a identificar el bien común con el bien público. Como bien decía Locke [y citamos a este autor porque parece (pero no es) el más lejano del totalitarismo], «la primera y fundamental ley de la naturaleza, a la que se debe subordinar el mismo poder legislativo, consiste en preservar la sociedad» (12). Por tanto, la razón de Estado es la primera y suprema ley. Rousseau la denominará «religión

(12) J. LOCKE, *Saggio sul governo civile*, Turín, Fratelli Bocca, 1925, págs. 171-172.

civil», y la considerará coherentemente fundamento del contrato social. La conservación del cuerpo político, por tanto, es el único bien que hay que perseguir. Pero este bien es otra cosa respecto del bien de cada hombre, es algo diverso y contrapuesto al bien privado. Entre ambos bienes hay una separación, extrañeza. El bien público, en realidad, es el bien «privado» de la entidad Estado, el cual no tiene como fin ayudar a los hombres a crecer de acuerdo con su propia naturaleza, a hacerse *mejores*, sino un fin que los contrayentes establecen en cada ocasión, ya que al gozar de la *libertad negativa* propia del estado de naturaleza, tendrían la facultad de optar por cualquier fin. Kelsen, por ejemplo, dirá que el darse en esclavitud, sin ser querido libremente, es un acto y condición de libertad (13). Por consiguiente, la política más que ejercicio de *realéza*, se convierte en ejercicio de *soberanía*.

Ahora bien, la *soberanía* es la esencia del naturalismo político, tanto si es la soberanía del Estado como si es la soberanía popular. No se equivocaba León XIII cuando señaló que en la soberanía existe un «principio capital del racionalismo», es decir, una tentativa por parte del hombre de ordenar el mundo de manera distinta a como lo ha ordenado Dios (Enc. *Libertas*, 10). Pero nos recuerda Voegelin que ya Platón (el Platón de las Leyes) advertía «que una polis que no está gobernada por Dios sino por un mortal no puede escapar del mal» (14). En efecto, la *soberanía*, al reivindicar el derecho de ordenar el mundo según los dictámenes de la razón humana, está obligada a identificar la racionalidad con el «cálculo», la libertad con la licencia, la verdad con la opinión, la moral con la legalidad, el derecho con la mera efectividad. Pero al actuar así, está obligada a fundar la política en un fundamento «ligero e inestable» (15), ya que le sustrae la fuerza que deriva de la obediencia, obediencia que se debe a los gobernantes, en la comunidad verda-

(13) H. KELSEN, *La democrazia*, Bolonia, Il Mulino, 1955 (1981, 5ª ed.), *passim*.

(14) E. VOEGELIN, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, Bolonia, Il Mulino, 1986, pág. 314.

(15) LEÓN XIII, Enc. *Diuturnum*, n. 105.

deramente ordenada, no por miedo del castigo o la coerción del poder, sino por conciencia del deber.

El naturalismo político es la negación de la política, ya que intenta remediar la anarquía del hipotético estado de naturaleza con el totalitarismo del Estado moderno, que es «anárquico», como *persona civilis*, porque pretende ser el único y último punto de referencia incluso para la determinación del bien y del mal; y al mismo tiempo «déspotico», porque, al ser unificador de una multitud, cree ser el Absoluto del que todo depende.

Y no se puede objetar que el *Estado moderno de derecho* es diferente, ya que sí es verdad que está subordinado a la ley, pero en dicho Estado no hay ley que no se pueda modificar con las debidas formalidades. En efecto, en el Estado de derecho, la ley, lejos de ser fundamentalmente un orden racional, es *comando* del soberano, orden acompañada del poder para imponerse, o sea, *efectivo*. Por tanto, también el liberalismo, igual que la democracia moderna y el absolutismo, es totalitario.

Además, que el Estado moderno no es una auténtica solución de la cuestión política lo prueba el hecho de que entre individuo y gobierno, a pesar del (y quizá a causa del) «contrato», perdura una contraposición, que alguna teoría política supera sólo recurriendo a la eliminación de una de las partes, tal y como está obligado a hacer Rousseau para conseguir la cuadratura del círculo político, y para que el poder sea libertad.

Pero el hecho de estar obligados a eliminar una de las partes es una prueba evidente de que se renuncia a considerar la experiencia política y a encontrar en ella y por ella el principio que la hace «legible». El artificio del naturalismo político, por tanto, se revela un absurdo: absurdo que se convierte en dificultad también «operativa» y, no raramente, impotencia, cuando se pide al Estado que afronte cuestiones esenciales como el terrorismo o las tendencias disgregadoras, surgidas de idénticos conceptos básicos e ideológicos en los que se basa el mismo Estado; y aún más cuando se trata de tomar posición acerca de cuestiones para las cuales declara que ha nacido, como, por ejemplo, el derecho a la vida del ser humano inocente, o cuando hay que «tomar posición» sobre el problema de

la salud mental, imposible de determinar y definir, cuando por hipótesis se admite que todo es arbitrario.

6. Es oportuno que llamemos la atención sobre algunos puntos para acercarnos a una conclusión:

- a) Según lo que hemos argumentado hasta ahora, se debe decir que la política es una realidad positiva y necesaria, ya que el hombre, animal político por naturaleza, no puede hacer otra cosa que vivir en sociedad. Santo Tomás observa que esto está demostrado por nuestro ser, «abierto» a la relación con el mundo y con los demás (16). Lo que pide la naturaleza es útil para la naturaleza; no en el sentido limitado de exteriormente ventajoso, sino más bien en el sentido de que es indispensable para que la naturaleza consiga su fin objetivo, es decir, es inherente a ésta.

Por tanto, la comunidad política no es opcional, sino natural. Y esto requiere su conservación (*salus Rei publicae suprema lex esto*); pero no en el sentido de mera conservación de la *persona civitatis*, cuya existencia (en cuanto existencia) se convierte, en última instancia, en su fin; mientras haya seres humanos, la comunidad política (que, merece la pena subrayarlo, no es sujeto sino objeto) no puede desaparecer. Hasta el punto de que ni siquiera sus sucedáneos pueden sustraerse completamente a la función que dicha comunidad debe desempeñar. La *Res publica* debe ser conservada, más bien, considerándola como realidad naturalmente jurídica, y, en cuanto tal, útil al hombre.

- b) El fin de la *Res publica* no es garantizar la supervivencia física o la convivencia de los arbitrios, sino ayudar al hombre a vivir bien, racionalmente. Aristóteles observa que la finalidad de la *polis* es permitir una vida virtuosa, una vida plenamente realizada (17). Y esto no significa acoger las

(16) Cfr. TOMAS DE AQUINO, *De regimine principum*, l. I, c. I.

(17) Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, III, 1280 b.

tesis del personalismo contemporáneo (18) que da cabida a cualquier instancia, ayudando al que la propone a ponerla en práctica. Más bien significa considerar la esencia del hombre, y ayudarle a convertirse en lo que es por naturaleza. Si la libertad no fuese un concepto equívoco, podríamos decir que la finalidad de la *polis* es ayudar al hombre a ser libre. Pero para ser libre, debe ser bueno.

- c) Por tanto, la política no se define, como sostiene Carl Schmitt, a partir del binomio amigo/enemigo, ni necesita lo negativo para conseguir lo positivo. Estas categorías son indispensables para el racionalismo político y son útiles para la politología (es decir, para la ciencia de la política considerada empíricamente). Sin embargo, la política no puede ser reducida a *razón de Estado* ni identificada con las a menudo irracionales tendencias de las masas, que introducen de nuevo en la sociedad el *bellum omnium contra omnes* del hipotético estado de naturaleza. La política —como señala con razón un pensador italiano contemporáneo (19)— es esencialmente inteligencia del por qué el hombre vive (y no puede no vivir) en comunidad. Por tanto, la política, para ser entendida en su esencia, requiere una actitud filosófica.
- d) La necesaria referencia a la experiencia excluye que se pueda confundir lo político con lo proyectual, y, con mayor razón, con lo fantástico, como erróneamente sostienen algunos estudiosos que afirman remitirse al «pensamiento abierto» [Antiseri (20)]. Lo proyectual implica una *assun-*

(18) Para observaciones críticas acerca las aporías del personalismo contemporáneo, véase D. CASTELLANO, *Il problema della persona umana nell'esperienza giuridico-politica: (I) profili filosofici*, en «Diritto e società», Padua, n. 1/1988, págs. 107-154; ID., *La razionalità della politica*, cit., así como el mencionado ensayo del mismo autor en el volumen *La decadenza della Repubblica e l'assenza del politico*, cit.

(19) Cfr. F. GENTILE, *Intelligenza politica e ragion di Stato*, Milán, Giuffrè, 1983, pág. 39.

(20) Cfr., p. ej., D. ANTISERI, *Che cosa vuol dire essere razionali*, Roma, LUISS, 1988, y H. SCHMIDT, *Razionalismo crítico e socialdemocrazia*, Milán, Vita e Pensiero, 1981. Estos autores confunden lo deseable con lo real, y por eso se colocan

ción, es decir, un procedimiento esencialmente «geométrico». El punto de partida es siempre convencional, hipotético; no se preocupa del fundamento ni de la verdad. En Italia hay autores (como Bobbio, por ejemplo) que sostienen la absoluta inutilidad de dicha búsqueda (21). Como máximo lo que interesa es su carácter funcional; estamos ante una teoría contrapuesta a la filosofía. Sin embargo, lo político reclama *atención* a la experiencia, a la realidad. Y esta tesis se aclara si nos fijamos en la diferencia que hay entre constitución natural de la comunidad política [a propósito de esto es obligatorio remitirnos a De Maistre (22)], e ideología del constitucionalismo, que, a pesar de las variedades de las formas, es, en última instancia, un intento —así lo ha afirmado polémicamente en diversas ocasiones el jurista Pietro Giuseppe Grasso (23)— de hacer efectivo un proyecto racionalista, elaborado teóricamente.

- e) Asimismo, esa obligatoria referencia a la experiencia para llegar a la esencia de la política excluye la posibilidad de confundir el mero poder con la autoridad, la cual es un «poder moral». Ahora bien, la autoridad —si es autoridad— siempre se ejerce legítimamente, ya que está orientada al bien objetivo de las personas; no depende de su consenso. De ahí que, a diferencia de lo que afirma el *naturalismo político*, la legitimidad del gobierno no proceda, para usar la expresión de Locke, del «previo consentimiento»

fuera de la experiencia. El hecho de colocarse fuera de la experiencia, les conduce a la imposibilidad de filosofar. Por consiguiente, ni siquiera pueden decir qué es la política.

(21) Cfr. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Turín. Einaudi, 1990, págs. 7-8.

(22) Cfr. J. DE MAISTRE, *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane*, Milán, Scheiwiller, 1975.

(23) Cfr. P. G. GRASSO, *Il «patrimonio» del Diritto costituzionale nell'Europa di oggi*, en *L'Europa e il diritto*, a cargo de Danilo Castellano, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1989, págs. 103-115; *ID.*, *Stato moderno e Diritto costituzionale prodotti della secolarizzazione*, en *Esperienza giuridica e secolarizzazione*, a cargo de Danilo Castellano y Giovanni Cordini, Milán, Giuffré, 1994, págs. 321-336.

del individuo a la «sujeción» a la potestad política, sino del fin perseguido por el poder.

Además, esto excluye que se pueda considerar legítima una sola forma de gobierno. En efecto, creer que es legítima sólo la democracia —como general y erróneamente se piensa hoy— significa admitir, al menos implícitamente, que el consenso, entendido como adhesión a un proyecto cualquiera, es el fundamento de la autoridad política. Pero esto equivale a admitir, en última instancia —y a admitir contradictoriamente—, que el *nihilismo* es el fundamento de la *Respublica*.

Esta es la contradicción del *naturalismo político*, que se revela incapaz de determinar el *por qué* del *qué* social y político del que todos tenemos (y no puede ser de otra manera) experiencia.

