

SOCIEDAD POLÍTICA Y SOCIEDAD CIVIL. DE LA EXPERIENCIA POLÍTICO-JURÍDICA A LOS MODELOS IDEOLÓGICOS

POLITICAL SOCIETY AND CIVIL SOCIETY FROM THE POLITICAL-LEGAL EXPERIENCE TO IDEOLOGICAL MODELS

*Javier Fernández Sandoval**

Resumen

En este texto estudiamos la relación entre sociedad política y sociedad civil desde una perspectiva clásica y cristiana, con el propósito de mostrar que su separación radical constituye un fenómeno moderno vinculado al racionalismo. En primer lugar, analizamos el pensamiento clásico –especialmente en Platón y Aristóteles– para evidenciar que la sociedad no puede comprenderse sin un principio formal ordenador: la política, orientada al bien común. Sostenemos que la sociedad civil, entendida como “materia social”, carece de plena inteligibilidad y operatividad sin la forma política que la estructura y dirige. En segundo lugar, exponemos la aportación de santo Tomás de Aquino, quien profundiza esta comprensión a través de la idea de “todo potestativo” y del análisis causal del orden político: fin (bien común), forma (ley y autoridad) y materia (pluralidad de cuerpos sociales). Por último, examinamos ciertas deformaciones racionalistas contemporáneas, que tienden a disolver la finalidad y la formalidad del orden social en favor de interpretaciones hermenéuticas, normativas o empíricas (Michael Walzer, Charles Taylor, John Rawls, Jürgen Habermas), presentando la sociedad civil como un espacio autónomo frente a la sociedad política. Concluimos el preámbulo aclarando la “doble soberanía” en Juan Vázquez de Mella, interpretándola como una fórmula pedagógica antiestatista compatible con la tradición clásica.

PALABRAS CLAVE: sociedad política, sociedad civil, bien común, pensamiento clásico, Platón, Aristóteles, santo Tomás de Aquino.

* Magister en Derecho, Universidad de Sevilla. Correo electrónico: jfdezs97@gmail.com ORCID: 0009-0003-9126-4115.

Artículo recibido el 22 de diciembre de 2025 y aceptado para su publicación el 14 de marzo de 2026.

Abstract

In this text, we examine the relationship between political society and civil society from a classical and Christian perspective, aiming to show that their radical separation is a modern construct rooted in rationalist thought. First, we revisit classical political philosophy—especially Plato and Aristotle—to argue that society cannot be properly understood without a formal ordering principle: politics oriented toward the common good. We maintain that civil society, conceived as the “material” component of social life, lacks full intelligibility and practical coherence without the political form that structures and directs it. Second, we present Thomas Aquinas’ contribution, emphasizing his concept of society as a “potestative whole” and his causal account of political order: final cause (common good), formal cause (law/authority), and material cause (a plurality of intermediate social bodies). Finally, we address contemporary rationalist distortions through hermeneutic, normative, and empirical frameworks (Michael Walzer, Charles Taylor, John Rawls, Jürgen Habermas), which increasingly portray civil society as autonomous and opposed to political society. We conclude by clarifying Juan Vázquez de Mella’s notion of “dual sovereignty” as a pedagogical anti-statist formula consistent with classical political principles.

KEYWORDS: Political society, civil society, common good, classical political thought, Plato, Aristotle, Thomas Aquinas.

Una cuestión preliminar

Parece un juego de palabras hablar de lo preliminar del preámbulo, como si el análisis nos requiriese una retrospectiva acelerada que ponga en riesgo la corrección en pro de la dispersión. No se trata de eso.

Hemos decidido plantear un preámbulo a nuestro estudio con intención clarificadora. Así, antes de tratar de los principios de la sociedad en sentido clásico y cristiano, para luego centrarnos en una segunda parte en el racionalismo político, estimamos necesaria una disquisición previa.

Esta ha de versar, a nuestro juicio, sobre las relaciones entre la sociedad política y la sociedad civil, exponiendo lo que será el nervio de nuestro trabajo: las tensiones entre el orden natural y el racionalismo ideológico. En esta parte nos enfocaremos de manera exclusiva en las concepciones de la relación entre las dos sociedades a través de diversos autores significativos de cada bloque, con la excepción del racionalismo político que trataremos en la segunda parte de nuestro análisis. En lo que esto último respecta, sí abordaremos las derivaciones racionalistas contemporáneas concernientes a la sociedad civil, con una intención pedagógica, pues a medida que avancemos en

el desarrollo le será más fácil al lector conceder contenido, significado y explicación a los fenómenos contemporáneos, al tiempo que tendrá en el pensamiento clásico un referente de enjuiciamiento perenne.

Tal es el propósito de este preámbulo, clarificar las posturas y prepararnos para el estudio de los fenómenos que aquí trataremos.

I. La ordenación formal de las partes: el enfoque clásico

Pudiera parecer exótico que, tras una exposición en la que se señala que, la caracterización de lo que hoy denominamos “sociedad civil” pertenece a un debate moderno, analizáremos las aportaciones del pensamiento clásico sobre el asunto. Se trata, en puridad, de rastrear las caracterizaciones clásicas sobre la sociedad para incidir en que nos encontramos ante un fenómeno de matriz racionalista, dado que, como veremos, la sociedad civil no puede escindirse de una ordenación política

I. LA CONTRIBUCIÓN DEL PENSAMIENTO CLÁSICO

La densidad del pensamiento filosófico clásico implica una síntesis necesaria que evite la dispersión. Lo contrario nos conduciría a dilatar más de lo deseable estas líneas. El pensamiento político griego anterior a Platón parece, con excepción de los sofistas, entender que la sociedad participa de un orden presente en la naturaleza, que la sociedad refleja y en el que la política participa. Tal y como señala George Sabine:

“el pensamiento fundamental que hay en la idea griega del estado es la armonía de una vida compartida en común por todos los miembros de aquél”.

Solón encomiaba las leyes que hizo porque –afirmaba– producían una armonía o equilibrio entre ricos y pobres, en la cual cada una de las partes recibía lo justo. El papel que desempeñaron las ideas de armonía y proporción en las concepciones griegas de la belleza y de la moral ha sido destacado con demasiada frecuencia para que sea necesario insistir aquí sobre ese punto. Esas ideas aparecen en el comienzo mismo de la filosofía griega cuando Anaximandro trató de describir la naturaleza como un sistema de propiedades opuestas (como, por ejemplo, el calor y el frío), “separadas” por una sustancia neutra subyacente. La armonía o proporción o, si se prefiere, “la justicia”, es uno de los principios últimos de todos los primeros intentos de formular una teoría del mundo físico. “El sol no rebasará sus medidas –decía Heráclito–; que si las rebasare, las Erinias, servidoras de la justicia, sabrían encon-

trarlo”. En particular, la filosofía pitagórica consideraba la armonía o proporción como principio básico en la música, la medicina, la física y la política. En una figura de lenguaje que perdura aún en inglés, se describe a la justicia como un número “cuadrado”. Esta preocupación por la medida o proporción como cualidad ética está registrada también en el famoso proverbio: “Nada en demasía”. La misma idea ética aparece en forma literaria en *Las fenicias de Eurípides*¹.

Conviene reparar en un asunto de importancia sobresaliente. La participación en el orden de las cosas, ¿de qué modo procede? ¿Es expresión volitiva o inclinación natural? Y, especialmente, ¿el reflejo social es anterior a la ordenación formal? Vayamos por partes.

Se trata de un tema capital, en la medida en que constituye una divisoria de aguas entre el pensamiento clásico y el moderno. El origen de la sociedad debe enfocarse, en este punto, desde una perspectiva doble. Si nos referimos a la sociedad como sociedad civil, esto es, diferenciada de la sociedad política, el origen de aquella requiere de un elemento ordenador, ya que así como la sociedad civil constituiría la materia que conforma una comunidad, la política es la forma que –ordenándola– permite su identificación y, por ello, su propia existencia. En otras palabras, no puede existir sociedad civil ajena a la sociedad política, al igual que no existe la pura materia carente de forma. Si, por otro lado, nos referimos al origen de la sociedad en un sentido general, o sea, sin las distinciones previas, el pensamiento clásico afirma el origen natural de la sociedad. Los hombres se unen por una inclinación natural que les exige su pertenencia a la sociedad para su perfección. Ello no es óbice para que la voluntad carezca de relevancia en modo alguno. El matiz que distingue a los clásicos es que, afirmando que todo acto humano es voluntario en tanto que racional, no es la voluntad la que configura el origen de la sociedad, sino la inclinación natural del hombre, a la que la voluntad concurre. Análogamente podemos trasladar el argumento a la sociedad doméstica. El hombre se une a la mujer por un impulso natural, y es la voluntad la que concurre y acepta contraer matrimonio. Pero la institución matrimonial no es creada por la voluntad de las partes, sino que tiene su origen en la propia naturaleza humana. La voluntad da origen a un matrimonio concreto, no a la institución matrimonial. Del mismo modo, el hombre puede elegir ser impío, esto es, no cumplir sus deberes de piedad para con la sociedad, pero eso no condiciona que esta desaparezca o cambie.

Así lo señala Platón al referir el origen de la sociedad. Por un lado, es claro que la sociedad tiene su origen en la perfección natural de los hombres².

¹ George H. SABINE, *Historia de la teoría política*, p. 47.

² PLATÓN, “República”, VI, 369a, pp. 321-322. El texto de la “República” parte de la necesidad humana de perfección más elemental, la conservación. Lo señala Leo Strauss al afir-

Además, la sociedad civil no tiene sentido de manera ajena a la sociedad política, debido a que teniendo su origen en la perfección humana³ se precisa un elemento de ordenación. La tesis platónica de la necesidad pudiera ser desleída si la entendemos en clave negativa, o sea, los hombres se unen por voluntad para satisfacer su interés. No es tal el sentido platónico. Se trata, por el contrario, de la gradación de las perfecciones, que tiene su origen en la más elemental, la conservación del ser, y llega a la perfección más elevada, la justicia⁴.

La propia justicia platónica nos aporta un enfoque de interés para nuestro trabajo. La razón estriba en que la justicia requiere de un criterio formal de ordenación que precisa la sociedad. Por tanto, carece de sentido una caracterización de la sociedad civil autónoma de la sociedad política, ya sea anterior o posterior. El padre Guillermo Fraile señala:

“en Homero y Hesíodo la justicia es el fundamento del orden del Cosmos. Platón retorna a este concepto. Por una parte, conserva la noción genética de la ley como procedente de las costumbres. La ley guía y corrobora las costumbres. Los legisladores, en sus leyes, recogen por escrito y sancionan las costumbres. Pero, por otra parte, la ley está basada en la razón, en lo cual consiste su esencia. Este logos proviene de los dioses, pues Dios es la medida de todas las cosas. Podemos definirla como un pensamiento razonado, que brota de la razón verdadera y recta, puesto por escrito y sancionado por el legislador, y que, aceptado por el pueblo, se convierte en norma común de la ciudad”⁵.

mar: “la fundación de la ciudad va precedida por la observación de que la ciudad tiene sus orígenes en la necesidad humana: cada ser humano, sea justo o injusto, necesita muchas cosas y al menos por esta razón necesita a otros seres humanos. La ciudad saludable satisface debidamente las necesidades primarias, las necesidades del cuerpo. La satisfacción propia exige que cada hombre ejerza sólo un arte. Esto significa que cada quien hace casi todo su trabajo para otros, pero también que los demás trabajan para él. Todos intercambiarán sus productos como sus propios productos: habrá propiedad privada; y al trabajar para beneficio de los demás, cada quien trabaja para su propio provecho”. Cfr. Leo STRAUSS, “Platón”, p. 52.

³ PLATÓN, “Protágoras”, p. 523.

⁴ Analizaremos a continuación qué entiende Platón por justicia, pero baste señalar la referencia como virtud ordenadora general que encontramos en PLATÓN, “República”, I, *op. cit.*, p. 57 y ss.

⁵ Guillermo FRAILE, *Historia de la filosofía*, p. 397. De hecho, el concepto de justicia platónica requiere una ordenación que tenga por objetivo el bien común de la sociedad. Así: “el objeto de la ley es el bien común de la ciudad, por encima de los intereses particulares de los individuos. Pero no es una norma rígida e inflexible, sino racional y acomodable a las circunstancias. El legislador debe atenerse a lo que sucede generalmente, y no sólo a lo que acontece en algún caso particular. El gobernante está en cierto modo sobre las leyes, pudiendo modificarlas según las circunstancias y conforme le dicte la prudencia. Para hacerlas respetar debe insistir más en las razones que le sirven de fundamento que en las penas en que incurrirán los transgresores”. *Ibid.*

Si nos detenemos brevemente, podemos considerar que la sociedad, que por definición se constituye en partes que tienden a sus bienes propios, requiere una ordenación que la identifique como tal. Ahora bien, esta ordenación conduce a un criterio de eminente carácter político, que no es otro que el bien que, mientras es común a todos, perfecciona a cada parte. Esta idea ordenadora de la política, que otros autores dentro del mundo clásico irán perfilando más adelante, queda sintetizada para Platón en la justicia.

“La justicia, sigue Guillermo Fraile, en la ciudad y en el individuo consisten esencialmente en lo mismo. Por esto conduce simultáneamente la discusión sobre ambos temas: ‘Si consentís, primeramente examinaremos la naturaleza de la justicia en la ciudad, y después la estudiaremos en los individuos, tratando de hallar la semejanza de la grande en los rasgos de la pequeña’. Así describe lo que son una ciudad y un individuo justos para deducir después en qué consiste la justicia. Es una verdadera caza de la definición, conforme al símil que emplea el mismo Sócrates, cuando, al final de la discusión, propone a sus interlocutores rodear el matorral en que se oculta la pieza que andan buscando. El concepto de justicia brota en función de la existencia de una multitud de partes heterogéneas, entre las cuales se trata de introducir una unidad de orden. En el individuo consiste en una virtud del alma, cuyo objeto es conseguir que reinen el orden y la armonía entre los diversos elementos que lo constituyen –racional, fogoso y apetitivo– para que cada uno realice la función que le corresponde dentro del compuesto humano”⁶.

La ordenación formal de las partes de la ciudad configura las propias relaciones sociales, que en Platón, incluso, se plantean de manera análoga con las inclinaciones del alma particular⁷. Es claro, entonces, que no puede en-

⁶ FRAILE, *op. cit.*, p. 396. Pudiera parecer que, tal y como se ha observado en multitud de sedes, los cambios introducidos en *El político* o “Las leyes” parecerían alterar la concepción esbozada. Y, si bien es cierto que en algún aspecto existe algún cambio de enfoque, en lo que respecta a nuestro tema nos encontramos con un desarrollo de la mano de la experiencia político-jurídica. La necesidad de ordenación de la sociedad, la primacía de la formalidad ordenadora sobre las partes, y la no división entre el orden individual y el orden de la comunidad, nos hacen reafirmar que no se puede entender la sociedad civil ajena a la sociedad política. Así, por ejemplo: “las leyes necesitan un preludio general, una exhortación a honrar a los diversos seres que merecen honor, en el orden debido. Dado que el gobierno de las leyes es una imitación del gobierno divino, deberá honrar ante todo y sobre todo a los dioses, luego a los otros seres sobrehumanos, luego a los antepasados, y luego a nuestros padres. Todos deberán honrar también su alma, pero después de los dioses. El orden jerárquico entre honrar a la propia alma y honrar a los propios padres no queda enteramente claro. Honrar la propia alma significa adquirir las diversas virtudes sin las cuales nadie puede ser buen ciudadano”. STRAUSS, *op. cit.*, p. 92.

⁷ Cfr. PLATÓN, “Las leyes”, I, 631a, pp. 203-204. El desarrollo respecto a la justicia platónica es muy significativo en el pasaje: “Hay dos tipos de bienes, los humanos y los divinos.

tenderse parte previa al todo⁸, si es este último el que condiciona a la primera en tanto que parte material informada.

Aristóteles, por su parte, aborda el asunto en diversas sedes. Con un tratamiento más monográfico que Platón, el estagirita plantea de manera preliminar el origen de la ciudad. Y nos detendremos en el asunto por su importancia. Aristóteles no solo, con Platón, niega la condición previa de la sociedad civil respecto de la política, sino que –en una primera lectura– afirma todo lo contrario. Así las cosas, la ciudad es anterior a la casa como el todo lo es a las partes⁹. No leeremos el pasaje con lentes racionalistas, tendentes a entender la anterioridad en el sentido meramente cronológico. La convicción aristotélica se refiere, más bien, a que es la ciudad como todo la que concede la caracterización de parte a estas, por lo que no puede existir sociedad civil no ya anterior a la sociedad política, sino ya sin esta última. En otras palabras, no hay sociedad civil sin sociedad política.

Además, señala el autor la dimensión natural de la política. En este pasaje, muchas han sido las malinterpretaciones. Algunos pensadores han querido distinguir el término ‘político’ –*politikón zóion*– de ‘social’. Con más énfasis en intérpretes de Aristóteles –el caso de santo Tomás lo veremos a continuación–, aunque no ha permanecido inerte el estagirita a estas distinciones interesadas. Se trataría, en resumen, de atribuir a Aristóteles una distinción entre política y sociedad con fines racionalistas, o sea, negativos en el sentido técnico del término. El pasaje de la *Política* da poco margen a dudas, pues glosando la condición natural de la política desarrolla posteriormente el ca-

Los primeros dependen de los divinos y siempre que una ciudad admite los mayores, posee también los menores; en caso contrario, es despojada de ambos. Los bienes inferiores, a los que gobierna la salud, son la belleza, en segundo lugar, la fuerza en la carrera y en los restantes movimientos del cuerpo, en tercero, la riqueza no ciega, sino de aguda mirada, cuando acompaña a la inteligencia, en cuarto. Además, el primer bien divino y que gobierna a los restantes es la inteligencia; el segundo, el estado prudente del alma acompañado de razón. La justicia que surge de la mezcla de éstos con la valentía sería el tercero; el cuarto, la valentía. Por naturaleza, todos estos bienes preceden a los anteriores y el legislador también debe disponerlos de esta manera. Luego, debe ordenar a los ciudadanos que las otras prescripciones que se agreguen estén orientadas hacia este orden, los bienes humanos deben referirse a los divinos y todos los divinos al intelecto gobernante”.

⁸ Cfr. PLATÓN, “Las leyes”, *op. cit.*, IV, 715a, p. 373: “Cuando se lucha por el poder, los que vencen se apropian hasta tal punto de las cosas en la ciudad que no dejan participar en nada del gobierno a los vencidos, ni a ellos ni a sus descendientes, sino que viven vigilándose unos a otros, para que nunca llegue al gobierno alguien y subvierta el orden, recordando los males pasados. Nosotros decimos ahora que éstos, sin duda, no son sistemas políticos, ni leyes correctas las que no se legislan por lo que es común a toda la ciudad, sino que son leyes que se promulgan para favorecer a individuos particulares. Afirmamos que éstos son facciosos, pero no ciudadanos, y que lo que ellos llaman justo en vano lleva tal nombre”.

⁹ ARISTÓTELES, *Política*, I, 1253a, p. 51.

rácter informador de esta respecto de las partes¹⁰. Las supuestas razones que esgrimen para las distinciones se cifran en el libro IX de la *Ética a Nicómaco*, señalando que la condición natural de sociabilidad puede no dirigirse a la política cuando Aristóteles la emplea para la amistad con los semejantes como condición de la felicidad¹¹. Esta interpretación puede refutarse desde dos ópticas. La primera, desde la condición natural y necesaria de la política para la consecución del bien común de la *polis*, ya que siendo tal su naturaleza, la felicidad personal, así como la condición de semejante o prójimo no puede darse sin la sociedad política, como afirma en el libro I de la *Política*¹².

Por otro lado, la sociabilidad como exigencia de la felicidad no puede esgrimirse para distinguirla de la política, toda vez que en otros pasajes desarrolla el propio término. Así, siendo la ética la ciencia que persigue la felicidad de los hombres, es el propio Aristóteles el que afirma la naturaleza política de la ética¹³. Además, la felicidad, como señala el estagirita, es la vida

¹⁰ ARISTÓTELES, *Política*, *op. cit.*, I, 1253a, pp. 50-51: “La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad”. Pese a que pareciera no dar pie a dichas distinciones, Manuela García Valdés se inclina por leerlo en esta clave (p. 50).

¹¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 1169b, p. 370: “Quizá es también absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros. Esta condición pertenece, igualmente, al hombre feliz que tiene todos los bienes por naturaleza, y es claro que pasar los días con amigos y hombres buenos es mejor que pasarlos con extraños y hombres ordinarios. Por tanto, el hombre feliz necesita amigos”.

¹² ARISTÓTELES, *Política*, *op. cit.*, I, 1253ap. 50. Y no solo en este pasaje, véase ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, *op. cit.*, I, 1094b, p. 130, texto que glosaremos desde otro prisma.

¹³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, *op. cit.*, I, 1094b., pp. 130-131: “Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa –pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano–, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor. ¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, alcanzaríamos mejor el que debemos alcanzar? Si es así, debemos intentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser la suprema y directiva en grado sumo. Ésta es, manifiestamente, la política. En efecto, ella es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias

conforme a la virtud, y la felicidad perfecta no puede darse de manera ajena a la vida en comunidad, así:

“a pesar de estar suficientemente provistos de ellas [las cosas necesarias para la vida], el justo necesita de otras personas hacia las cuales y con las cuales practica la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; en cambio, el sabio, aun estando sólo, puede teorizar, y cuanto más sabio, más; quizá sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo”¹⁴.

Aunque pudiera parecer que estas palabras refutan lo que aquí sostenemos, más adelante las desarrolla el estagirita, señalando que la exigencia de la política en la perfección de los hombres se funda en que se precisa la impronta formal de esta en la educación de los miembros de la *polis* para alcanzar la virtud¹⁵:

“Pues bien, si, como se ha dicho, el hombre que ha de ser bueno debe ser bien educado y adquirir los hábitos apropiados, de tal manera que pueda vivir en buenas ocupaciones, y no hacer ni voluntaria ni involuntariamente lo que es malo, esto será alcanzado por aquellos que viven de acuerdo con cierta inteligencia y orden recto y que tengan fuerza. Ahora bien, las órdenes del padre no tienen fuerza ni obligatoriedad, ni en general las de un simple hombre, a menos que sea rey o alguien semejante; en cambio, la ley tiene fuerza obligatoria, y es la expresión de cierta prudencia e inteligencia. Y mientras los hombres suelen odiar a los que se oponen a sus impulsos, aun cuando lo hagan rectamente, la ley, sin embargo, no es odiada al ordenar a hacer el bien”.

Por otro lado, Aristóteles distingue la sociedad compuesta por cuerpos que van desde la familia a la ciudad. La sociedad civil, tal y como la entendemos, no puede estar ajena a la sociedad política, es decir:

“en virtud de ser la ciudad el fin a que tienden todas las formas anteriores de sociedad, está implícita en ellas y goza, por lo tanto, de una prioridad de naturaleza, de perfección y dignidad sobre todas ellas. Es la obra más excelente que el hombre puede realizar sobre la tierra. Es el lugar por excelencia para llevar una vida humana digna. Podemos interpretar el pensamiento de

y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades. A esto, pues, tiende nuestra investigación, que es una cierta disciplina política”.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, *op. cit.*, x, 1177b., p. 396.

¹⁵ *Op. cit.* x, 1180a, p. 405. Puede verse también Aristóteles, *Ética Eudemia*, p. 517 y ss.

Aristóteles en el sentido de que, así como el individuo nace en el seno de una familia, las familias y los individuos, a su vez, nacen en el seno de una ciudad. Y así la ciudad es anterior, por orden jerárquico, a la familia y a los individuos”¹⁶.

Esta afirmación de Guillermo Fraile es de una importancia capital, en cuanto señala la naturaleza de la ciudad como una realidad de orden, no sustancial al modo al que la entenderán los totalitarismos racionalistas posteriores. Conviene entender la caracterización aristotélica de la ciudad para darnos cuenta, entonces, de la recta relación entre el todo y las partes, o sea, entre las llamadas sociedad política y sociedad civil.

Aristóteles señala:

“todas las cosas se definen por su función y por sus facultades, de suerte que cuando éstas ya no son tales no se puede decir que las cosas son las mismas, sino del mismo nombre. Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios. En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios. Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos. La injusticia más insoportable es la que posee armas, y el hombre está naturalmente provisto de armas al servicio de la sensatez y de la virtud, pero puede utilizarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el ser más impío y feroz y el peor en su lascivia y voracidad. La justicia, en cambio, es un valor cívico, pues la justicia es el orden de la comunidad civil, y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo”¹⁷.

Por ello, y siguiendo el análisis de Guillermo Fraile:

“la unidad que propone Aristóteles es tan sólo una unidad de tipo orgánico, de orden, que es la única posible cuando se trata de una multitud integrada por partes heterogéneas, las cuales quedan unificadas extrínsecamente en virtud de su tendencia y de su orientación activa hacia un fin común”¹⁸,

¹⁶ FRAILE, *op. cit.*, p. 540. Es la glosa de la afirmación aristotélica sobre la prioridad de la *polis*.

¹⁷ ARISTÓTELES, *Política...*, *op. cit.*, I, 1253a, pp. 52-53.

¹⁸ FRAILE, *op. cit.*, p. 541: “La comunidad política es un todo, integrado por partes no homogéneas, sino heterogéneas. El todo se descompone en partes; y el compuesto, en sus elementos atómicos, es decir, indivisibles. Los elementos atómicos de la *polis* son las familias y los individuos. Pero, siendo la ciudad un todo por relación a esas partes, la ciudad tiene prioridad jerárquica sobre las familias y sobre los individuos, pues el todo es necesariamente

principio no asumible sin la sociedad política, ya que es precisamente el fin común el que exige la necesidad del gobierno hacia el bien superior de la *polis*¹⁹.

La composición orgánica señalada por el estagirita implica, por tanto, una gradación y armonización de los fines de las diversas sociedades que configuran la sociedad, dotándolas de unidad su participación en el bien superior en tanto que común. No existe, así, realidad social prepolítica o apolítica, porque la sociedad –aunque compuesta por órganos– no puede ser entendida como tal sin la unidad de fin.

Es abusivo identificar el pensamiento clásico con Platón y Aristóteles en exclusiva. Aunque, por otro lado, la clasicidad no es un criterio solo temporal, sino que señala la vigencia de la reflexión filosófica que, en tanto que verdadera, ha permanecido a lo largo de la historia de las ideas. Podríamos citar aquí el aporte de las escuelas helenísticas o, más evidente, las reflexiones de autores romanos como Cicerón²⁰. Lo que en todas ellas parece no dar cabida a malinterpretaciones es que la llamada sociedad civil precisa para ser tal de un bien común que persigue la comunidad política. La profundidad de Platón o Aristóteles en el tratamiento del asunto nos ha hecho tomarlos como prueba de ello, pero es una convicción propia del pensamiento clásico que todo estudioso puede rastrear; y que, por su parte, pasará como legado a la reflexión sobre la experiencia político-jurídica de los cristianos, de los cuales veremos el caso de santo Tomás a continuación.

antes que las partes. [...] Es decir, que son cosas equívocas. Este texto de Aristóteles ha sido sometido a las exégesis más pintorescas, queriendo encontrar en él una expresión del totalitarismo, a la manera de ciertos Estados modernos. La ciudad sería a la manera de un todo sustancial, en el cual las partes pierden sus propias formas individuales y adquieren la forma única del todo. De esta manera las familias y los individuos quedarían absorbidos dentro de la ciudad, perdiendo sus derechos, sus funciones y su libertad. Nada más contrario al pensamiento de Aristóteles. Su *polis* no es un todo homogéneo, dotado de una unidad sustancial, como el individuo; ni tampoco una unidad resultante de relaciones fundadas en la generación, como la familia, sino un compuesto heterogéneo, en el cual permanecen sus partes integrantes, distintas, con sus funciones propias y diferentes. Por esto rechaza Aristóteles el principio de Platón: ‘Cuanto más perfecta es la unidad, tanto mejor es el Estado’.

¹⁹ No podemos aumentar más el estudio del autor, pues incurriríamos en dispersión. Baste para destacar el asunto consultar ARISTÓTELES, *Política*, *op. cit.*, III, 1278b, p. 168 y ss. (leído en paralelo con la exigencia natural expresada en el libro I) y ARISTÓTELES, *Política*, *op. cit.*, VII, 1323b, p. 402.

²⁰ Cfr. Marco Tulio CICERÓN, *De Re publica*, I y V, p. 36 y ss., y p. 135 y ss., respectivamente.

2. LA CONCEPCIÓN DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Santo Tomás parte de la afirmación aristotélica de la politicidad natural del hombre. Esta consideración ha sido –lo hemos apuntado con anterioridad– interpretada de modo interesado para distinguir la sociedad civil de la política. No es tal la intención del Aquinate²¹. El estagirita, en efecto, emplea el término ‘político’ –*politikón zóion*– mientras se refiere a la *polis*. Santo Tomás, por su parte, ha sufrido malinterpretaciones, en unas ocasiones por traducciones problemáticas y en otras por intenciones con doblez. El aquinate emplea en el original ‘*civile*’²² para referirse al hombre, pero en el *De Regno* utiliza tanto ‘*sociale*’ como ‘*politicum*’²³. El término ‘civil’, puede interpretarse como la traducción automática de ‘*civile*’, pero santo Tomás lo emplea como referido a la ‘*civitas*’, que en el aquinate se encuentra impregnada por un principio formal de finalidad, el bien común (Tertio ostendit ad quid est civitas ordinata: est enim primitus facta gratia vivendi, ut scilicet homines sufficienter invenirent unde vivere possent: sed ex eius esse provenit, quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant, in quantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes)²⁴. Esto es, no basta la mera coexistencia –vivir juntos–, sino la vida buena, acorde con el fin intrínseco del hombre. Las traducciones de esta parte al introducir el término ‘civil’ o ‘social’²⁵ pueden ser malinterpretadas por el lector al presuponer que santo Tomás está leyendo mal a Aristóteles, omitiendo el papel sustantivo de la política en la sociedad de los hombres. Además de estas malinterpretaciones semánticas encontramos una lectura sesgada e ideológica –Hannah Arendt, por ejemplo–, que separa de modo interesado los términos, aduciendo que la dimensión social se debe a que los hombres viven juntos y la política se configura como regla surgida entre los hombres para la consecución de fines individuales, como predica la vieja tesis hobbesiana. Pretender justificar tal corolario, *rectius* premisa, en la heterogeneidad terminológica entre Aristóteles y santo Tomás no encuentra, como hemos visto, fundamento en los autores, sino en las intenciones con doblez de sus “intérpretes”²⁶.

²¹ Seguimos para este punto el estudio realizado en Javier FERNÁNDEZ, “La persona humana. Un enfoque jurídico”, pp. 238-239.

²² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Politic.*, libro I, l. 1 n. 24.

²³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regno* I, l. 1.

²⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sententia...*, *op. cit.*, libro I, l. 1 n. 23.

²⁵ TOMÁS DE AQUINO y PEDRO DE ALVERNIA, *Comentario a la política de Aristóteles*, p. 46.

²⁶ Cfr. Juan Fernando SEGOVIA, *Política natural. Gobierno de lo temporal y orden sobre-natural*, p. 82.

La reflexión sobre la sociedad en santo Tomás debe rastrearse desde diversas partes de su obra, como señalamos en otra sede²⁷. El origen natural de la política se refiere a la exigencia de la forma particular del ser hombre de la vida en sociedad; la sociedad es requerida para la finalidad de ser hombre, pues la naturaleza es conjunto de propensiones afines, o sea, referida tanto a la forma de ser –metafísica– como a la finalidad del obrar –ética–. Conviene, por tanto, precisar qué es una sociedad.

Una sociedad es un todo potestativo. En la realidad encontramos diversas formas de totalidad, o sea, de partes ordenadas a las que se puede identificar como entidad propia. Así, existe una totalidad metafísica o sustancial, referida a la ordenación de las partes de las sustancias que la configuran como tal. Un hombre es un todo sustancial, porque sus partes se ordenan de forma que identificamos una sustancia individual, una totalidad sustancial. Una piedra o un árbol son también sustancias individuales, sus partes están ordenadas, son un todo, que las identifica como sustancias. Pero existe otro tipo de totalidad, una totalidad moral o potestativa²⁸. La familia, por ejemplo, es evidente que tiene una entidad, una naturaleza –y, por tanto, una finalidad– que no es la mera yuxtaposición de las naturalezas de las partes, sus miembros. Es un todo, una ordenación de partes, pero no es sustancial, debido a que la familia no queda delimitada por la existencia sustantiva: no se mueve ni es movida, sino que estas son operaciones de sus miembros, que sí son sustancias individuales. Pero, como apuntamos, el hecho de que no sea una sustancia no obsta para que sea una ordenación. Un todo moral o potestativo es la ordenación de sustancias individuales, de forma directa o indirecta, cuya naturaleza y finalidad se cifra en la naturaleza de las partes, que precisan de su existencia. La generación, por ejemplo, se encuentra en la naturaleza del hombre, pero esta exige una finalidad común de hombre y mujer, una unidad de orden de dos sustancias individuales.

En tercer lugar, la finalidad común requiere una aclaración. El fin, aquello a lo que se tiende, es el bien, aquello que la voluntad apetece. El bien,

²⁷ Seguiremos el análisis del *pro manuscrito*, pendiente de publicación en *Verbo*, Javier FERNÁNDEZ, “La representación del poder. Sociedad, subsidiariedad y política”.

²⁸ Juan Antonio WIDOW, *El hombre, animal político*, p. 27: “La sociedad es lo que se denomina un todo potestativo, pues sus partes realizan de diversa forma la perfección que potencialmente radica en la naturaleza humana: es este bien o perfección el principio del orden social; si se prescinde de ello, no hay verdadera sociedad, y no hay por lo mismo nada que obligue a las partes respecto del todo. Cuando hay verdadera sociedad, por tanto, la relación de las partes con respecto a ella es la que hay entre quien participa y lo participado, habiendo siempre primacía natural de esto sobre aquél. Es un todo potestativo moral –no sustancial, obviamente, como lo es un organismo vivo– constituido por la operación de las partes en orden al fin común”.

por su parte, es más perfecto en tanto que más comunicable²⁹. Así, el bien de una familia, el bien común a todos, es más perfecto que el bien exclusivo de un individuo. Aunque no se contradicen, pues la comunicabilidad es, por definición, común, el bien más perfecto sí subordina a los bienes particulares. De ahí que, por ejemplo, un padre de familia que pretendiese seguir su bien ajeno al de su familia sería no solo un mal padre, sino un mal hombre; por el contrario, un padre dedicado al bien de su familia logra no solo el bien de todos, sino, también, el suyo.

La sociedad es, de esta manera, un todo potestativo, o sea, una ordenación de partes cifrada por la finalidad común³⁰. El hombre como animal social significa que el hombre precisa de una sociedad para alcanzar su finalidad; la sociabilidad indica una dinamicidad, por eso se dice tendencia. El hombre necesita de la sociedad y por eso tiende a ella con naturalidad, o sea, con primacía antes que por deliberación

El hombre es inseparable de la sociedad: nacemos en una familia, la familia, por su parte, precisa de otras familias para su generación, etc. Un hombre abandonado como individuo abstracto no incurre en el mito de Mowgli o Tarzán, solo muere o se bestializa (hecha la salvedad de que lo realice por un fin superior, como ejemplifican los anacoretas). La sociabilidad natural está inscrita en el corazón del hombre, en su naturaleza, e informa su obrar y lo cualifica. No existen, por ende, sociedades naturales y otras artificiales, en estricto rigor. Existen sociedades naturales directa o indirectamente. Una familia es una sociedad natural directa, exigida así por la naturaleza humana. Una empresa es una sociedad natural indirecta, al presuponer la sociabilidad natural del hombre y esta funda la asociación de los hombres circunstancial para un fin común. La empresa no es un mandato exigido por la naturaleza, pero si acontece, lo hace presuponiendo la naturaleza humana social.

²⁹ Notemos que no es así en el orden metafísico. La comunicabilidad a nivel metafísico implica una perfección menor; La razón de ello es que existen naturalezas singulares que no gozan de incomunicabilidad; un corazón puede ser trasplantado a otro organismo, aunque se trate de una realidad individualizada; sería, pues, una individualidad deficiente en tanto que comunicable. La individualidad de la persona es más perfecta al tiempo que es incomunicable, refiriéndose a un individuo concreto. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 9, a. 6. Se evidencia, por ello que: “confundir la perfección y dignidad del ser con la perfección y dignidad del bien es olvidar que la perfección ontológica de la substancia no puede confundirse en las criaturas con la perfección teleológica de la acción, que es la que nos hace buenos y dignos moralmente, con bondad integral y completa. Sólo en Dios se identifican la perfección en la línea del ser y la perfección en la línea de la acción. Dios lo es ya todo y no le falta nada, no tiene que moverse en pos de otro fin más alto, no tiene que buscar un perfectivo fuera de sí que le vuelva perfecto, como pasa con la persona humana. Sólo la voluntad divina es regla de su acto, o lo que es igual, sólo la voluntad de Dios es autónoma, porque no se ordena a un fin superior. Por eso tampoco puede ser destituida de su bondad por una acción desordenada: es un ser impecable”. Cfr. Leopoldo Eulogio PALACIOS, “La persona humana”, p. 412.

³⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, *op. cit.*, I, 1252a., p. 46.

Las diversas sociedades, por tanto, encuentran una heterogeneidad notable. Por cada fin común puede existir una sociedad particular. De allí que, una comunidad de vecinos es una sociedad, un municipio es una sociedad, una empresa es una sociedad, y así podríamos seguir citando desde una asociación temporal, un colegio, una universidad, una comarca, etc. Las sociedades como todos potestativos o morales se fundamentan, pues, en la finalidad del hombre, su perfección, y en los fines próximos mediales a la primera³¹. De esta forma, una empresa responde a la exigencia natural del hombre de autoconservación, de generación, etc., a través de una finalidad particular que es obtener una ganancia, finalidad ordenada a la perfección humana o felicidad, fin natural último.

Pero ¿qué ocurre si la heterogeneidad de fines pusiera en peligro la finalidad última del hombre o de algunos hombres? Si una empresa, por ejemplo, se organiza para explotar a mujeres y niños. También surge una dificultad en positivo: si una universidad colisiona con una familia o una empresa naviera, ¿qué ocurre? ¿Qué fines comunes se priorizan? ¿Acaso el perjuicio de la familia es exigido por la perfección de la sabiduría que implica la universidad o la perfección de la alimentación a la que se dedica la empresa de transporte naviera? Por último, una tercera dificultad: ocurre que los hombres forman parte de varias sociedades en simultáneo. Un hombre puede ser padre de familia, primo de su jefe y vecino en su barrio.

Estas dificultades evidencian que la naturaleza humana exige no solo una ordenación de las sustancias individuales, sino una ordenación de las ordenaciones. El conjunto de sociedades a las que nos hemos referido, de cuerpos sociales cuyas células son las familias, precisa una ordenación para perfeccionar al hombre. Así, junto a la sociedad familiar y a la sociedad civil encontramos a la sociedad política, un todo potestativo que ordena las ordenaciones particulares que constituyen los cuerpos sociales básicos hacia un fin común³², hacia el bien común de la comunidad de los hombres. La naturaleza del hombre es, en virtud de lo anterior, social y política.

Pudiera desprenderse de la explicación una conclusión equivocada. Entender que las sociedades se relacionan sucesivamente entre sí, o sea, que la familia una vez constituida crea a la sociedad civil y esta, una vez consti-

³¹ Cfr. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Poder y libertad. Una visión desde el tradicionalismo hispánico*, capítulo II. Sobre el tema y el autor, véase MIGUEL AYUSO, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, p. 298 y ss.

³² Para un enfoque coherente con Santo Tomás, véase JUAN VALLET DE GOYTISOLO, "Constitución orgánica de la nación", p. 305 y ss. Es un tema recurrente tanto en el autor como en la revista. Para ello remitimos a MIGUEL AYUSO (ed.), *La comunidad política: organización y ordenamiento. En el centenario de Juan Vallet de Goytisolo* (en lo referente al autor) y JULIO ALVEAR TÉLLEZ, "La constitución orgánica de la sociedad" en MIGUEL AYUSO (ed.), *La obra de la "Ciudad Católica" en la cultura católica contemporánea*, p. 201 y ss. (para la revista). Un desarrollo del asunto, sobre la consideración social y política del municipio, puede verse en JOSÉ PEDRO GALVÃO DE SOUSA, *Política e teoria do Estado*, p. 45 y ss.

tuida, crea a la sociedad política, no es correcto³³. En primer lugar, porque la exigencia natural no es producto de la voluntad. La voluntad coopera en la actualización de las potencias naturales del hombre, pero no las crea³⁴. Así, por ejemplo, el hombre elige a la mujer con la cual desposarse, pero no crea la institución matrimonial, que es natural. Del mismo modo, la familia no crea a la sociedad ni esta a la política, entre otra razón porque los todos potestativos o morales carecen de voluntad propia.

Las tres sociedades –familiar, social y política– tampoco son sucesivas porque ello sería una contradicción. Siendo todas exigencias naturales, no se entiende la familia si no es en una sociedad, en razón de que el hombre debe desposar a una mujer que no puede ser su hermana o su madre; por otro lado, sin una finalidad común, tampoco puede haber una sociedad civil, pues esta carecería de entidad. Las tres sociedades no son, por tanto, sucesivas o escalonadas en el sentido de generación sino concomitantes. Sí existe una jerarquía entre ellas según la comunicabilidad de los fines que persigan³⁵: el bien de un reino es superior al bien de una familia, como es lógico. Pero esta jerarquía se refiere a la ordenación moral³⁶, no a la generación social.

3. BALANCE:

LAS CAUSAS DEL ORDEN POLÍTICO

Conviene, antes de cerrar el epígrafe, realizar una valoración general de los fundamentos clásicos de la comprensión social y política. Y la haremos de la mano de algunos de los autores más significativos del derecho público cristiano contemporáneos. Debemos señalar que para ello nos centraremos en tratamientos monográficos del asunto, ya que incluir los aportes gene-

³³ Danilo CASTELLANO, *La naturaleza de la política*, pp. 52 y ss.

³⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sententia...*, *op. cit.*, I, I, n. 9-10, p. 39.

³⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 65, a. 2, ad. 2; I-II, q. 12, a. 3, resp.: “et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex praemissis quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est, sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum, et ultimum”. Sobre este punto, conviene señalar: “la sociedad política no es, pues, una especie de estructura uniforme que se superpone al conjunto de las sociedades subalternas, según se la concibe cuando se la abstrae y se la identifica con esa forma abstracta, como ocurre con la idea moderna de Estado. Tampoco, por lo mismo, es una sociedad de individuos, de ciudadanos de calidad igual: es una sociedad de sociedades. Se es parte de ella por pertenecer a una familia, a un municipio, a un gremio, etc., nunca en forma directa. Los hombres, al ser partes de las sociedades subalternas, participan por lo mismo de la sociedad superior, y no de modo pasivo o inerte, como un animal es parte de un zoológico por estar metido en su jaula, sino activamente: lo ordinario es que, al actuar en orden al bien común de las sociedades subordinadas, se actúe también para el bien común político, por ser éste el natural complemento y perfección de aquél, es decir, por estar implicado en los bienes inferiores el orden al bien superior”. WIDOW, *op. cit.*, p. 92.

³⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO *Sententia...*, *op. cit.*, I, I, n. 17 y ss., p. 42 y ss.

rales dilataría más de lo deseable estas líneas. El punto capital, ya mencionado con anterioridad, se refiere a las causas del orden político y, concretamente, al papel de la sociedad civil en este. Veamos.

La comunidad de los hombres es un todo potestativo, como los clásicos señalaban, esto es, no es una realidad sustancial, sino moral. Por ello, su entidad deriva del principio de finalidad que la informa. El fin, el bien común, implica la forma en la medida en que esta es principio de ordenación cualificada por aquello a lo que tiende³⁷. Los principios capitales que aquí nos interesan son las causas formal y material, condicionadas por la final.

En cuanto al principio de causalidad aplicado al orden político, hemos de realizar alguna consideración:

“Se llama causa, afirma Juan Antonio Widow, al principio del cual algo depende en su ser o en su hacerse. La primera de las causas, según Aristóteles, es la causa final, aquello por lo cual o para lo cual algo es o se hace; sin la causalidad del fin, que determina el sentido del ser o la dirección de la operación, no hay otras causas, pues éstas son tales como efecto de la intención del fin (un motor, por ejemplo, no mueve si no está de algún modo ordenado a producir tal movimiento o a alcanzar tal fin). La causa eficiente es aquella de la cual se sigue el impulso que, dirigido a un fin, produce la obra; es el motor o agente. La causa ejemplar es aquella forma que, presente en el agente, proyecta su semejanza en lo que se realiza; como el hombre, al engendrar, proyecta en el hijo su propia naturaleza, o como el artista que crea en conformidad a la forma poética que late en su interior. La causa formal es el principio que, intrínseco a la realidad efectuada y proyección en la obra de la causa ejemplar, la perfila o determina en su ser propio. La causa material, por último, también intrínseca al efecto, es el sustrato en que radica la forma, es aquello de lo cual o en lo cual se realiza y se individualiza la obra”³⁸.

Sigue Juan A. Widow afirmando:

“la causa formal del orden político es aquella que, intrínseca a él, lo determina a ser lo que es. Es el principio ordenador, incorporado a la vida concreta de los hombres en sociedad, que rige su conducta social como directriz práctica de ella. Es la ley”³⁹.

Por su parte, Rubén Calderón Bouchet se inclina por afirmar que, siendo la forma aquello que concede la unidad, sería la autoridad lo que implica

³⁷ En el caso de las sustancias individuales, la forma condiciona el movimiento y, por ello, aquello a lo que se tiende. No es del todo así en las realidades morales, pues al carecer en su origen de sustantividad propia, es la finalidad la que condiciona la formalidad, o sea, la ordenación de las partes. Aunque sería matizable esta afirmación, por lo que podría señalarse que el fin no es dissociable de la forma, conviene realizar este apunte preliminar para evitar idealizaciones propias del racionalismo moderno.

³⁸ WIDOW, *op. cit.*, p. 114.

³⁹ *Op. cit.*, p. 126.

la formalidad de la comunidad⁴⁰. Se trata, a nuestro juicio, de una cuestión de acentos terminológicos más que de una contradicción. La autoridad es empleada en el sentido de aquello que concede la unidad, o sea, el principio por el que se ordena la materia. Hay que señalar que la comunidad política es una realidad accidental⁴¹, no sustancial –Juan Widow la define como todo potestativo–, por lo que la formalidad intrínseca depende del fin de manera cualificada. Así las cosas, aquello que concede la unidad es el principio de ordenación, lo que nos conecta, según santo Tomás, con la ley como ordenación racional. Juan Fernando Segovia desarrolla esta acepción en el análisis de Rubén Calderón Bouchet, afirmando:

“la causa formal y distintiva de la sociedad política, que Calderón Bouchet define clásicamente como la unidad de orden, porque la sociedad política no tiene una forma sustancial sino accidental: es un accidente que obra sobre la materia *in qua* y le imprime un modo de ser determinado. Los distintos tipos o las diversas especies de órdenes dependen de la totalidad de las causas; sin embargo es el fin la causa preponderante, porque la formalidad intrínseca de la acción moral depende del fin. De aquí que no sólo la autoridad sino principalmente el derecho, es decir, lo justo, integren la causa formal de la sociedad política, porque no es ésta cualquiera forma de convivencia sino la de un orden justo”⁴².

No hay, por tanto, una contradicción entre los autores, que en el surco de santo Tomás fijan el análisis de un mismo concepto –causa formal– en sus diversas dimensiones, orden y unidad⁴³.

⁴⁰ Rubén CALDERÓN BOUCHET, *Sobre las causas del orden político*, p. 162.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 81: “La sociedad es accidente propio del hombre y, por ende, cabal expresión de su perfección entitativa. Persona como sujeto de operaciones y sociedad como resultado operativo no son dos cosas separadas ni separables. Son dos aspectos de una misma realidad, cuya perfección debe considerarse en la perspectiva práctica de su desarrollo. Considerada en función del dinamismo moral que la produce, la sociedad es acto, perfección segunda y bien absoluto del movimiento incoado en la substancia individual, sujeto y soporte sustentador de ese acto”. El autor establece la caracterización, siguiendo a santo Tomás, de los términos, afirmando que “la naturaleza humana, considerada en su dimensión individual, no tiene toda la perfección correspondiente, pero como alguna perfección tiene, es oportuno distinguir entre perfección primera y perfección segunda. “De dos modos se da la perfección de una cosa: perfección primera y perfección segunda. La primera es aquella por la cual la cosa es perfecta en su substancia y esta perfección es la forma del todo que funda la unidad de sus partes, integrantes. La segunda perfección proviene del fin porque el fin o es operación tal como el fin del citarista es citarizar, o es algo a lo cual se llega por la operación, como el fin del constructor es la casa. La primera perfección es, empero, causa de la segunda, porque la forma es el principio de las operaciones”. SANTO TOMÁS DE AQUINO *Suma...*, *op. cit.*, I, q. 73, a. 1; CALDERÓN, *op. cit.*, p. 25.

⁴² Juan Fernando SEGOVIA, “Las causas del orden político según Rubén Calderón Bouchet o de los fundamentos del pensamiento político tradicional”, p. 876.

⁴³ Puede verse la prueba de ello en el texto de WIDOW, *op. cit.*, p. 124: “La potestad política de una sociedad es una, indivisible. A su división correspondería, ipso facto, la frag-

En cuanto a la causa material, he aquí un punto nodal para afrontar la sociedad civil desde el prisma que señalamos. La causa material, esto es, la materia pasiva que recibe el acto de ordenación, queda identificada con lo que venimos denominando sociedad civil, pero debemos extremar las cautelas. La sociedad civil como causa material no se refiere a una masa informe o magmática⁴⁴, sino que en ella encontramos una pluralidad de entidades sociales básicas que conforman la sociedad. Se trata, por ello, de una entidad que –ordenada por la política– encuentra una armonía entre la unidad de la ordenación y la pluralidad de las partes⁴⁵. Y esta pluralidad es condición necesaria para su propia ordenación⁴⁶, pues siendo una realidad accidental –no

mentación de la sociedad, pues la unidad real de ésta y la unidad del principio en razón del cual se ordena es formalmente lo mismo. Por esto, un gobierno que renuncia a parte de su potestad se transforma en principio de corrupción del orden político, como sucede, por ejemplo, cuando admite, reconociéndola como normal, la existencia de poderes subversivos organizados, sean ellos ideológicos o plutocráticos”.

⁴⁴ WIDOW, *op. cit.*, p. 129: “Una masa de individuos sin diferenciación de virtudes, capacidades, caracteres, intereses, costumbres y vocaciones no puede ser base de un orden político. Cuando se parte de la ficción de que son los individuos, como colectividad de entes autónomos, los que integran directamente ese orden, lo que se hace es montar un aparato que, conservando sólo el nombre de político, aplasta y destruye a la sociedad real”. Véase también para una recta distinción Juan VALLET DE GOYTISOLO, *Algo sobre temas de hoy*, p. 75 y ss.

⁴⁵ Así lo señala Francisco CANALS, “Monismo y pluralismo en la vida social”, p. 31: “Sólo la unidad está en el principio. Dios es uno; no hay otra multiplicidad que la que procede de Dios como de principio, pero todo bien finito se constituye como participación de la bondad divina infusiva. Por eso toda la creación está cruzada por un régimen de unidad de orden y de finalidad, que exige –entiéndase bien que no se trata de ‘admisión’, de compatibilidad, de transigencia con algo opuesto– constitutivamente multiplicidades y diversidades y correlaciones complementarias que el aristotelismo interpretó ontológicamente según la pareja acto-potencia, síntesis sin antítesis varón y hembra, autoridad y comunidad, materia y forma, alma y cuerpo, razón y sensibilidad, son elementos complementarios y es maniqueo pensarlos como antitéticos [...]. El bien finito exige ‘orden’, y el orden exige distinción y diversidades graduadas y polaridades correlativas. Así entendida la unidad de la vida social exige que no sea suprimida la pluralidad. Si quisiéramos hablar de un legítimo ‘pluralismo’ habría que entenderlo como no enfrentado antitéticamente a la unidad de orden y de fin”. En el mismo surco, y conectado con el poder político, véase Miguel AYUSO, *La cabeza de la Gorgona. De la “hybris” del poder al totalitarismo moderno*, p. 15 y ss.

⁴⁶ Así lo afirma WIDOW, *op. cit.*, p. 129: “El orden político es la forma concreta de vida civilizada que tiene un pueblo. Esta no es la masa indiferenciada, la colección de individuos, pues el hombre nunca se vincula directamente a la sociedad política, sino mediante otras sociedades básicas que tienen sus formas y tradiciones particulares. La dimensión cotidiana o inmediata de la vida de las personas no es política, por tanto, pues se ordena a bienes cuya búsqueda y disfrute va determinando cauces con características propias y diversas: nacer, educarse, ejercer una profesión, producir bienes económicos, convivir en un vecindario, etc. Esta red de sociedades, cohesionada por tradiciones y costumbres comunes, por intereses también comunes, por creencias y estilos de vida, es el sujeto del orden político. Éste supone, por

sustancial— la ordenación lo es mientras se precisa para la consecución de una finalidad común. En otras palabras, la pluralidad entendida como cuerpos sociales básicos con fines propios que los ordenan, a su vez, es receptora de un acto formal ordenador condicionado por el fin superior en tanto que común.

En línea semejante afirma dicha dimensión compleja Rubén Calderón Bouchet:

“su complejidad aumenta si se toman en cuenta, para comprenderlo bien, las agrupaciones orgánicas intermedias: familia, municipio, provincia, región, asociación profesional, etc. Cada una de estas agrupaciones supone a su vez otras sociedades y todas reconocen la existencia de una doble unidad formal: la disposición virtuosa obediencial o gubernativa y el derecho de cada miembro de una asociación”⁴⁷.

La sociedad política está integrada por todas estas asociaciones intermedias y podemos decir que ellas son la materia inmediata de su ordenamiento.

“La unión de los miembros o materiales de la sociedad política perfecta y la unidad que de ahí resulta, no es una unidad puramente lógica, sino real y objetiva, aunque no sustancial ni física, sino moral y de orden, fundada en la unidad de fin y de medios, de aspiraciones y de dirección. Precisamente la ley es la que da esta dirección y establece los medios conducentes para que las aspiraciones de los socios o ciudadanos logren conseguir su meta”,

como señala Santiago Ramírez⁴⁸.

En resumen, aunque la composición orgánica de la sociedad será tratada en el capítulo II y la causa final en el capítulo último, la pertinencia de este epígrafe, a modo de balance, estriba en entender la correcta relación entre sociedad política y sociedad civil. Relación que, siguiendo las causas del orden político, evidencia la incorrección de las concepciones racionalistas posteriores, tendentes a entender la sociedad civil separada de la política (y concediendo la primacía a una u otra según ideologías). Los clásicos, por el contrario, encontrarían desordenada dicha noción, porque “causar es un modo de actuar. Como el término lo indica, la aptitud para causar proviene directamente de la perfección del ente en acción”⁴⁹ de lo que se deduce que

consiguiente, una realidad social con caracteres propios, cuya unidad, sin embargo, es potencial y difusa: la forma política le da unidad, y al dársela conduce las virtudes latentes hacia sus formas más perfectas”. También VALLET DE GOYTISOLO, *Algo sobre...*, *op. cit.*, p. 83 y ss.

⁴⁷ CALDERÓN, *op. cit.*, p. 108. Sería interesante comentar la reflexión del autor en torno a dicha complejidad, distinguiendo las causas *in qua* y *circa quam* (p. 106 y ss.), pero no podemos detenernos. Puede verse también SEGOVIA, “Las causas...”, *op. cit.*, p. 875.

⁴⁸ Santiago RAMÍREZ, *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, p. 56.

⁴⁹ CALDERÓN, *op. cit.*, p. 99.

la sociedad civil ajena a la política –aunque solo fuera una hipótesis momentánea– carece *per se* de actualidad, o sea, es la pura potencialidad o nada.

II. Las deformaciones racionalistas contemporáneas de la sociedad civil

Pasamos a continuación a las consecuencias de la concepción racionalista de la sociedad civil. Como comentamos al inicio, la separación de la sociedad civil y la sociedad política es un fenómeno moderno en su forma y racionalista en su concreción. La deformación gnoseológica de la prioridad subjetiva, así como la dimensión negativa de la acción, favoreció una visión matemática y mecanicista de la realidad, que arrastró a la sociedad a una caracterización fáctica carente de toda formalidad y finalidad. La renuncia a la causa formal y final, propia del racionalismo, condujo sí o sí al rechazo de la sociedad política, quedando la sociedad civil identificada con la caracterización fáctica, empírica y negativa que veremos a continuación, con matices según autores.

Antes de abordar los principales campos de incidencia, debemos hacer algunas menciones que no pueden ser abordadas de manera monográfica sin llevarnos a la dispersión. Siguiendo el estudio de Manuel Herrera Gómez⁵⁰, no podemos obviar algunos autores sin incurrir en incorrección. Piénsese, por ejemplo, en John Locke, que a través de la deriva voluntarista o constructivista entiende la sociedad civil como fruto del pacto⁵¹; lo que, por cierto, lleva a una concepción antipolítica que mimetiza la sociedad con los intercambios individuales regidos por la libertad negativa. Y no lo decimos en el sentido estrictamente semántico, puesto que la obra lockeana no concede el sentido antipolítico al término de “sociedad civil”⁵². No obstante, es la

⁵⁰ Manuel HERRERA, *Configurando la sociedad civil*.

⁵¹ Juan Fernando SEGOVIA, “Locke, ¿iusnaturalista clásico?”, p. 564: “Locke es un contractualista y no entiende que la comunidad política (la sociedad civil) sea fruto de la tendencia actualizada a la vida en común sino el resultado de un pacto entre propietarios, entre los individuos poseedores de derechos naturales. El asunto es bastante conocido como para insistir en él. Baste decir que, del contrato constitutivo de la sociedad política, nace un cuerpo artificial: la sociedad civil o Estado, que tiene la tarea de armonizar la autonomía moral de los individuos en el estado de naturaleza con su autonomía en la sociedad civil, pues, conservando los derechos naturales (que no se ceden, salvo de ejecutar la ley natural), los individuos limitan las competencias de la sociedad civil y juegan a su libre desenvolvimiento personal”. Para un tratamiento monográfico de la cuestión, véase Juan Fernando SEGOVIA, *La ley natural en la telaraña de la razón. Ética, derecho y política en John Locke*, p. 146 y ss.

⁵² SEGOVIA, *La ley natural...*, *op. cit.*, p. 154.

primacía de la voluntad como originaria del gobierno político⁵³ la que concibe la posibilidad de una “sociedad” sin política, una suerte de coexistencia “natural” instintiva⁵⁴ privada de la política hasta la llegada del pacto. Tampoco podemos pasar por alto las consideraciones hegelianas que, partiendo de la distinción sociedad civil y Estado –lo que parece asumible–, inserta la sociedad en el proceso de dialectización que culmine en la liberación total en la densidad colectiva⁵⁵.

⁵³ SEGOVIA, *La ley natural...*, *op. cit.* p. 150.

⁵⁴ SEGOVIA, “Locke...”, *op. cit.*, p. 563.

⁵⁵ Georg Wilhelm F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, III, III, § 258, pp. 212-213: “El Estado, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la conciencia de sí individualidad elevada a su universalidad, es lo racional en sí y por sí. Esta unidad sustancial, como fin absoluto y móvil de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin último tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembros del Estado. Si se confunde al Estado con la Sociedad Civil y su determinación se pone en la seguridad y la protección de la propiedad y libertad personal, se hace del interés de los individuos como tales, el fin último en el cual se unifican; y en ese caso, ser miembro del Estado cae dentro del capricho individual. Pero, el Estado tiene una relación muy distinta con el individuo; el individuo mismo tiene objetividad, verdad y ética sólo como miembro del Estado, pues el Estado es Espíritu objetivo. La unión como tal es el verdadero contenido y fin, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal; su posterior y particular satisfacción, actividad y comportamiento tienen como punto de partida y como resultado esa sustancialidad y validez universal. Considerada abstractamente, la racionalidad consiste en la unidad, compenetración mutua de la universalidad y de la individualidad; y aquí, concretamente en cuanto al contenido en la unidad de la libertad objetiva, esto es, de la voluntad sustancial universal, con la libertad subjetiva, como la del saber individual y de la voluntad que busca fines particulares y, en cuanto a la forma, en un obrar que lo determina según leyes y normas pensadas; esto es, universales. Esta Idea es el ser eterno en sí y por sí necesario del Espíritu. Pero, cuál sea o haya sido el origen histórico del Estado en general, o más bien, de cada Estado particular, de sus derechos y sus determinaciones, si aquél más bien haya derivado de las relaciones patriarcales, del temor, de la confianza o de la corporación, etcétera; y del mismo modo sobre qué se hayan basado tales derechos, si se los ha aprehendido y afirmado en la conciencia como derecho divino, positivo, como contrato o costumbre, todo esto no concierne a la Idea misma de Estado, sino respecto al conocimiento científico del cual únicamente se habla aquí, es como fenómeno algo histórico, y referente a la autoridad de un Estado real, en cuanto ella aporta motivos, éstos son tomados de las formas del derecho vigente en él”. Podrían citarse muchos estudios al respecto. Nos parece muy reveladora la síntesis de FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, “La familia y el municipio como bases de la organización política”, p. 24: “Al paso que el Estado es la realidad de la Idea ética, el Espíritu ético que se manifiesta, la voluntad sustancial en la que se pierde la libertad del individuo, absorbida en este estadio superior del devenir dialéctico del Espíritu que absorbe en la ‘*Aufhebung*’ de la tríada a los elementos situados más abajo. ‘Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, der sittliche Geist, als der offenbare, sich selbst deutlicher, substantielle Wille ist, der sich denkt und weiss und das was er ’weiss, und insofern er es weiss, volnrührt’, léese en el párrafo 258 de las mismas *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Con lo cual, al saberse y pensarse por sí, y al ejecutar lo que por sí sabe y piensa desde el pináculo más alto del devenir dialéctico, el Estado se separa de la Sociedad porque

Abordaremos algunos de estos autores y los siguientes en su deriva constructivista en un capítulo posterior. Baste señalar en este punto las concepciones específicas sobre la sociedad civil, especialmente en las corrientes contemporáneas con mayor incidencia en la doctrina político-jurídica actual. La razón de esta inclusión en la primera parte –existiendo una segunda concerniente a la incidencia racionalista– radica en la necesidad de una clarificación inicial que nos ilumine a lo largo de nuestro análisis.

1. LA INCIDENCIA DE LOS DISCURSOS HERMENÉUTICOS

El primero de los bloques que engloba las diversas teorías en torno a la sociedad civil es la pretensión hermenéutica. Manuel Herrera Gómez, a quien seguimos en su análisis, ha descrito cómo la disolución moderna en la posmodernidad implicó el derrumbamiento de las instituciones y estructuras que las revoluciones del siglo XVIII y XIX habían propiciado. El llamado “deconstruccionismo” como deriva lógica del nihilismo virtual, ahora efectivo, de las premisas modernas amenazaba con disolver cualquier entidad ajena al individuo autónomo teorizado por los liberales. Los intentos de formalización del liberalismo, piénsese en el criticismo de Immanuel Kant o la configuración de espacios generales y universales de Georg Hegel, parecían derrumbarse ante el nuevo panorama posmoderno.

Surgen, en un primer bloque, una serie de autores que pretenden encauzar la situación a través de la dotación de significado social según diversas concepciones, pero que parecen confluir en una noción hermenéutica de la sociedad civil, en la teorización de “principios” no en el sentido universal propio de lo que Danilo Castellano ha denominado la “modernidad fuerte”, sino de dar respuesta a instituciones previas –modernas– que han de poseer significado propio en el contexto contemporáneo. No se trata, hemos de advertir, de las pretensiones que John Rawls o Jürgen Habermas teorizaron, pues pese a la mutación de principios modernos originarios, percibimos que siguen pensando en “grandes espacios”, frente a la tendencia atomizadora de la posmodernidad nihilista y decadente, ante la que los discursos hermenéuticos pretenden dotar de contenido a determinadas realidades sociales.

Así, por ejemplo, Michael Walzer afirma lo que denomina la teoría de las esferas de la justicia. En el contexto pluralista posmoderno, la sociedad civil queda conformada por grupos múltiples que, se supone, la integran. La

no tiene en cuenta la legitimidad de los individuos concretos, empero es la eticidad misma, la ‘Sittlichkeit’ suprema y absorbente”.

clave significativa social es la supresión de toda forma de “imperialismo”⁵⁶ entre estas esferas, esto es, la sociedad civil queda “vertebrada” por el principio de tolerancia liberal, aplicado a la pluralidad de grupos: el respeto a los derechos fundamentales, el rechazo explícito a la búsqueda de fundamentos originarios y el consenso “moral” para la vida en sociedad⁵⁷.

“La crítica del predominio y la dominación tiene como base un principio distributivo abierto. Ningún bien social X ha de ser distribuido entre hombres y mujeres que posean algún otro bien Y simplemente porque poseen Y sin tomar en cuenta el significado de X. Este es un principio que ha sido probablemente reiterado, en alguna u otra época, para cada Y que haya sido predominante. Pero no ha sido enunciado con frecuencia en términos generales. Pascal y Marx han insinuado la aplicación del principio contra toda posible ‘y’, y yo he de intentar desarrollar tal aplicación. No habré de preguntar, por consiguiente, por los miembros de las compañías de Pascal los fuertes o los débiles, los hermosos o los menos agraciados, sino por los bienes que ellos comparten y dividen. El propósito del principio es el de captar nuestra atención, mas no determina ni el compartimiento ni la división. El principio nos dispone a estudiar el significado de los bienes sociales, a examinar las distintas esferas distributivas desde dentro”⁵⁸.

De ahí que la hermenéutica pluralista de Michael Walzer afirme la sociedad civil que parte la autonomía de la voluntad radicalizada –esto es, no afirma el Estado como garantía de esta, sino que lo concibe directamente como su proyección–.

⁵⁶ HERRERA, *op. cit.*, p. 70.

⁵⁷ *Op. cit.*, pp. 68-69.

⁵⁸ MICHAEL WALZER, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, pp. 33-34. El autor no supera, sino que radicaliza la autonomía moral liberal, negando la posibilidad de conocer la verdad especulativa y, por ello, el bien moral. La configuración de grupo en torno a un bien no responde a la exigencia natural que precisa de este para su perfección, sino a la dotación de sentido que le concede la voluntad. “Pero es la significación de los bienes lo que determina su movimiento. Los criterios y procedimientos distributivos son intrínsecos no con respecto al bien en sí mismo sino con respecto al bien social. Si comprendemos qué es y qué significa para quienes lo consideran un bien, entonces comprendemos cómo, por quién y en virtud de cuáles razones debería de ser distribuido. Toda distribución es justa o injusta en relación con los significados sociales de los bienes de que se trate. Ello es, obviamente, un principio de legitimación, pero no deja de ser un principio crítico”. Cuando los cristianos medievales, por ejemplo, condenaron el pecado de la simonía, afirmaban que la significación de un bien social particular, la investidura eclesiástica excluía su venta y su compra. En vista de la interpretación cristiana de la investidura, se entendía –por necesidad, nos inclinamos a afirmar– que los así investidos debían ser elegidos por su conocimiento y piedad y no por su riqueza. Suponemos que hay cosas susceptibles de comprarse con dinero, pero no esta. De forma análoga, términos como prostitución y soborno denotan tanto como simonía la venta y la compra de bienes que nunca deberían ser vendidos ni comprados en vista de cierta noción de sus significados (pp. 22-23).

“Estas son exactamente las preguntas que los miembros de clubes contestan cuando toman decisiones acerca de la pertenencia, aunque por lo general con respecto a una comunidad menos extensa y a una gama más reducida de bienes sociales. En los clubes, sólo los fundadores se escogen a sí mismos (o entre sí); todos los otros miembros han sido elegidos por quienes eran miembros antes de ellos. Los individuos pueden aducir buenas razones para ser seleccionados, pero nadie que esté afuera tiene derecho a estar adentro. Los miembros deciden libremente acerca de sus asociados futuros, y las decisiones que toman poseen autoridad y son terminantes. Sólo cuando los clubes se escinden en facciones y luchan por la propiedad el Estado puede intervenir y tomar su propia decisión acerca de quiénes son los miembros. Mas cuando el Estado se escinde no es posible instancia legal alguna, al no existir un órgano superior. Por consiguiente, podemos imaginar a los Estados como pequeños clubes, con un poder soberano sobre sus procesos de selección”⁵⁹.

Otro ejemplo que señala Manuel Herrera es el modelo de Charles Taylor, cuya concepción de la sociedad civil puede englobarse dentro de los autores denominados comunitaristas del mundo anglosajón. En Charles Taylor encontramos una “crítica” al mundo moderno y a las implicaciones liberales a través de tres cuestiones por él planteadas: el individualismo, la “razón instrumental” –de matriz exclusivamente técnica–, y la apatía ciudadana por el

⁵⁹ WALZER, *op. cit.*, p. 53. Aunque el autor no asume el club como único criterio enjuiciador del Estado. Más adelante establece una analogía con la familia en lo que se refiere a comportamientos que integran partes no necesaria y racionalmente asumidas como pertenecientes (p. 54). Se percibe, así, en el autor una significación radicalizada de liberalismo, que enfrenta el pluralismo como nervio social y su efectividad como hermenéutica de la misma. El caso que propone en materia educativa es muy revelador: “La manera en que una escuela responda a estas distinciones depende en gran medida de sus propósitos y de su plan de estudios. Si los maestros se identifican con las disciplinas básicas necesarias para la actividad política democrática, intentarán establecer un conocimiento compartido entre sus alumnos y llevarlos hasta algo parecido a un mismo nivel. La finalidad no es reprimir las diferencias sino más bien posponerlas, de modo que los niños aprendan primero a ser ciudadanos –y trabajadores, gerentes, comerciantes y profesionales después–. Todos estudian las materias que un ciudadano debe conocer. La escolaridad deja de ser el monopolio de unos cuantos, deja de exigir automáticamente rango y cargo”. Dado que no hay accesos privilegiados a la ciudadanía, no hay modo de sacar más de ella, o de alcanzarla con mayor rapidez, desempeñándose mejor en la escuela. La escolaridad no garantiza nada y sirve para intercambiar muy poco. ¿No es este un cuadro aceptable, al menos, de la educación básica? Enseñar a leer a los niños, después de todo, es un asunto de equidad, incluso si la enseñanza de la crítica literaria (digamos) no lo es. La meta del maestro que enseña a leer no es proporcionar oportunidades iguales sino lograr resultados iguales. Al igual que el teórico democrático, supone que todos sus alumnos tienen interés y son capaces de aprender. No intenta igualar la posibilidad en sus alumnos del hecho de leer, procura estimularlos a la lectura y les enseña a leer (p. 214).

“autogobierno”⁶⁰. El modelo hermenéutico de Charles Taylor se fundamenta en la llamada “política de la diferencia” que, frente al atomismo del discurso liberal, plantea la defensa de la dignidad universal en la defensa de grupos o comunidades particulares donde los hombres se integran⁶¹. En otras palabras, la identidad del grupo custodia la sociabilidad de los hombres, que no se formula en abstracto y de forma universal, sino de forma “comunitaria”.

Esta tesis hermenéutica comunitarista plantea no pocas cuestiones difíciles de asumir. La primera de ellas es que se presenta como una crítica al liberalismo, pero hemos de observar que esta crítica es superficial. Basta una lectura de la teoría “moral” de los comunitaristas, pensemos en Charles Taylor, para comprender que no ha superado el liberalismo filosófico. Este autor entiende por idea moral:

“una descripción de lo que sería un modo de vida mejor o superior, en el que ‘mejor’ y ‘superior’ se definen no en función de lo que se nos ocurre desear o necesitar, sino de ofrecer una norma de lo que deberíamos desear”⁶².

El fundamento de la “idea moral” es el ofrecimiento de un deber que encauce el deseo, pero esta concepción es una reducción colectiva de liberalismo, en el sentido de que el pensamiento clásico no afirma la “idea moral”, sino el orden moral; no es un deber ofrecido en vivencia identitaria, es una exigencia de la perfección humana inscrita en su naturaleza; no pervive en el grupo con la identidad como fundamento, el grupo es exigido por la sociabilidad natural del hombre para su perfección. Si nuestro juicio es considerado exagerado, leamos al propio Charles Taylor. Tras colocarse como crítico de la cultura contemporánea –posmoderna–, afirma que no es detractor total, pues la cultura contemporánea favorece la posibilidad de configurar una “ética de la autenticidad”⁶³, autenticidad que se plantea como “idea moral”

⁶⁰ Charles TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, p. 37 y ss.

⁶¹ HERRERA, *op. cit.*, pp. 79-80.

⁶² TAYLOR, *La ética...*, *op. cit.*, p. 51.

⁶³ Él mismo afirma que la autenticidad no se origina en el pensamiento clásico, sino en el racionalismo y el liberalismo de René Descartes y John Locke, *op. cit.*, p. 61 y ss. Sobre la no superación del liberalismo del concepto de autenticidad, basta leer al propio Charles Taylor: “El ideal de autenticidad adquiere una importancia crucial debido a un avance que tuvo lugar después de Rousseau, y que yo relaciono con el nombre de Herder: una vez más, se trata de su principal articulador, y no de su autor original. Herder planteó la idea de que cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano: cada persona tiene su propia ‘medida’. Esta idea penetró hasta lo más recóndito de la conciencia moderna. Es una idea nueva. Antes de terminar el siglo XVIII, nadie pensaba que las diferencias entre los seres humanos tuviesen este tipo de significación moral. Hay cierto modo de ser humano que es mi modo. He sido llamado a vivir mi vida de esta manera, y no para imitar la vida de otra persona. Pero esta idea atribuye una importancia nueva a la fidelidad que me debo a mí mismo. Si no me soy fiel, estoy desviándome de mi vida, estoy perdiendo de vista lo que es para mí el ser

en los términos que él mismo ha descrito. O sea, la autenticidad como hermenéutica social se convierte en idea moral, en opción “moral” que tornada social se vuelve “ética”.

Los comunitaristas plantean, por ende, una concepción colectiva del pluralismo liberal. Si analizamos la obra de Michael Walzer en contraste con Charles Taylor, observaremos que la caracterización de ambos en el mismo bloque hermenéutico es acertada, en razón de que ambos tienen en el pluralismo y la tolerancia la médula espinal de la sociedad. La diferencia es que en los discursos de Michael Walzer nos encontramos con un pluralismo focalizado en la radicalización de la autonomía de la voluntad, mientras que en los comunitaristas esta radicalización es realizada por el grupo o “comunidad” con la identidad como expresión de dicha “libertad”. Así lo afirma el propio Charles Taylor cuando se refiere al “reconocimiento” como exigencia de la autenticidad:

“En el plano social, la interpretación de que la identidad se constituye en el diálogo abierto y no por un ‘guión’ social predefinido, ha hecho que la política del reconocimiento igualitario ocupe un lugar más importante y de mayor peso. En realidad, lo que está en juego ha aumentado de manera considerable. El reconocimiento igualitario no sólo es el modo pertinente a una sociedad democrática sana. Su rechazo puede causar daños a quienes se les niega, según una idea moderna muy difundida, como se indicó desde el principio. La proyección sobre otro de una imagen inferior o humillante puede en realidad de formar y oprimir hasta el grado en que esa imagen sea internalizada. No sólo el feminismo contemporáneo sino también las relaciones raciales y las discusiones del multiculturalismo se orientan por la premisa de que no dar este reconocimiento puede constituir una forma de opresión. Podemos discutir si este factor ha sido exagerado, pero es claro que la interpretación de la identidad y de la autenticidad introdujo una nueva dimensión en la política del reconocimiento igualitario, que hoy actúa con algo parecido a su propio concepto de autenticidad, al menos en lo tocante a la denuncia de las deformaciones que causan los demás”⁶⁴.

humano. Este es el poderoso ideal moral que ha llegado hasta nosotros. En él se atribuye importancia moral a un tipo de contacto conmigo mismo, con mi propia naturaleza interna, a la que ve en peligro de perderse debido –en parte– a las presiones en favor de la conformidad externa, pero también porque al adoptar una actitud instrumental hacia mí mismo es posible que haya perdido la capacidad de escuchar esta voz interna. La importancia de este contacto propio aumenta de manera considerable cuando se incorpora el principio de originalidad: cada una de nuestras voces tiene algo único que decir. No sólo no debo moldear mi vida según los requerimientos de la conformidad externa; ni siquiera puedo encontrar el modelo con el cual vivir fuera de mí mismo. Sólo puedo encontrarlo adentro”. Charles TAYLOR, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, pp. 59-60. De esta noción de autenticidad se deriva el reconocimiento posterior en el plano social.

⁶⁴ TAYLOR, *El multiculturalismo...*, op. cit., pp. 68-69.

Las teorías hermenéuticas plantean, así modelos de justicia “mínima” en el plano social que posibiliten su integración, confundida con su reconocimiento. La crítica a estas posturas estriba en la parcelación de la justicia y su imposibilidad de integración en planos superiores, rechazados en tanto que se explican por la lógica de su propio reconocimiento⁶⁵. Sobre este asunto problemático del reconocimiento nos detendremos más en la segunda parte de nuestro estudio, en relación con la “identidad”. Baste señalarlo a modo de balance en este punto.

2. LA INCIDENCIA DE LOS DISCURSOS NORMATIVOS

En otro bloque de explicación de la significación social, nos encontramos con los discursos o teorías normativas. La normatividad, que parece resonar según las diversas corrientes neokantianas, aparece filtrada según autores. Estos, recelosos de las concepciones hermenéuticas que buscan la fundamentación social en planos que tienden ya a la particularidad, ya a la universalidad abstracta, plantean modelos cuya normatividad favorezca una explicación más abierta. Sin embargo, debe decirse que no nos encontramos ante discursos meramente reformuladores del viejo Immanuel Kant. Así, por ejemplo, plantean los riesgos de las posiciones universales, ante los que invocan la necesaria atención de la particularidad, lo que les conduce a posturas de naturaleza sociológica, *rectius* sociologista, o sea, que tienden a confundir la efectividad con la propia realidad.

Dentro de estas concepciones podemos citar el caso paradigmático de John Rawls. El académico estadounidense aporta una concepción de la justicia que, aunque rectificada en su *Liberalismo político*, no parece solucionar el problema. La concepción rawlsiana expresada en *Teoría de la justicia* no se reduce a la mera tolerancia de grupos. Se formula un elenco normativo, una actualización del constructivismo político, que fije los pilares de la comunidad. El llamado “velo de la ignorancia” es buen ejemplo de ello. Así, no se refiere John Rawls a una mera hermenéutica, sino al diseño de un conjunto de normas que favorezcan el desarrollo de grupos con el pluralismo como telón de fondo⁶⁶.

⁶⁵ Habría que calibrar una crítica de la crítica, pues estimamos pertinente advertir que confundir integración con reconocimiento no solo es un problema de las teorías hermenéuticas. La crítica a estas parece asumir que el reconocimiento precisa de una concepción que no rechace la inclusión en esferas más universales. Se desliza en la crítica otro problema: la categoría de “reconocimiento” superior, lo que concede al Estado un papel no menos espinoso, ya que la complejidad social no precisa de un mero “reconocimiento” asimilado a su integración, sino que es la sociedad política la que responde a la necesidad ordenadora, con el bien común como causa final, de estos grupos.

⁶⁶ El pluralismo deviene en dogma al constituir el ordenamiento sobre las pretensiones individuales que, lógicamente, son heterogéneas y premiar a unas puede perjudicar a otras.

Debemos destacar que la noción pluralista no se asume de modo hermenéutico, sino que se conceden normas volitivas a la sociedad como garantía de ello. Un buen ejemplo de lo dicho es la formulación de lo que John Rawls denomina “ideas razonables”, o sea, aquellas que renuncian a la dogmaticidad que las eleva por encima de la política. Estas son integrables en la medida en que no colisionen con el ramillete normativo que configura la sociedad.

Encontramos también las posturas normativas abiertas (¿reductivas?) a la sociología. Manuel Herrera cita el caso de Charles Larmore⁶⁷, que reduce la normatividad neokantiana a un proceso, si cabe, aún más disolvente de las implicaciones del filósofo alemán, por lo que estima que la razón o el consenso no pueden de por sí fundar la obligatoriedad; esta, por el contrario, precisa de la interiorización particular para ser tal, que Charles Larmore –de manera sociologista– fija en el estilo particular de vida. Pero quizá sea el caso de Jürgen Habermas el más significativo a este respecto.

Partiendo de Immanuel Kant, Jürgen Habermas afirma que la sociedad, a través de los elementos que la integran precisa de partir de la propia subjetividad, *rectius* subjetivismo, pero difiere del modelo kantiano en tanto que lo radicaliza. No se trata de la institucionalización del subjetivismo tal y como lo expresa el republicanismo kantiano; la sociedad y sus instrumentos han de canalizar dicho subjetivismo⁶⁸, esto es, son formas de comunicación que se fundan en el subjetivismo mismo.

El modelo americano, fundado en el pluralismo ideológico, adquiere carta de en estos momentos, viéndose al Estado como la proyección de la confrontación de diversos grupos que integran la amorfa “sociedad civil”, regida por las tensiones entre las opciones individuales; opciones que, siguiendo a John Rawls, no pueden implicar una concepción que revista ninguna ortodoxia, lo que pondría en riesgo la permanencia de la Babel a la que llaman sociedad. Cfr. John RAWLS, *Liberalismo político*, p. 10 y ss. Además, debe notarse que el pluralismo no puede asimilarse con la pluralidad. Ésta última es condición de la sociedad, fundada en la complejidad de la realidad y en su ordenación. El pluralismo es el reconocimiento como finalidad –pseudofinalidad en pureza– de la coexistencia de concepciones de lo bueno, cfr. RAWLS, *op. cit.*, pp. 45-46; el núcleo del pluralismo es, de hecho, la promoción del relativismo como bien de la comunidad, lo que acaba conduciendo a su disolución. Nos hemos ocupado del asunto en FERNÁNDEZ, *Persona y personalismo...*, *op. cit.*, pp. 103-105.

⁶⁷ HERRERA, *Configurando...*, *op. cit.*, p. 97 y ss.

⁶⁸ Así lo afirma Consuelo MARTÍNEZ-SICLUNA y SEPÚLVEDA, “La praxis política en Habermas: el juego de la democracia deliberativa”, pp. 293-294: “La teoría de la acción comunicativa es claramente un instrumento en el que se expresan todos los pormenores del pensamiento actual, que más allá de la necesidad del diálogo y de la deliberación, sobre aquello que se ha convertido en problemático, no ve cuál es el fondo del problema. Se propone conseguir un acuerdo sobre una premisa que es la posición estrictamente individual de cada uno de los miembros dialogantes, de manera que sin abandonar la posición subjetiva se pueda concluir en un acuerdo común sobre lo que se ha deliberado. Es decir, hay que partir necesariamente de la subjetividad para entablar el diálogo y la comunicación, por eso y no por otra razón Habermas representa el ataque contra el objetivismo en todas sus formas. El diálogo no consigue la unidad, sino la comunicación entre identidades que son diversas y que seguirán

“Con la teoría discursiva, afirma Habermas, entra de nuevo en juego una idea distinta: los procedimientos y presupuestos comunicativos de la formación democrática de la opinión y de la voluntad funcionan como las más importantes esclusas para la racionalización discursiva de las decisiones de un gobierno y de una administración sujetos al derecho y a la ley. Racionalización significa más que mera legitimación, pero menos que constitución del poder. El poder disponible de modo administrativo modifica su propia estructura interna mientras se mantenga retroalimentado mediante una formación democrática de la opinión y de la voluntad común, que no sólo controle a posteriori el ejercicio del poder político, sino que, en cierto modo, también lo programe. A pesar de todo ello, únicamente el sistema político puede ‘actuar’. El sistema político es un subsistema especializado en la toma de decisiones colectivamente vinculantes, mientras que las estructuras comunicativas del espacio público conforman una red ampliamente expandida de sensores que reaccionan ante la presión de los problemas que afectan a la sociedad en su conjunto y que además estimulan la generación de opiniones de mucha influencia. La opinión pública transformada en poder comunicativo mediante procedimientos democráticos no puede “mandar” ella misma, sino sólo dirigir el uso del poder administrativo hacia determinados canales”⁶⁹.

La sociedad civil habermasiana encuentra su formalidad no en la sociedad política en el sentido clásico, sino en la ausencia de esta. Es desordenada en la medida en que la sociedad política imprime un principio normativo –que Immanuel Kant denominaría heterónomo y Jürgen Habermas tacha como no dialógico– ajeno a la subjetividad individual. Por el contrario, es en la medida en que la sociedad política renuncie a todo principio de formalidad clásico y se reduzca a convertirse en canal de comunicación de los elementos de la sociedad civil⁷⁰ como encontramos una sociedad fundada

manteniendo su diversidad. No hay conceptos objetivos, sino comunicación, deliberación, entre enfoques subjetivos. La teoría de la acción comunicativa se agota en sí misma, porque es al tiempo instrumento y fin. Efectivamente, destaca el profesor mendozino que con ‘común’ se denota aquí cualquier cosa que pueda compartirse discursivamente, porque lo común no tiene más base o fundamento que el discurso, al que no interesan ni la lógica, ni la ontología, ni siquiera una sensata antropología. En este sentido, la propuesta de Habermas es tan formal como la de Kant”. Se trata de una glosa a la obra de Juan Fernando SEGOVIA, *Habermas y la democracia deliberativa*.

⁶⁹ Jürgen HABERMAS, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, p. 244.

⁷⁰ HABERMAS, *op. cit.*, pp. 134-135: “Así pueden alcanzar relevancia los mismos temas al mismo tiempo para un mismo público numeroso y anónimo y, salvando grandes distancias, estimular a los ciudadanos a que realicen contribuciones espontáneas. De este modo surgen opiniones públicas que agavillan los temas y tomas de posturas en magnitudes de influencia política. La analogía correcta está a mano: el próximo impulso a la integración social posnacional no depende del substrato de un “pueblo europeo”, sino de la red comunicativa de una esfera pública política de amplitud europea insita en una cultura política común, soporte de una sociedad civil con grupos de interés, organizaciones no estatales, iniciativas y movimien-

en la autenticidad. Paradoja utópica que, rehuyendo del formalismo kantiano institucional-republicano, Jürgen Habermas configure un formalismo práctico-dialógico que no supera el problema.

3. LA INCIDENCIA DE LOS DISCURSOS EMPÍRICOS

Por último, cabe una mención a las nociones llamadas empíricas de la sociedad civil o, al menos, que incorporan la realidad fáctica al análisis social. El estudio de Manuel Herrera, que seguimos, plantea una serie de rasgos típicos. Tomaremos algunos de ellos como elemento enjuiciador.

Una noción empírica de la sociedad civil atiende a los hechos particulares que conforman la compleja realidad social donde el hombre vive y actúa. No obstante, se percibe una tendencia más bien empirista, esto es, que hace del hecho una categoría explicativa sobredimensionada, que niega o recela de una sustantividad, aunque sea potestativa. Así, por ejemplo, existen nociones empíricas de la sociedad civil que señalan la incoherencia entre lo "ideal" y lo "real". Apreciamos, en este punto, un cariz antimetafísico, receloso de sustancias cognoscibles en su ser y, por ello, en su obrar. Más bien se identifica ideal con ideológico y real con fáctico. Asumimos, por nuestra parte, que, tomando ideal por ideológico, siempre nos encontramos con que la realidad desborda las limitadas cotas que el racionalismo pueda pretender; no por ello entendemos que la negación del modelo ideológico que ofrece la realidad sea prueba de que no es posible que exista o se conozca una naturaleza de los cuerpos sociales que estos tienen por sí mismos. Pecaría de estructuralismo aquel análisis que quisiera rastrear la naturaleza de los cuerpos sociales a través de estructuras que determinan todo obrar del hombre, pues el hombre es por naturaleza libre y, por tanto, conocedor de su fin y elector de sus medios.

De esta forma, el discurso empírico que niega que, por ejemplo, la familia carezca de entidad propia natural ante la negación de esta realidad en sociedad contemporáneas o pasadas se aleja de la concepción clásica del cuerpo social, en la medida en que entiende que la naturaleza opera de manera mecánica sin poder el hombre "escapar" de su determinado contenido. Siguiendo con el ejemplo de la familia como cuerpo social, es claro que los clásicos atribuyen a este una naturaleza propia, que enjuicia los actos de sus partes. El hombre adúltero es, por ende, mal esposo y, además, mal hombre, al emplear emplea su voluntad contra la finalidad común del cuerpo al que pertenece.

tos ciudadanos, y asumida por foros en los que los partidos políticos pueden referirse inmediatamente a las decisiones de las instituciones europeas, más allá de las agrupaciones fraccionales, para convertirse en un sistema de partidos europeos".

Pero la existencia del adulterio no anula la entidad natural de la familia, sino que esta es criterio enjuiciador de la acción desviada. Si asumimos esta dicotomía empírica llegaríamos a negar la entidad de la comunidad política en la medida en que hay grupos enemigos de ella o que conspiran contra ella.

Otro rasgo del modelo empírico es, de nuevo, la separación entre sociedad política y sociedad civil, en clave codificadora. La sociedad política es definida como capaz de delimitar de modo negativo determinados comportamientos que configuran códigos de conducta que se integran en el ideal del ciudadano. Por el contrario, la complejidad de la sociedad civil encuentra una tensión entre la asunción o negación de estos códigos, y de resultas de la armonía y la tensión encontramos la relación entre ambas. De nuevo, es un análisis inasumible desde el pensamiento clásico. En primer término, porque no se puede definir la política en clave negativa, asimilada con el poder, o el gobierno identificado con el dominio. La política es ciencia y arte del bien común, sin la cual la sociedad civil no encuentra formalidad ni finalidad. En segundo término, la sociedad civil no se fundamenta en la heterogeneidad normativa, que no es fundamentación por sí misma. Su pluralidad no implica un pluralismo, ni su heterogeneidad ausencia de formalidad propia.

Por último, asoma de nuevo en estas concepciones el riesgo del sociologismo, confundido con la filosofía, en este caso política o social, siguiendo la estela hegeliana. Late, en el fondo, una noción dialéctica que hace del hecho, del dato empírico, la negación de una tesis previa o impuesta que precisa de armonía o síntesis. Por otro lado, la convicción hegeliana que identifica efectividad y realidad parece sumir la filosofía en la pura efectividad, son los hechos sociológicos los que configuran la filosofía de la política, mientras que el pensamiento clásico recorre el camino opuesto. Los hechos conforman la experiencia política, inicio de la filosofía política, pero no identificable con la filosofía política⁷¹.

III. *¿Soberanía civil y soberanía política?*

Una aclaración

No deberíamos denominar a este capítulo como preámbulo sin referirnos a un asunto que pudiera plantear alguna dificultad. Tras tratar de la concepción clásica y cristiana de la sociedad civil y la sociedad política, y referirnos con brevedad a las concepciones racionalistas, mejor herederas del racionalismo –veremos en la segunda parte la incidencia racionalista en sus múlti-

⁷¹ Cfr. Danilo CASTELLANO, *Introducción a la filosofía de la política. Breve manual*, pp. 21-29.

ples aspectos—, el lector versado en la materia podría formular la siguiente objeción a lo dicho.

Los teóricos del derecho público cristiano antirracionalista del siglo XIX invocaron la llamada soberanía social, distinguiéndola de la soberanía política. Esta formulación podría, en apariencia, implicar la incorrección de nuestro estudio, porque estos afirman sostener las tesis del derecho público clásico y cristiano, que nosotros hemos expuesto en sus máximas o, a nuestro juicio, más reveladoras personalidades. Veamos, entonces, el origen de este asunto.

Juan Vázquez de Mella, en pugna contra el estatismo que se pretendía consolidar en suelo patrio, contrapuso a la soberanía estatista la formulación de la “doble soberanía”. Este autor aduce, en primer lugar, un argumento cronológico, que afirma:

“la soberanía social, no sólo no es creación del Estado, sino que más bien es el Estado creación de la soberanía social, que le necesita como complemento. Y por eso viene después como soberanía política para dirigir el conjunto de las regiones y de las clases”⁷².

Por otra parte, se percibe que es una fórmula de reacción, pues afirma el propio Juan Vázquez de Mella:

“esos políticos confundían substanciales conceptos políticos de manera lamentable; no advertían que, pese a las Convenciones, Parlamentos y Gabinetes responsables —que no responden de nada—, cuando no existe lo que llamo soberanía social, aparece el despotismo y surge la tiranía”⁷³.

Veamos, por último, los rasgos de la llamada “soberanía social” antes de proceder a su análisis:

“Enfrente de la teoría de la unificación de la soberanía, yo he puesto aquella teoría doble —no idealista, porque es completa y tiene en su origen y en su fin una unidad superior— de la soberanía social, en la cual creo yo que descansa fundamentalmente el principio jurídico del regionalismo. Yo creo que existen dos soberanías: una soberanía social y una soberanía política, y que, lejos de ser antitéticas, son complementarias. La soberanía social brota de la familia por medio de dos órdenes de sociedades, que enlazan las clases. De la potestad familiar nace la escuela, que no es más que una derivación de la patria potestad; el padre tiene el deber de educar y de instruir a sus hi-

⁷² Juan VÁZQUEZ DE MELLA Y FANJUL, “Regionalismo asturiano. Discurso pronunciado en el Teatro Campoamor, 4 de mayo de 1916”, p. 26.

⁷³ *Op. cit.*, p. 76. También afirma: “¿Contra quién nos unimos? Contra un Estado burocrático, absorbente, centralizador, que detenta la soberanía social, consume la savia popular y pasa el rasero de la tiranía sobre las libertades municipales y regionales”, *op. cit.*, p. 100.

jos; y como no siempre puede ejecutar por sí mismo ese derecho, el maestro viene a ser como un delegado del padre, la escuela como prolongación de la familia; y cuando las necesidades intelectuales y morales son más amplias, el instituto, el colegio, el internado, lo que dilata la escuela, será siempre una derivación de ella, como lo es la Universidad, que significa el más alto grado en el cultivo de la inteligencia y, cuando es completa, de la voluntad. La familia no podrá satisfacer por sí todas las necesidades que son comunes a otras familias: la policía de seguridad, de abastecimientos, de sanidad, etcétera, y la asociación permanente de ellas, tendrán que buscar los medios proporcionados; y así se originó el municipio; y el municipio, por una razón semejante, no podrá satisfacer todas las necesidades de las familias o individuos agrupados, y tendrá que reunirse con otros en hermandad de comarcas, que más tarde se dilatará hasta la región; y así una serie de sociedades derivativas, como la escuela y la Universidad; una serie de sociedades complementarias, como el municipio y la región, serán los órganos de la soberanía social, que no será completa sin las clases, que significan las categorías de actividad social unificadas por un fin común y que se manifiestan y se organizan por ley de cooperación y por la corporación, en que se realiza cuando los deberes de caridad y los jurídicos del contrato no son constrañidos y llegan a ser complementados”⁷⁴.

En esta parte, nos referiremos a la argumentación “cronológica”. Aunque guiada por el noble fin de deslegitimar la soberanía del Estado, estimamos que se trata de una forma pedagógica que, trasladada desde el plano de la filosofía de la política clásica y cristiana, plantea algunos problemas. El asunto estriba en que la sociedad, tal y como señala Aristóteles y, en especial, santo Tomás es causa material que, sin causa formal, no puede existir como tal. Conocemos la sociedad civil nunca ajena a la sociedad política que la informa. El antirracionalismo de Juan Vázquez Mella, rastreado en su afirmación no idealista, es recto y agudo, aunque hemos de advertir que la distinción cronológica no ha de trascender de la pedagogía al conocimiento político, pues el riesgo de idealización es alto.

Por otra parte, afirma que su “fórmula” se plantea contra el Estado soberano, que en su proceso de asentamiento –siempre inorgánico debido a la estatalidad del mundo hispánico–, destacó sus atributos absorbentes y soberanos. No obstante, en otra parte de su obra, señala que la negación, *per se*, carece de capacidad definitoria⁷⁵. Ello es prueba de su naturaleza pedagógica, más que iuspolítica. O sea, no se trata de una ideología que nace de la confrontación dialéctica con otra, sino de la teorización de una vivencia previa –negada por la ideología– y que, con las limitaciones de todo esquema didáctico, no puede llevarse a sus extremos. Por último, cuando afirma la complemen-

⁷⁴ VÁZQUEZ DE MELLA, “Regionalismo...”, *op. cit.*, pp. 224-226.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 200.

tariedad de ambas “soberanías” se posiciona en contra del racionalismo político, que tiende a negativizar la realidad socio-política, afirmando la necesidad de una respecto de la otra.

De esta forma, el “sociedalismo” de Juan Vázquez de Mella define, con infeliz terminología, la entidad propia de la sociedad orgánica, conformada por cuerpos sociales que no se reducen ni a proyecciones del Estado ni, tampoco, a proyecciones de la voluntad individual. Responden, por el contrario, a la naturaleza humana y su búsqueda de perfección, imposible de alcanzar al margen de la comunidad de los hombres. Así lo han señalado los expertos que han tratado de analizar su obra. Juan Vallet de Goytisolo, por ejemplo, señalaba:

“frente a la teoría de la unificación de la soberanía, proponía Vázquez de Mella la de la doble soberanía, distinguiendo una soberanía política y otra soberanía social, ‘complementarias’”.

Para ello, Juan Vázquez de Mella, estimaba necesario

“‘descuajar el árbol central’ con una reintegración a la sociedad, en todos sus órdenes y jerarquías, de la soberanía social de las atribuciones que el Estado ha arrancado o ha conculcado contra su propio derecho desde la familia y el municipio, agregación y senado de familias, las comarcas, las regiones”.

Es decir, toda “sociedad secundaria”, o sea, las “sociedades intermedias” o “poderes intermedios entre la familia y el Estado”, entre las que distinguía unas “sociedades complementarias como el municipio, como la comarca, como la región”, y otras “sociedades derivativas, como la escuela, como la universidad, como la corporación”. Una fuente de esa organización social, a su juicio, es la tradición, “pero no la única ni la principal”, debido a que:

“cuando la tradición no expresa la necesidad presente, porque la necesidad ha cambiado, entonces la necesidad actual tiene una importancia mayor que la tradición pasada y engendra otra que ocupa su puesto”⁷⁶.

⁷⁶ Juan VALLET DE GOYTISOLO, *Tres ensayos. Cuerpos intermedios. Representación política. Principio de subsidiariedad*, pp. 17-18. Prosigue el maestro glosando al tribuno tradicionalista. Transcribimos su análisis por el interés que merece: En palabras suyas, estas “entidades sociales que –aparte de la persona individual.!, cuyos derechos naturales somos los primeros en reconocer como anteriores y superiores a toda ley civil–, comienzan por la familia, se prolongan por el municipio, agregación de las familias, y siguen por la hermandad de esos municipios, en comarcas que vienen después a unirse para formar la región” [...] “con otras corporaciones análogas y, con las clases que las enlazan, son los que limitan, contrarrestan y sirven de contención orgánica, no de contención mecánica, como las inútiles que vosotros imagináis, a los abusos de la soberanía política”. Así, frente a la soberanía política, sitúa “la verdadera autonomía social, que la limita, erizada, por decirlo así, de libertades” [...] “que amuralla la soberanía del Estado central, para que no se desborde. y se mantenga dentro de su órbita,

En la misma línea se posiciona Rafael Gambra, gran actualizador del pensamiento mellista⁷⁷ del siglo xx. Tratando de la llamada “soberanía social”, afirma Rafael Gambra:

“según Mella, la sociedad no es algo ajeno al hombre mismo –un pacto y una estructura que se le impone– ni tampoco una realidad superior que incluye en sí y determina al hombre. La sociedad se funda en la misma naturaleza del hombre que es, por ella, un ‘animal social’. En esta concepción de la sociabilidad como natural en el hombre se halla implícita una amplísima teoría, que fue ignorada por el racionalismo liberal y por el socialismo, que es su consecuencia lógica. [...] Y si en el modo natural de constituirse las sociedades están representados los varios estratos que penetra el ser del hombre con formas no racionales –instintivas– de adaptación y de arraigo, también, y como hemos visto, las distintas facultades del espíritu humano contribuyen a conformar, según el esquema platónico, las clases sociales y sus correspondientes instituciones. La naturaleza humana imprime, por otra parte, en la sociedad la individuación y la historicidad propias del hombre. No solo en los usos, costumbres y peculiaridades de gobierno pueden individualizarse las sociedades civiles, de acuerdo con su medio y tradición, sino aún en la misma legislación positiva que, aunque deba interpretarse para ser justa la única y eterna ley natural, puede concretarse en mil diferentes formas. Toda unidad local o histórica –afirma Juan Vázquez Mella– tiene derecho, aunque viva en una más amplia comunidad estatal, a mantener y cultivar su propia estructura político-social. Por último, la unidad sustancial del hombre –y la exigencia de la unidad final en sus obras– están representadas en la sociedad por el deber político. Esta unificación ha sido doble en la evolución de los pueblos cristianos: la civil y la eclesiástica. Supuesto que el fin último del hombre, como dice santo Tomás, no se alcanza por los solos medios naturales, es preciso, al lado del poder civil, otro que sea depositario y administrador de la gracia, debiendo convivir ambos poderes mediante una delimitación de campos y una cierta influencia indirecta”.

Se percibe, por ello, que no existe contradicción de fondo entre el pensamiento clásico y la articulación de los autores del derecho público cristiano antiliberal, con Juan Vázquez de Mella a la cabeza, que emplearon la fórmula de las “dos soberanías” de manera reactiva y pedagógica, fundada en los principios previamente descritos y para frenar la ideología revolucionaria que hizo de su negación su “fundamento”

contenida por esa serie escalonada de baluartes que marcan en derredor de ella un círculo sagrado que no puede traspasar el poder soberano sin poder convertirse en tiránico”. Juan Vázquez de Mella tuvo una concepción –que se denominó socialista– según la cual “la sociedad política debe ser una confederación de grupos humanos históricos e institucionalizados políticos unos –municipios y antiguos reinos–, y sociales otros: las asociaciones, profesionales o no, de todo género” (pp. 18-19).

⁷⁷ Juan VÁZQUEZ DE MELLA Y FANUL, *Textos de doctrina política*.

IV. Un balance como premisa

Conviene cerrar este preámbulo que, como tal, ha de cumplir las condiciones de premisa para iniciarnos en nuestro estudio. Parece claro que de los textos y autores que hemos analizado se derivan dos bloques principales. El primero, clásico y cristiano, afirma la complementariedad, y la necesidad respectiva, de la sociedad política y la sociedad civil. La naturaleza de cualquiera de ellas precisa, pues, su respectiva. El racionalismo, por el contrario, tiene una visión dialéctica, que enfrenta ambos conceptos o, al menos, concibe uno como limitador del otro.

En cuanto a esto último, ya advertíamos al inicio que dedicaremos la segunda parte de nuestro estudio de manera monográfica al racionalismo político y su incidencia social. Si hemos tratado las aporías contemporáneas racionalistas en materia social es por una intención clarificadora inicial. Pretendemos, por ello, evidenciar que las consideraciones actuales de la sociedad civil parecen no superar el racionalismo que dicen rechazar, en sus múltiples formas.

En suma, a través de un estudio de los principios clásicos y cristianos de la relación sociedad política-sociedad civil, intentamos arrojar algo de luz sobre un asunto que parece enfrascado en un laberinto ideológico que, por ser tal, no logra penetrar la complejidad de la realidad social, y disfraza de reflexión filosófica crítica la sustitución de modelos o sistemas racionalistas; los cuales, debe decirse, de manera proporcional a la naturaleza destructiva de toda ideología, se suceden con una velocidad inversamente proporcional a su rigor.

Bibliografía

- ALVEAR TÉLLEZ, Julio, "La constitución orgánica de la sociedad" en Miguel AYUSO (ed.), *La obra de la "Ciudad Católica" en la cultura católica contemporánea*, Madrid, Dykinson, 2024.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, versión castellana de Emilio LLEDÓ ÍÑIGO y Julio PALLÍ BONET, Madrid, Gredos, 1985.
- ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, versión castellana de Emilio LLEDÓ ÍÑIGO y Julio PALLÍ BONET, Madrid, Gredos, 1985.
- ARISTÓTELES, *Política*, versión castellana de Manuela GARCÍA VALDÉS, Madrid, Gredos, 1988.
- AYUSO, Miguel, *La cabeza de la Gorgona. De la "hybris" del poder al totalitarismo moderno*, Buenos Aires, Nueva Hispanidad, 2001.
- AYUSO, Miguel, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Madrid, Fundación Elías de Tejada, 1994.

- AYUSO, Miguel (ed.), *La comunidad política: organización y ordenamiento. En el centenario de Juan Vallet de Goytisolo*, Madrid, Itinerarios, 2018.
- CALDERÓN BOUCHET, Rubén, *Sobre las causas del orden político*, Buenos Aires, Nuevo Orden, 1976.
- CANALS VIDAL, Francisco, “Monismo y pluralismo en la vida social”, en *Verbo*, n.º 61-62, Madrid, 1968.
- CASTELLANO, Danilo, *Introducción a la filosofía de la política. Breve manual*, Madrid, Marcial Pons, 2020.
- CASTELLANO, Danilo, *La naturaleza de la política*, Barcelona, Scire, 2006.
- CICERÓN, Marco Tulio, *De Re publica*, versión castellana de Álvaro D’ORS, Madrid, Gredos, 1991.
- ELÍAS DE TEJADA, Francisco, “La familia y el municipio como bases de la organización política”, en *Verbo*, n.º 91-92, Madrid, 1992.
- ELÍAS DE TEJADA, Francisco, *Poder y libertad. Una visión desde el tradicionalismo hispánico*, Barcelona, Scire, 2008.
- FERNÁNDEZ SANDOVAL, Javier, “La persona humana. Un enfoque jurídico”, en *Verbo*, n.º 623-624, Madrid, 2024.
- FERNÁNDEZ SANDOVAL, Javier, “La representación del poder. Sociedad, subsidiariedad y política”. Promanuscrito, para revista *Verbo* (Madrid), año 2026.
- FERNÁNDEZ SANDOVAL, Javier, *Persona y personalismo. Implicaciones jurídicas*, Madrid, Marcial Pons, 2025.
- FRAILE, Guillermo, *Historia de la filosofía*, Madrid, BAC, 1976, tomo I: Grecia y Roma.
- GALVÃO DE SOUSA, José Pedro, *Política e teoria do Estado*, São Paulo, Saraiva, 1957.
- HABERMAS, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999.
- HEGEL, Georg Wilhelm F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, versión castellana de Angélica MENDOZA DE MONTERO, Buenos Aires, Claridad, 1968.
- HERRERA GÓMEZ, Manuel, *Configurando la sociedad civil*, Navarra, Aranzadi, 2009.
- LARMORE, Charles, *The Morals of Modernity*, New York, Cambridge University Press, 1996.
- MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA, Consuelo, “La praxis política en Habermas: el juego de la democracia deliberativa”, en *Verbo*, n.º 473-474, Madrid, 2009.
- PALACIOS, Leopoldo Eulogio, “La persona humana”, en *Verbo*, n.º 495-496, Madrid, 2011.
- PLATÓN, “Las leyes”, en PLATÓN, *Diálogos*, versión castellana de Francisco LISI, Madrid, Gredos, 1999, tomo VIII.
- PLATÓN, “Protágoras”, en PLATÓN, *Diálogos*, versión castellana de Emilio LLEDÓ ÍÑIGO, Julio CALONGE RUIZ y Carlos GARCÍA GUAL, Madrid, Gredos, 1981, tomo I.
- PLATÓN, “República”, en PLATÓN, *Diálogos*, versión castellana de Conrado EGGERS LAN, Madrid, Gredos, 1988, tomo IV.

- RAMÍREZ, Santiago, *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Madrid, Euramérica, 1956.
- RAWLS, John, *Liberalismo político*, Ciudad de México, FCE, 2015.
- SABINE, George H., *Historia de la teoría política*, Santafé de Bogotá, FCE, 1998.
- SEGOVIA, Juan Fernando, *Habermas y la democracia deliberativa. Una utopía tardo-moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2008.
- SEGOVIA, Juan Fernando, *La ley natural en la telaraña de la razón. Ética, derecho y política en John Locke*, Madrid, Marcial Pons, 2014.
- SEGOVIA, Juan Fernando, "Las causas del orden político según Rubén Calderón Bouchet o de los fundamentos del pensamiento político tradicional", en *Verbo*, n.º 539-540, Madrid, 2015.
- SEGOVIA, Juan Fernando, "Locke, ¿iusnaturalista clásico?", en *Verbo*, n.º 547-548, Madrid, 2016.
- SEGOVIA, Juan Fernando, *Política natural. Gobierno de lo temporal y orden sobrenatural*, Madrid, Dykinson, 2023.
- STRAUSS, Leo, "Platón" en Leo STRAUSS y Joseph CROUSEY (eds.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 2009.
- TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, Ciudad de México, FCE, 2009.
- TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.
- TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, versión latina de Enrique ALARCÓN, Pamplona, Fundación Tomás de Aquino, 2019.
- TOMÁS DE AQUINO, *De Regno*, versión bilingüe de León CARBONERO Y SOL, Sevilla, Imprenta Izquierdo, 1861.
- TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Politic*, versión castellana de Ana MALLEA y Celina A. LÉRTORA, Pamplona, EUNSA, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, versión bilingüe de Francisco BARBADO VIEJO y Santiago RAMÍREZ, Madrid, BAC, 1954.
- TOMÁS DE AQUINO y PEDRO DE ALVERNIA, *Comentario a la Política de Aristóteles*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2001.
- VALLET DE GOYTISOLO, Juan, *Algo sobre temas de hoy*, Madrid, Speiro, 1972.
- VALLET DE GOYTISOLO, Juan, "Constitución orgánica de la nación", en *Verbo*, n.º 133-134, Madrid, 1985.
- VALLET DE GOYTISOLO, Juan, *Tres ensayos. Cuerpos intermedios. Representación política. Principio de subsidiariedad*, Madrid, Speiro, 1981.
- VÁZQUEZ DE MELLA Y FANJUL, Juan, "Regionalismo asturiano. Discurso pronunciado en el Teatro Campoamor, 4 de mayo de 1916" en *Obras completas*, Madrid, Junta de Homenaje a Mella, 1935, tomo XXVII: Regionalismo II.
- VÁZQUEZ DE MELLA Y FANJUL, Juan, *Textos de doctrina política*, estudio preliminar, selección y notas de Rafael GAMBRA, Madrid, Publicaciones Españolas, 1953.
- WALZER, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Ciudad de México, FCE, 1997.

WIDOW, Juan Antonio, *El hombre, animal político*, Buenos Aires, Nueva Hispanidad, 2001.

Siglas y abreviaturas

| | |
|-----------------|----------------------------------|
| a. | artículo |
| ad. | “A” |
| BAC | Biblioteca de Autores Cristianos |
| Cftr | confróntese |
| ed. | editor |
| eds. | editores |
| etc. | etcétera |
| EUNSA | Universidad de Navarra |
| FCE | Fondo de Cultura Económica |
| <i>Ibid.</i> | <i>Ibidem</i> |
| n. | nota |
| n.º | número |
| <i>op. cit.</i> | <i>opere citato</i> |
| p. | página |
| pp. | páginas |
| q. | Questión |
| resp. | Respuesta |
| ss. | siguientes |