

## POSIBILIDAD DE UNA ACCIÓN POLÍTICA EN LA SOCIEDAD MUNDIAL

### I. Introducción.

¿Es posible que la acción formalmente política subsista como tal en una sociedad mundial? Ésta es la pregunta que intentaré abordar en las siguientes líneas, por supuesto desde la perspectiva que ofrece el pensamiento de Santo Tomás. El problema se plantea, porque al extenderse el ámbito en el que se verifica la acción moral humana, la materia de ésta tiene nuevas características que se impondrán como condiciones a su formalidad política, y de tal manera y en tal grado, que hacen necesaria y legítima la pregunta acerca de si no se constituyen en obstáculos definitivos para ésta. La cuestión es si el fin más perfecto de la acción moral, que no es otro que el mismo bien humano, puede ser alcanzado cuando las condiciones sociales pareciera que lo diluyen, o al menos lo recluyen a un ámbito ajeno al de la sociedad.

Para partir, algunas advertencias. La primera es que el presente trabajo indaga *teóricamente* en las condiciones de posibilidad de una sociedad política mundial. Por eso no asume que el actual estado de cosas corresponda a ella ni tampoco entra en un análisis del proceso de creación de la sociedad mundial tal como *de hecho* se está desarrollando. Por supuesto, algunas referencias aparecerán, pero será con el propósito de esclarecer teóricamente la cuestión. La segunda, es que el mayor alcance de los efectos de las acciones humanas, producto de una serie de condiciones que lo permiten, y que se concreta en el proceso que pareciera tender a configurar una sociedad mundial, no es una realidad que de por sí sea negativa. Por el contrario, se podría decir que la configuración de una sociedad de esas dimensiones puede ser algo necesario. Que finalmente sea positiva o negativa dependerá precisamente de si se logró o no darle una formalidad verdaderamente política.

Sin perjuicio de lo anterior, quiero señalar que en este trabajo asumo que el proceso de “globalización” –según se le ha llamado– es una realidad inevitable. Y lo es tanto como mero *resultado* de la disposición de nuevos medios tecnológicos que permiten la existencia de relaciones humanas antes impensables; como del hecho de que es un orden *expresamente intentado* por grupos de poder, cuya influencia real en el curso de los acontecimientos es imposible de ignorar. Es a partir de este *hecho inevitable de la globalización*, que creo debe ser abordado el problema genuinamente político, tanto en su dimensión práctica, como en la teórica.

## II. Naturaleza de *lo político*.

### 1. La desvirtuación de lo político en las concepciones individualistas y genéticas de la sociedad.

Me parece que un obstáculo mayor a la sola posibilidad de existencia de una sociedad política mundial tiene que ver con la atomización de las sociedades actuales, producto del individualismo y de una racionalidad fundamentalmente utilitaria puesta a su servicio. Estoy aludiendo a lo que Charles Taylor identifica como los “malestares” de la modernidad, en aquella interesante obra publicada en español bajo el título de *Ética de la Autenticidad*<sup>1</sup>. La definición de vida buena, si usamos el término aristotélico, queda encerrada en el estricto círculo de lo privado (sin discutir en este momento si una cosa así es posible). Los criterios de vida común pasan a ser *neutros* y, en consecuencia, deben tener por objeto exclusivo permitir la convivencia de diferentes concepciones de vida buena. Sin embargo, más allá de que esta forma de entender la comunidad implique necesariamente otra definición más de vida buena, el resultado concreto es que aquélla queda peligrosamente desarticulada, pues impulsa a los hombres a centrarse exclusivamente en su propio bien, el que por definición no tiene nada que ver con el bien de otros, salvo que se produzca una coincidencia accidental de intereses. Este individualismo en el terreno político termina por producir lo que, siguiendo a Tocqueville, Taylor llama el *despotismo blando*. Cada individuo, preocupado de sí mismo, deja de atender a los asuntos comunes y abandona la participación que podría tener en el todo social o en el gobierno, para dedicarse a gozar del bienestar que logra con su particular actividad. De esa manera, la actividad política deja de ser propia de todos los miembros de la sociedad y es abandonada en manos de unos pocos. Aristóteles decía que el ciudadano se define, sobre todo, por participar en las funciones judiciales y en el gobierno<sup>2</sup>. Si esto es esencial a la política, y esto se pierde con el individualismo utilitarista, entonces lo que desaparece con él, es la formalidad política de la sociedad.

Ya los estados nacionales han perdido en parte importante su condición de sociedades *políticas*, al haberse atomizado en una multitud de individuos<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Paidós, Barcelona, 1994. El título original es *The malaise of modernity*.

<sup>2</sup> *Política*, III, 1. 1275a6.

<sup>3</sup> Se podrían poner muchos ejemplos de sociedades que ponen en entredicho su carácter político al definir sus relaciones desde el bien individual. Me parece suficiente, para ilustrar esta situación, el ejemplo muy concreto de EE.UU. y el problema social que tiene en relación con la salud. El precio que ésta ha alcanzado, dada la necesidad de contratar seguros por parte de las instituciones y personas que ofrecen servicios médicos, hoy es un problema mayor, tanto por el costo, como porque decanta en un acceso muy

La visión individualista del hombre, se ha plasmado muy consecuentemente en concepciones genéticas de la sociedad, en las que ésta no es el resultado más que de voluntades individuales. La sociedad, en la concepciones genéticas de lo político, termina siendo siempre nada más que un conjunto de individuos, sin más motivo para la organización de la convivencia común que la de ser más eficientes en la satisfacción de sus propios intereses. El orden político queda reducido a una asociación de carácter más o menos utilitario. El ejemplo típico es el Estado rousseauiano<sup>4</sup>. Pero no es necesario ir al lejano siglo XVIII para encontrar este tipo de concepción social, pues toda la teoría de la justicia de Rawls está pensada en la misma línea, desde el momento en que la elección de los principios fundamentales de justicia, realizada por individuos puestos en una hipotética *situación original*, tiene por objetivo el acrecentamiento del propio beneficio. Por eso, Rawls, incluso se ve obligado a introducir el *velo de la ignorancia*, de manera de que cada individuo no vaya a elegir estos principios en función del propio beneficio que pueda obtener, producto de la particular aplicación que puedan tener a su propio proyecto de vida<sup>5</sup>.

Pero algo así, en estricto rigor, no es político, según se entiende este término en su sentido más propio. Lo político no es un artificio generado por el hombre, “a partir de elementos –como dice Cruz Prados– que supuestamente son definibles con anterioridad e independencia respecto de lo político”<sup>6</sup>. Tampoco es, entonces, una realidad modificable según las exigencias de la racionalidad utilitarista. La sociedad política, si acudimos a la famosa distinción introducida por Tönnies es más bien una *comunidad* que una *sociedad*<sup>7</sup>. Sin embargo, el individualismo utilitarista la reduce a una realidad puramente funcional a los intereses particulares. Por eso, si la política ya está muy alicaída en los estados nacionales liberales, no cabe tener mucha esperanza de que su ampliación a un ámbito mundial le permita subsistir.

Una sociedad mundial presenta desde la misma partida una dificultad mayor que los estados nacionales para preservar el sentido de lo político, pues tiene una dimensión

---

desigual a este bien básico. Sin embargo, la solución choca contra una cultura ya muy arraigada que lleva a las personas a considerar la relación con personas e instituciones médicas desde la exclusiva óptica de su derecho individual, definido con abstracción de las circunstancias concretas que lo hagan posible o no.

<sup>4</sup> “A l’instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d’association produit un corps moral et collectif composé d’autant de membres que l’assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi común, sa vie et sa volonté”. J. J. Rousseau, *Du Contrat Social*, L. I, c. VI., Ámsterdam, Edition de 1762, en //un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr\_cont.html.

<sup>5</sup> *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1999, p. 118 y ss.

<sup>6</sup> Cruz Prados, Alfredo, *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, EUNSA, Pamplona, 1999, p. 199 y 200.

<sup>7</sup> *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887. *Comunidad y Sociedad*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1947.

geográfica y una cantidad de población que se prestan para hacer del hombre y de las sociedades menores en las que naturalmente participa, una abstracción o *tipo*, que finalmente no se identifica con el bien real ni de él ni de ellas. En otras palabras, una sociedad política mundial es un imposible si el punto de partida del proceso es la sociedad de masas, resultado natural del individualismo.

## 2. Lo político como efecto propio y perfecto de la acción moral.

Es inútil buscar en la obra de Santo Tomás una referencia expresa al problema que nos congrega, tal como se halla planteado hoy. La sociedad política en la que piensa Santo Tomás es la *civitas*, la *provincia*, o el *regnum*<sup>8</sup>. Nunca se planteó la posibilidad de un gobierno mundial. Las referencias que existen en su obra a un gobierno de mayor extensión son las que aluden al gobierno universal de Dios.

Incluso no se encontrarán referencias que a propósito del problema entre imperio y papado pudieran interpretarse en una línea universalista, pues si bien la Iglesia tiene vocación universal, no se sigue de allí que la sociedad política la tenga. Lo que ocurre es que aunque este tema podría haberse prestado para acercarse a la cuestión de una potestad mundial, sin embargo Santo Tomás no la aborda, probablemente porque, como advierte Villey<sup>9</sup>, nunca quiso entrar a tratar asuntos en los que se acercara a la contingencia. Su obra es definitivamente teórica.

Ahora bien, porque su obra es teórica y, en consecuencia, general, es posible encontrar ciertos principios a la luz de los cuales determinar las condiciones de posibilidad de una sociedad política de escala mundial.

Una perspectiva adecuada para quedar en situación de enunciar esas condiciones, me parece, es la que ofrece el análisis de la acción moral, y particularmente de su fin. El análisis del fin de la acción moral conduce, en Santo Tomás, al descubrimiento de su carácter político, porque queda de manifiesto que el fin al que tiende aquélla es común. De allí que dicho fin conduzca naturalmente a la asociación de quienes lo pretenden.

Para partir, él bien humano es común, por el simple hecho de que las distintas personas participan de una misma naturaleza. Pero dicha participación es en una

---

<sup>8</sup> Se pueden revisar los principales textos políticos de Santo Tomás, como el *De Regno* o *Sententia libri politicorum*, o también, la misma *Summa Theologiae* y se comprobará rápidamente que alude casi siempre a la ciudad como la comunidad perfecta. *S.Th.*, 1<sup>a</sup>2<sup>ae</sup>, q. 90, a. 2, c.; a. 3, ad 3; 2<sup>a</sup>2<sup>ae</sup>; q. 65, a. 2, ad 2; *De Regno*, L. I, c. 1, in fine; *In I politicorum*, 1, n. 23. También en *Super Evangelium Matthaei* c. 12, l. 2. En este último texto alude también al reino como unidad territorial que comprende varias ciudades, siendo ésta la comunidad perfecta por su suficiencia para atender a lo necesario para la vida. La mayor parte de las veces, cuando alude al *regnum*, se está refiriendo a la forma política.

<sup>9</sup> Michel Villey, "De L'enseignement de la politique", en *Studi Tomistici* 4, 1974.

naturaleza perfectible y de tal modo que el agente moral adquiere la perfección con acciones por las que procura el bien de otros. Hablar de *naturaleza común* en este caso, tiene, entonces, como supuesto, que el fin al cual se tiende es alcanzable en la medida en que la actividad se ejerce en una radical apertura al bien de otros. La felicidad, que es ese fin, es un bien común<sup>10</sup> y no un bien privado. Este aspecto de la concepción moral en santo Tomás está clarísimo en un texto de la *Summa*. Dice muy al comienzo de su tratado de moral, que el hombre feliz necesita de amigos para serlo, no para su propia utilidad ni para su goce, sino para obrar bien, ya que la perfección de la operación se da únicamente cuando el bien humano es procurado por la persona no sólo para sí misma, sino también para otros. El hombre feliz necesita de amigos, no para que le ayuden en la satisfacción de sus necesidades o para solucionar sus problemas, sino para hacerles el bien, y haciéndolo, gozarse en ello. Añade santo Tomás, por último, que el hombre feliz necesita de amigos, porque requiere de la ayuda de ellos para hacer el bien a los mismos amigos. La buena operación queda vinculada así y en un círculo virtuoso, de modo semejante a como ya lo estaba en Aristóteles, a la realización del bien de otros<sup>11</sup>.

La felicidad, que es el mejor de los bienes humanos, por corresponder a la actividad perfecta según la virtud, es un bien común que, por eso mismo, exige la existencia de la sociedad para ser alcanzado<sup>12</sup>, como ya se avanzaba antes. Pero la sociedad no como una realidad constituida previamente a la actividad virtuosa en la que consiste la felicidad. La sociedad no como una simple condición para la vida feliz. Se trata, por el contrario, de la sociedad que es efecto de la actividad virtuosa o feliz, en cuanto ésta, para ser tal, le es esencial la apertura al bien de otros. Se trata de la sociedad causada por el acto moral, cuya formalidad política implica que mira el bien humano –la virtud o felicidad– como una realidad que no puede ser alcanzada por la persona singular a solas, sino que requiere de la congregación de muchos que procuran mutuamente su bien<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> “*Felicitas igitur est quoddam commune bonum...*” C.G., III, 39.

<sup>11</sup> “*Felix indiget amicis, non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens; nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis; sed propter bonam operationem, ut scilicet eis beneficiat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut etiam ab eis in benefaciendo adiuvetur. indiget enim homo ad bene*”. S. Th., 1<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, q. 4, a. 8, c.

<sup>12</sup> Un bien es esencialmente común, no porque sea perseguido por muchos, sino porque es común debe ser perseguido por muchos.

<sup>13</sup> “*Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis*”. De Regno, I, c. 15.

De allí que la acción moral sea en último término acción política<sup>14</sup>. La politicidad es una cualidad de la acción moral que la reviste cuando, informada por la amistad, se alarga hasta el bien más completo del hombre, el cual comprende, por supuesto, su difusión a otros. Por esto es que la acción moral es naturalmente fundante de la sociedad política, que será entonces ese accidente de relación que tiene su causa en la acción amistosa –pozo de variadas virtudes- según ésta tiende a procurar el mayor bien humano posible.

Ésta es la razón por la cual, pienso, la división de la prudencia en monástica, doméstica y política, no es sencillamente una distinción de especies. Por supuesto que todas ellas son prudencia en sentido propio, pero la predicación es analógica, con analogía de atribución intrínseca, donde el primer analogado es la política, pues sólo ésta mira al bien humano según su mayor completitud<sup>15</sup>.

Por la misma razón, la justicia considerada como virtud general es primer analogado respecto de las especies de justicia. La acción que se dirige al bien común, por eso mismo se dirige también al bien particular, pero lo hace del modo más perfecto, pues considera al otro según su última razón de perfección, que proviene de su pertenencia al todo<sup>16</sup>. La justicia general, además, es aquella por la cual toda otra virtud queda referida al bien común, aunque sea mediatamente. Por eso, se podría decir que la misma razón de virtud, que en último término se da en una distinta de la justicia, se debe a que queda comprendida en ésta, que la refiere al bien completo del hombre, el cual es inseparable de su difusividad a otros. El bien humano, como todo bien es de suyo difusivo, como ya se decía. Pero la difusividad, en este caso, está mediada por la

---

<sup>14</sup> “*Et quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes huiusmodi [cardinales], prout in homine existunt secundum conditionem suae naturae, politicae vocantur: prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis*”. *S. Th.*, 1<sup>a</sup>2<sup>ae</sup>, q. 61, a. 5, c. Aquí santo Tomás se refiere a las virtudes, pero lo que dice de ellas es plenamente aplicable, también, a las acciones.

<sup>15</sup> Vid. *S. Th.*, 2<sup>a</sup>2<sup>ae</sup>, q. 47, a. 11, c. Cfr. “...*quidam posuerunt quod prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium (...)* [Sed haec aestimatio] *Repugnat etiam rationi rectae, quae hoc iudicat, quod bonum commune sit melius quam bonum unius. Quia igitur ad prudentiam pertinet recte consiliari, iudicare et praecipere de his per quae pervenitur ad debitum finem, manifestum est quod prudentia non solum se habet ad bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis*”. *S. Th.*, 2<sup>a</sup>2<sup>ae</sup>, q. 47, a. 10, c.

<sup>16</sup> “*Respondeo dicendum quod iustitia, sicut dictum est, ordinat hominem in comparatione ad alium. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ad alium singulariter consideratum. Alio modo, ad alium in communi: secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque igitur se potest habere iustitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est: unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc igitur bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune*”. *S. Th.*, 2<sup>a</sup>2<sup>ae</sup>, q. 58, a. 5, c.

libertad y, en consecuencia, perfeccionada por la justicia. De allí que no sea casualidad, como recuerda Pieper<sup>17</sup>, que un Cicerón o las Sagradas Escrituras identifiquen al hombre justo con el hombre bueno. Santo Tomás no deja lugar a dudas sobre este punto cuando señala, comentando a Aristóteles, que “...el más bueno es aquel que usa la virtud no sólo para sí mismo, sino también para otros”<sup>18</sup>.

Hay un texto del Comentario a las Sentencias, en el que el Aquinate distingue tres formas según las cuales algo puede entenderse como político. Una, según que tiene alguna relación con la vida civil; y de esta forma todas las virtudes los son, pues no hay ninguna cuyo acto no tenga relación, aunque sea indirecta, con ella. La segunda, según hay acciones que están regidas por los estatutos civiles, como por ejemplo, un intercambio comercial entre dos particulares. La tercera, según la acción o la virtud o un efecto suyo, están dirigidos con expresa intención al bien común<sup>19</sup>.

Hasta el momento, hemos considerado principalmente la tercera forma de concebir lo político. Algo también la primera. Quiero, sin embargo, destacar ahora la existencia de la segunda forma, porque será relevante a la hora de señalar las conclusiones. Me parece que esta segunda no puede entenderse adecuadamente sin referencia a las otras dos. Si bien una acción puede ser política en la medida en que esté regida por los estatutos o leyes de una sociedad, estos últimos lo serán, a su vez, en cuanto estén intencional y adecuadamente ordenados al bien común por el legislador, primero, y por el legislado, después, en su aplicación. Y para que eso ocurra, la ley humana, según indica con claridad Santo Tomás, debe considerar que el bien común es complejo y contiene, entonces, toda la diversidad propia de las personas, de las actividades, de los tiempos y de las “costumbres de la patria”<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Josef Pieper, *Las virtudes Fundamentales*, Rialp, 5ª ed., Madrid, 1997, p. 114.

<sup>18</sup> “...optimus dicitur ille qui utitur virtute non solum ad seipsum, sed etiam in comparatione ad alterum”. In *V ethicorum*, 2, 11.

<sup>19</sup> “Ad tertium dicendum, quod politicum tribus modis dicitur. Uno modo secundum quod respicit civilem vitam; et sic omnes virtutes morales quandoque dicuntur politicae. Alio modo secundum quod in vita civili ex civili ordinatione dirigitur quis; et hoc modo dicitur etiam justitia particularis politica, inquantum dirigit in commutationibus secundum civilia statuta: et tunc dividitur politicum justum contra dominativum et uxorium et hujusmodi: quia lex se extendit ad dirigendum in his, cum servus sit res domini, et filius patris, et uxor viri. Unde directio in his magis est secundum oeconomicam prudentiam, quam secundum civilia statuta. Tertio modo dicitur politicum a vita civili et civilibus statutis, et ulterius ex intentione communis boni; et sic politicum pertinet ad justitiam legales”. In *III Sent.* d. 33, q. 3, a. 4, q. 5, ad 3.

<sup>20</sup> “Unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem commune constat ex multis. Et ideo oportet quod lex ad multa respiciat, et secundum personas, et secundum negotia, et secundum tempora. Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis; et eius bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc solum instituitur quod aliquo modico tempore duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem, ut Augustinus dicit, in *XXII de Civ. Dei*”. S. Th., 1ª 2ª, q. 96, a. 1, c. “Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, lex ponitur ut quaedam regula vel

### III. Conclusión. Condiciones para que la sociedad mundial sea política.

Según lo señalado, me parece que para que una sociedad mundial sea política se requiere (y anoto solo las condiciones más generales):

- a) Que la acción moral pueda ser realizada por la personas atendiendo a su finalidad natural que es la vida virtuosa.
- b) Que esta vida virtuosa sea asumida como el bien común de la sociedad mundial que se configure.
- c) Que, en consecuencia, dicho bien común no se lo entienda como determinado y realizado por el Estado, sino como el efecto de la actividad moral de todos los hombres, ordenada a la virtud, incluyendo, por supuesto, la de aquellos que gobiernan.
- d) Que esa vida virtuosa pueda verificarse según el bien singular de los agentes morales, según las condiciones particulares de su tiempo, de las características de las sociedades menores a las que pertenezcan y según la historia y costumbres que sustenten las concretas y potencialmente infinitas realizaciones del bien humano.
- e) Como exigencia de lo anterior, que las leyes humanas determinen ese bien común a lograr en la comunidad mundial con la suficiente amplitud como para que no terminen impidiendo una concreción particular del bien humano.
- f) Que la sociedad política mundial se la organice realmente como sociedad de sociedades. Eso significa reconocer y fortalecer la existencia natural de sociedades menores a las que pertenece la persona, partiendo de la familia.
- g) Un gobierno central que no invada los ámbitos de competencia propios de las sociedades menores. Y como contraparte unos ciudadanos que, ocupados del bien común, participen en el gobierno o su control. Para ello, es necesario terminar con la sociedad de masas que resulta de la predominante concepción individualista del bien humano.

Me parece que si no se atienden medianamente estas condiciones, en vez de una sociedad política mundial, tendremos una sociedad despótica, de la cual ni siquiera existirá la posibilidad de huir.

José Luis Widow Lira

---

*mensura humanorum actuum. Mensura autem debet esse homogenea mensurato, ut dicitur in X Metaphys., diversa enim diversis mensuris mesurantur. Unde oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem, quia, ut Isidorus dicit, lex debet esse possibilis et secundum naturam, et secundum consuetudinem patriae". S. Th., 1<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, q. 96, a. 2, c.*