

El hombre más que gregario: “amigo de otro hombre”

Carmen Cortés

I. La sociabilidad como racionalidad

La clásica consideración filosófica de la condición social del hombre pone de manifiesto el alcance de las capacidades humanas y, por lo tanto, de su específica naturaleza. Podríamos llegar a decir que la sociabilidad es una dimensión a través de la cual se pone a la luz de un modo muy relevante la condición racional, comunicativa y perfecta del ser humano.

De hecho, desde Aristóteles, la historia del pensamiento ha hecho depender de ello la distinción entre hombre y animal, como pivotando también sobre la cuestión de la sociabilidad. Efectivamente, existe una radical distinción entre la sociabilidad y la condición gregaria, que responde a algo más que al mero uso lingüístico: la diferencia entre *social* y *gregario* es más que una cuestión de lenguaje.

Decimos del hombre que es fundamentalmente sociable, y no sólo gregario, porque alcanza a comunicar a “otro igual” aquello que conoce. No es sólo la indigencia característica del ser humano lo que funda su tendencia hacia los demás, el hombre se siente inclinado y es capaz de poner en conocimiento del “otro” aquello que es relevante para la vida, incluso más allá de la mera conveniencia y necesidad. Es la palabra y por la palabra que el hombre se vincula con cualquier otro hombre entablando relaciones. El hombre es un ser comunicativo en el sentido estricto del término: busca poner en común incluso su misma vida a través de la amistad, entendida como reconocimiento mutuo, conocimiento de la recíproca benevolencia.

Ya Aristóteles identificó la “palabra” humana como expresión del conocimiento racional, distinguiéndola de la mera “voz” común en-

tre los animales. Y a partir de ello fundó la diferencia sustancial entre la condición social y política respecto de la mera condición gregaria animal: “la razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal político es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales el tener él sólo el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, etc., y es la comunión de estas cosas lo que constituye la casa y la ciudad”¹.

Podríamos decir que la dimensión social que hallamos en todo hombre especifica su naturaleza en tanto que es una de las expresiones fundamentales de la racionalidad humana. Santo Tomás de Aquino evidencia con toda claridad esta relación entre la racionalidad y la sociabilidad, calificando esta última como “una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional”².

El Aquinate no duda en hacer suya la idea de que el “el insocial por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que hombre (...) el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios”³. De este modo tan meridiano afirmaba Aristóteles la sociabilidad como aspecto definitorio de la condición humana.

II. La comunidad humana como unión en la palabra

Por otro lado, el hombre siempre se expresa tendiendo a los demás y formando parte de alguna comunidad que él mismo integra. De ahí que Aristóteles afirme que la comunidad civil es anterior a la casa y al

¹ ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253a. Utilizamos la traducción de M. GARCÍA VALDÉS en Editorial Gredos.

² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q.94, a.2.

³ ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1252b-1253a.

individuo, “porque el todo es necesariamente anterior a la parte”⁴, anterior en cuanto que es su fin y la realización de su naturaleza, pues “llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación”⁵.

El modo en el que el hombre tiende a realizar su fin comunitario siempre es según su naturaleza racional. De ahí que, en cuanto que dirigido por la razón, está llamado a vivir y formar parte de una sociedad conforme a las exigencias que se desprenden de su misma naturaleza, una comunidad en la que pueda alcanzar el fin que le es propio. Y como el hombre no está movido irreversiblemente por los instintos, puede asumir libremente su condición social y realizarla racionalmente en el plano conyugal, familiar y político.

Formando siempre parte de alguna comunidad, el hombre se encamina a la consecución de aquella en la que el “posea con suficiencia lo necesario para vivir”⁶. Dicha comunidad es, en sí, comunidad política, y el hombre procura este tipo de sociedad porque encarna de forma más perfecta su inclinación social.⁷ Porque el hombre se dirige no sólo a vivir, sino a vivir bien, es decir, “teniendo todo lo que le baste para su vida. De este modo es asistido por la sociedad política, de la que es parte no sólo con relación a lo corporal, en cuanto en la ciudad hay muchas cosas hechas por el hombre para las cuales no basta la sola sociedad doméstica, sino también en relación con las morales”⁸. En este sentido, el hombre es un animal político, es decir, es un ser que precisa

⁴ ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253a.

⁵ ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1252b.

⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO - PEDRO DE ALVERNIA, *Comentario a la Política de Aristóteles*, 45.

⁷ Las demás comunidades que constituye el hombre no tienen este carácter político porque no son autosuficientes; son comunidades inferiores a la comunidad política que, si bien no realizan al hombre en su perfección última, este podría hallar en ellas el cumplimiento cotidiano de ciertos actos en orden a satisfacer necesidades de carácter más inmediato: “Debemos considerar ahora que toda relación humana se da según ciertos actos. De los actos humanos algunos son cotidianos, como alimentarse, calentarse al fuego y otros similares. Otros no lo son, por ejemplo comerciar, pelear etc. Pues bien, es natural que en estas dos clases de actos los hombres se relacionen ayudándose entre sí, por eso dice que la casa no es sino una comunidad constituida por la naturaleza para todos los días, o sea para los actos que se realizan cotidianamente” (*Ibidem*, 43).

⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, 4.

vivir en comunidades políticamente organizadas donde se preserve el orden esencial y básico para la vida humana, para la vida buena que es la vida virtuosa. De hecho, la comunidad que los hombres constituyen entre sí se distingue de los ayuntamientos meramente animales por la virtud: “la ciudad que verdaderamente sea considerada tal, y no sólo de nombre, debe ser objeto de preocupación la virtud”⁹. De todo ello se desprende que la comunidad política es concebida como una “comunidad de casas y familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta y autárquica (...) una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente, y ésta es, según decimos, la vida feliz y buena”¹⁰.

III. La realización del hombre en lo comunitario: virtud y amistad políticas

Desde esta perspectiva, todo en el hombre tiene una dimensión social y política, también las posibilidades de su perfección. La doctrina aristotélica se hace eco muy en particular de esta consideración, hoy urgente: la dimensión social y política de las virtudes morales. La virtud en el hombre no es sólo y meramente individual, porque no se alcanza sino con el concurso de los otros y porque también es relevante para la vida en común, ya sea esta familiar o política.

Ciertamente, ha habido autores modernos que relacionaron el derecho con el logro de las capacidades humanas. Así, por ejemplo, Kant entendió que el derecho cosmopolita —como derecho público de la Humanidad— regularía las relaciones de los ciudadanos en el último estadio de la historia mundial cuando, todos los Estados bajo una única asociación, llevaría al hombre a la plena realización de las capacidades racionales y morales como miembro de la especie en la Paz Perpetua, consecuencia de un progreso al que se halla sujeta la Historia de la Humanidad.¹¹ Todo ello sin distar mucho de la una consideración

⁹ ARISTÓTELES, *Política*, III, 9, 1280b.

¹⁰ ARISTÓTELES, *Política*, III, 9, 1280b.

¹¹ Así, en su obra *La Paz Perpetua*, podemos leer: “La providencia en el curso del mundo queda aquí justificada; pues el principio moral es, en el hombre, una luz que nunca se apaga, y la razón aplicada en la práctica a realizar la idea del derecho, de conformidad con el principio moral, aumenta sin cesar a compás de la creciente

puramente biológica del hombre que lo equipara a la condición animal.¹²

También Hegel vinculó el Derecho, como expresión del espíritu objetivo, a un último estadio de la Humanidad en el que los hombres se regirían interiormente y exteriormente según la voluntad del Estado —en cuanto que máxima expresión de lo racional en la Historia¹³—, para culminar todo en una eticidad universal.¹⁴ Porque el hombre sólo puede ser ciudadano, esta es su realidad más objetiva: ser miembro del Estado, “por ser el Estado el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él. La *unión* como tal es ella misma el fin y el contenido verdadero, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal”¹⁵.

Ahora bien, estos autores no concibieron al hombre como un ser personal, con un destino y vocación eternas más allá de este tiempo, de esta Historia, o del Estado. En Hegel es evidente, para quien el hombre en su singularidad no merece ninguna consideración porque sólo es real, en cuanto racional, aquello que se expresa universal y objetivamente, nunca

cultura (...) el pueblo en el Estado, y los Estados en sus mutuas relaciones deben conducirse de conformidad con esos principios, diga lo que quiera la política empírica. La verdadera política no puede dar un paso sin haber previamente hecho pleito homenaje a la moral”.

¹² Así se pronuncia Kant con toda transparencia cuando dice que “basta lo dicho acerca de lo que hace la Naturaleza para conseguir su fin propio, considerando a la Humanidad como una especie animal” (I. KANT, *La paz perpetua*, 265).

¹³ “El Estado, en cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, es lo *racional* en y por sí” (G. W. F. HEGEL, *Principios de la Filosofía del Derecho*, 370).

¹⁴ “Por ser el Estado el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él. La *unión* como tal es ella misma el fin y el contenido verdadero, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal. Sus restantes satisfacciones, actividades y modos de comportarse tienen como punto de partida y resultado este elemento sustancial y válido universalmente. La racionalidad, tomada abstractamente, consiste en la unidad y compenetración de la universalidad y la individualidad. En este caso concreto es, según su contenido, la unidad de la libertad objetiva, es decir, la voluntad universal sustancial, y la libertad subjetiva, o sea el saber individual y la voluntad que busca sus fines particulares. Según su forma es por lo tanto un obrar que se determina de acuerdo con leyes y principios *pensados*, es decir, *universales*. Esta idea es el eterno y necesario ser en y por sí del espíritu” (*Ibidem*, 371).

¹⁵ *Ibidem*.

lo finito.¹⁶ En relación a la acción inteligente universal del Estado, Hegel dirá que “el obrar del individuo como individuo es, en general, algo tan insignificante, que apenas si vale la pena de hablar de ello”¹⁷.

Muy diferente es la enseñanza de Aristóteles, verdadera enseñanza entendida como comprensión de lo real también finito, que ha inspirado durante siglos a aquellos que se han interesado por la vida personal del hombre —de cada hombre— en todas sus dimensiones, psicológica, ética, social, política y jurídica.

El hombre, decíamos, no es sólo gregario, es racional y por lo tanto comunicativo. Consciente de sí y dueño de sus actos tiene capacidad suficiente para dirigirse a los demás como receptor y donante de conocimientos. Incluso de los conocimientos más personales que se refieren a la propia vida, a la propia experiencia o a la propia intimidad. En definitiva, el hombre es un animal capaz de amistad, capaz de benevolencia para con el otro, de darse a sí mismo con el ánimo de buscar el bien del otro. Podríamos decir que en el hombre se da por naturaleza un sentimiento de solidaridad con los demás, que está en el mismo origen de la sociedad política.¹⁸

El hombre es un ser amistoso, tiende a su semejante no sólo para encontrar su propio provecho, sino como movido por el sólo hecho de compartir y de convivir, “por el simple placer de verse juntos”¹⁹, según Aristóteles. En último término, si los miembros que forman la comunidad tienen un mismo fin, un bien común, éstos deberán ser en algún grado amigos, porque el bien común también es el bien del otro, es el bien de mi conciudadano.

Esta concepción de amistad como causa y fin de la vida política llevará a Aristóteles a sostener que “la amistad es el más grande de los

¹⁶ “No radica en el arbitrio de los individuos separarse del Estado, ya que son sus ciudadanos ya desde un punto de vista natural. La determinación racional del hombre es vivir en un Estado, y si no existe aún, la razón exige que se lo funde (*Ibidem*, 163).

¹⁷ W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, 249.

¹⁸ Dice Lachance que todo “hombre experimenta una simpatía espontánea respecto de lo humano; todo hombre, por la impulsión de su propia naturaleza de hombre, es proclive a amar a sus semejantes. (...) Este amor al prójimo es natural, espontáneo, general, benévolo, benefactor, de un alcance universal” (L. LACHANCE, *Humanismo Político*, 260).

¹⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII, 1160a.

bienes de las ciudades”²⁰. En último término, “todo es obra de la amistad (...) por eso surgieron en las ciudades parentescos, las fraternías, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida común”²¹. Y, también por esta razón, llegará a juzgar que “los legisladores se afanan más por ella que por la justicia”²².

IV. La ley como regla de virtud

Nosotros solemos asociar la ley a la voluntad general, al poder de la mayoría, al interés general, al bienestar, etc., pero, para Aristóteles, la ley tiene que ver con la amistad y con la virtud.

Efectivamente, las virtudes morales tienen tal dimensión política que Aristóteles llegará a decir que aquél que se interese por la virtud debería preocuparse por la legislación, debería ser legislador²³: “el que desea hacerlos a los hombres, muchos o pocos, mejores mediante su cuidado, ha de intentar llegar a ser legislador, si es mediante las leyes como nos hacemos buenos”. ¿La ley hace buenos a los hombres?

Hay que decir que cuando Aristóteles habla en términos de ley no concibe otra cosa que una disposición legal justa. Toda ley injusta es mera corrupción y sólo es llamada ley muy impropriamente. Aristóteles, refiriéndose a las determinaciones legales, dirá que “llamamos justo —legal— a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política”²⁴. Por lo tanto, una ley que no se ordene a cumplir este fin que es la felicidad —entendida como la vida virtuosa— no será verdadera ley.

²⁰ ARISTÓTELES, *Política*, II, 3, 1262b.

²¹ ARISTÓTELES, *Política*, III, 9, 1280b.

²² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII, 1155a. Porque si los hombres viven en concordia, si son amigos, en algún sentido no sería necesaria la justicia.

²³ “Todos los que se preocupan por una buena legislación indagan sobre la virtud y la maldad cívicas. Así es evidente que para la ciudad que verdaderamente sea considerada tal, y no sólo de nombre, debe ser objeto de preocupación la virtud, pues si no la comunidad se reduce a una alianza militar que sólo se diferencia especialmente de aquellas alianzas cuyos aliados son lejanos, y la ley resulta un convenio y, como dijo Licofrón el sofista, una garantía de los derechos de unos y otros, pero no es capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos” (ARISTÓTELES, *Política*, III, 9, 1280b).

²⁴ ARISTÓTELES, *Ética*, V, 1129b.

“Si es mediante la ley que nos hacemos buenos”, cabe que nos preguntemos: ¿Qué es la ley para que Aristóteles la conciba nada menos que como instrumento idóneo para la consecución de la virtud? La ley no puede ser sino la expresión de la racionalidad de aquel que gobierna una comunidad política. En términos aristotélicos la ley es “razón sin deseo”, sin pasión.²⁵ Compele a la obediencia de razón a razón: de la razón del gobernante a la razón del ciudadano.

Pero la ley —que de suyo es pues *un cierto orden*— dispone de fuerza para obligar, aunque sea exteriormente, a la realización de ciertas obras —los actos que afectan a los demás, los actos relacionales—, obras de justicia particular, pero también de justicia general. Porque la ley puede proponer como cosa justa devolver al otro lo que es suyo, el pago del precio al vendedor, etc; pero también puede imponer ciertos actos conforme a la virtud moral y prohibir determinados vicios contrarios a la templanza o a la fortaleza por entender que son relevantes para la vida en comunidad.

Así, gracias a la ley, el ciudadano que no vive virtuosamente porque no ha recibido esa educación moral en la casa paterna, porque tiene una mala disposición particular, o porque en el ejercicio de su libertad se autodetermina queriendo vivir en contra de la razón y conforme a las pasiones, quizá ese hombre pueda hacer experiencia del bien en la Comunidad Política y, con el tiempo, adquiera la costumbre moral que es la virtud. O como dice santo Tomás: “como hay también individuos rebeldes y propensos al vicio, a los que no es fácil persuadir con palabras, a éstos era necesario retraerlos del mal mediante la fuerza y el miedo, para que así desistiendo, cuando menos, de cometer sus desmanes, dejasen en paz a los demás, y ellos mismos, acostumbrándose a esto, acabarían haciendo voluntariamente lo que antes hacían por miedo al castigo, llegando así a hacerse virtuosos. Ahora bien, esta educación (disciplina) que obliga mediante el temor a la pena, es la disciplina de la ley”²⁶.

Pero las leyes no bastan. Aristóteles es consciente, ni pueden prescribir los actos de todas las virtudes, ni puede prohibir todos los vicios, y menos aún remediar o redimir el mal generado por los pecados de los hombres. En nuestro tiempo, esto lo sabemos bien: el derecho, co-

²⁵ ARISTÓTELES, *Política*, III, 16, 1287a.

²⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 95, a. 1

mo orden de justicia, no basta a las víctimas para recuperarlas y consolarlas, no basta para que los responsables de los delitos se arrepientan y expíen su culpa. La ley no nos basta, no es suficiente.

Aristóteles tiene un modo muy sencillo de decirlo: “cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad”. La justicia no es suficiente para la perfección humana, es necesaria la amistad. El hombre no está hecho sólo y únicamente para que le traten según justicia, con objetividad, con medida. El hombre necesita ser mirado en todo su ser, también en su miseria, el hombre necesita ser tratado, abrazado como lo hace un amigo, con misericordia. En este sentido, la misericordia es lo que más corresponde a las relaciones personales, también en la comunidad política: “La justicia y la misericordia están unidas”, dice santo Tomás, “la una sostiene a la otra. La justicia sin misericordia es crueldad; y la misericordia sin justicia es ruina, des-trucción”²⁷.

V. La supuesta superación del pactismo. El ejemplo de Francesc Eiximenis

Cualquiera podría aducir que estas tesis fueron superadas por la filosofía política racionalista, que el contractualismo hizo triunfar el pacto social como única causa u origen de la vida social y política. Hobbes —para quien la guerra constituye el factor principal de las relaciones humanas cívicas— alude en sus obras a la amistad y a la misericordia para negarlas o para definir las de un modo nuevo. Sabido es que, para Hobbes, el hombre en su estado de naturaleza es un individuo que, nada más lejos de la natural inclinación al otro, siente aversión por la presencia de cualquier otro individuo. Todo hombre es un potencial homicida para todo otro hombre.

Pero Hobbes no tiene la última palabra sobre el pactismo. Aunque pudiera parecer que es su más original precursor, debemos recordar que existió una teoría medieval que recogía la consideración del pac-

²⁷ *Iustitia et misericordia ita coniunctae sunt, ut altera ab altera debeat temperari: iustitia enim sine misericordia crudelitas est; misericordia sine iustitia, dissolutio; unde de misericordia post iustitiam subdit beati misericordes.* (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Catena aurea in quattuor Evangelia, Expositio in Matthaeum*, c. 5 lect. 5).

tismo como sistema o régimen político basado en el pacto como una de sus instituciones fundamentales.

En esta tradición medieval pactista destaca un autor menor, pero de gran calado teológico y filosófico. Se trata de Francesc Eiximenis, muy probablemente el “más fecundo de los escritores catalanes del siglo XIV”²⁸, aunque ha pasado desapercibido entre aquellos pensadores que constituyeron el pensamiento político medieval hispánico. Quizá su tan variada producción literaria haya contribuido al olvido de su faceta de pensador político, pero su obra presenta una verdadera síntesis del pensamiento político medieval que le coloca a la cabeza de nuestros tratadistas medievales.²⁹

Fraile franciscano, fue a la vez consejero y persona de confianza de los conde-reyes Pere el *Cerimoniós*, Juan I el *Caçador* y Martí I *l'Humà*. En muchas ocasiones fue instado a ilustrar a los monarcas y a los gobernantes de su época sobre el gobierno de “la cosa pública”, llegando a desarrollar un corpus teológico y filosófico de marcada base aristotélica, que le ha merecido el título de “el máximo teórico del iusconstitucionalismo catalán”.

Francesc Eiximenis ha sido considerado el “Filósofo del pactismo” porque nadie como él supo traducir el “pacto” a tantas y tan variadas esferas de la vida humana. Su obra transpira el aire de las libertades políticas que, en pleno siglo XIV, eran tan celosamente defendidas por sus titulares.

Hay que decir que el pacto concebido por Eiximenis presupone una determinada filosofía o concepción de la realidad. Como ya se ha dicho, el pensamiento político de Eiximenis está inscrito claramente en la línea escolástica. De ahí que su pactismo parta de una concepción de la realidad determinada por la existencia de un orden natural en las cosas, que tiene como causa última eficiente a Dios creador. Este orden natural comprende el ámbito de las acciones humanas —ya sean individuales, sociales o políticas— en el que rige un orden propio, fuente

²⁸ Fr. ATANASIO LÓPEZ, O.F.M., “Datos para la biografía de Fr. Francisco Eiximenis, Patriarca de Jerusalén”. En *Studia bibliographica*, Col·legi Universitari de Girona/Diputació de Girona, 1991, 173.

²⁹ Eiximenis “fue varón abierto a las realidades, en grado de haber sido el príncipe de los teóricos del pensamiento clásico de los pueblos catalanes (...) juzgamos deba colocarse a la cabeza de nuestros tratadistas del medievo” (F. ELÍAS DE TEJADA y G. PÈRCOPO, *Historia del Pensamiento Político Catalán*, Tomo II, 160-161).

de las normas esenciales que dirigen al hombre a la consecución de su fin, en su doble vertiente personal y social.

La concepción eiximeniana del pacto no obvia, pues, la existencia de ese orden natural sino que lo presupone. Guardado éste, el pacto eiximeniano se encuadra dentro de unos límites convencionales que pueden ser fijados por la ley, la costumbre, los pactos anteriores, etc. De este modo, en cuanto que existe un orden social previo que es por naturaleza, el pacto eiximeniano no es creador de la sociedad sino que la presupone, tampoco es la fuente última del orden social, ni puede ser el origen del poder político en sí mismo.³⁰

De esto se sigue también que el pacto se inserta en una determinada concepción antropológica, según la cual la naturaleza racional del hombre le hace capaz de dirigirse a sí mismo a su destino último, presupuesta la dimensión social del hombre. La sociabilidad natural queda sublimada cuando se afirma el carácter político del hombre. La doctrina política eiximeniana recalca este particular siguiendo las tesis aristotélicas. La natural inclinación del hombre a la vida social le impulsa a organizar la comunidad política, a ser autor de la vida de la *ciutat*. En esta concepción, el pacto no sólo presupone esta vida social sino que es una consecuencia de la misma.

Sin duda alguna, lo definitorio de este pactismo es el reconocimiento de la dimensión social y política del hombre. De la antropología que funda la doctrina eiximeniana podemos resaltar la tajante y reiterada afirmación de la dimensión social de la naturaleza humana: *Deu (...) li ha dada natural inclinacio de viure en companyia*, nos dice en el *Primer del Crestià*. Eiximenis describe la naturaleza humana recurriendo a la semejanza de un cuerpo comunitario. La comunidad política, que es el término de su inclinación, se halla inscrita desde toda la creación en su naturaleza, *tot lom es una bella e ordenada ciutat (...) la ciutat del paradís es pintada dins lom*.

Eiximenis parte de que el ser humano es, desde el momento de su creación, social por naturaleza. Con el objetivo de reforzar la tesis aris-

³⁰ Desde esta misma perspectiva, L. Legaz y Lacambra dice que en la doctrina medieval de Eiximenis “los pactos se establecen *dentro* de un orden social en cuya naturalidad se cree” (L. LEGAZ y LACAMBRA, “Filosofía del pactismo”, en *El pactismo en la historia de España*, 32).

totélica de la tendencia natural que impulsa al hombre a vivir con sus semejantes, recurre a argumentos teológicos. Afirma que la raíz y fundamento de que el hombre sea un ser llamado a vivir en comunidad, se halla en la Sabia Voluntad Divina: Dios, creador y ordenador de todas las cosas, ha inserto en el hombre la inclinación natural a vivir la vida en comunidad según su propia condición, *li ha dada natural inclinació de viure en companyia bé arreglada e bé endreçada segons l'esperit e lo cos*.³¹

Inspirándose en los textos agustinianos, afirma que Dios creó al hombre destinándolo a ser su conciudadano eterno en el Paraíso.³² Y, con el fin de que, en el hombre, perdurara para siempre ese acto de amor, Dios imprimió en el ser de su criatura la huella de la vida a la que estaba destinado: *la ciutat del Paradís es pintada dins l'hom*.³³ Así, la felicidad a la que el hombre se siente llamado se presenta acudiendo a la figura de una “noble ciudad”, *nos es dada a entendre sots semblanza duna nobla ciutat*.³⁴ Siguiendo la imagen agustiniana de las dos ciudades³⁵, nos dirá que el hombre fue creado para vivir según la ciudadanía celeste y que su mismo ser manifiesta esa vocación, *representant axi dins simateix aquel la gloriosa ciutat per la qual la deu creat*.³⁶

Así, el camino para lograr, ya en este mundo, la participación en la vida de esa ciudad gloriosa consiste en realizar aquella inclinación natural a vivir en comunidad para edificar la ciudad material según el

³¹ *Lo sobiran regidor e pare nostre senyor Deu, mogut de gran pietat volent proveir al hom contra los dits mals si li ha dada natural inclinació de viure en companyia be arreglada e be endreçada segons lesperit e lo cors qui sia apellada ciutat material e per tal que, atnent a questa material ciutat conegues la ciutat spiritual que porta ab si e guardant a aquestes dues ciutats e a llur bellesa e noblesa, desitjas aquella ciutat sobirana celestial e desitjant aquella que faes obres per les quals la meresques attenyer e possehir finalment.* (F. EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, c. IIII).

³² *Lo sobirà creador en lo començament del mon hagues lom creat per aquesta benauyança a posseir e per aquesta ciutat gloriosa habitar perpetuament ab ell mateix.* (*Ibidem*).

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, c. II.

³⁵ *Daquesta ciutat axi gloriosa parla sanct agosti. VIII. de civitate dei capitulis primo VIII.XIX. Et tercio de libro arbitrio capitulo. XIII.* (*Ibidem*).

³⁶ *Tot lom es una bella e ordenada ciutat representant axi dins simateix aquel la gloriosa ciutat per la qual la deu creat.* (*Ibidem*, c. III).

orden de aquella que es sobrenatural.³⁷ De esta suerte la ciudad material rectamente ordenada es reflejo y testimonio de la ciudad celestial; incluso a pesar de que ésta sólo se alcance plena y perfectamente en la vida eterna.³⁸

Tal modo de vida en común permitirá al hombre alcanzar su perfección, pues los hombres, viviendo juntos, encuentran mutuo auxilio en las necesidades materiales y en las espirituales. Por este motivo, fuera de la vida en comunidad, el hombre no puede vivir de forma virtuosa, no puede vivir de acuerdo con lo que es. De ahí que a la exigencia de la vida social, a la *inclinació de viure en companyia*, se une la de que ésta sea recta y ordenada de acuerdo con la misma naturaleza del hombre. No se trata, pues, de cualquier forma de vivir juntos; también hay animales que viven juntos, pero son incapaces de superar las formas de mera agregación o de manada, al no ser llamados, como el hombre, a la perfección propia de la persona. De todo ello podemos colegir que lo que Eiximenis propone es que la ciudad terrenal puede y debe ser edificada para que se realice en el hombre el orden natural y sobrenatural al que está llamado, y alcanzar así su perfección personal y la bienaventuranza eterna.

Sin dejar nunca de sostener como real la natural inclinación del hombre a vivir en comunidad, Eiximenis entiende también que la naturaleza social del ser humano implica a su vez que sea el mismo hombre quien cree y configure la concreta comunidad política de la que forma parte. Ello no significa que someta a pacto la sociabilidad, sino que la acción humana que constituye la comunidad política no es sino la plasmación de esta misma sociabilidad. Para Eiximenis son actuaciones humanas voluntarias las que engendran y levantan las diversas comunidades políticas, las diversas *ciutats*.

³⁷ Y en otro lugar expone que *nostre senyor deu mogut de gran pietat volent provehir al hom contra los dits mals si li ha dada natural inclinació de viure en companyia be areglada e be endreçada segons lespirit e los cors qui sia appellada ciutat material e pertal que attenent aquesta material ciutat conegues la ciutat spiritual que porta ab si e guardant a aquestes dues ciutats sobirana celestial e desijant aquella que faes obres per les quals la meresques attenyer e possehir finalment. (Ibidem, c. IIII).*

³⁸ *La ciutat material be ordenada en lo mon ymatge es e figura dela celestial ciutat e aquella representa a nos en esta present vida a manera de un bell mirall repesentant la ymatge daquell qui si mira. (Ibidem).*

En el pensamiento político de Eximemis hallamos, pues, la conjugación de dos elementos básicos: la tendencia natural a vivir en sociedad y la voluntad humana concreta que decide la existencia de una determinada comunidad política de la que cada hombre singular es parte. Ambos elementos están siempre en la base del hecho universal humano de *edificar ciutats*, es decir, de que los hombres creen y organicen comunidades autosuficientes.

Lo anterior nos recuerda la afirmación aristotélica de que el hombre es, no sólo un ser social por naturaleza, sino también un ser destinado a la vida política. Es el profundo significado del *zoon politikon* que proclama el Estagirita. Así, la comunidad es algo tan natural, que en ella juega un papel muy importante la libertad humana. La tendencia natural del hombre a la convivencia no es una mera aptitud o propensión mecánica y ciega, sino que presupone el obrar libre y responsable de cada uno de los miembros de la comunidad. La naturalidad del hecho social, expresada en la creación de comunidades políticas, parte de la realidad de las dos facultades más características del hombre: la razón y la voluntad.³⁹

³⁹ Nos puede dar luces para entenderlo la doctrina de Santo Tomás referente a la sociabilidad. Ésta doctrina presupone una determinada concepción del apetito racional, lo que se ha denominado la *voluntad de naturaleza*. Dicha expresión quiere significar que toda potencia del alma humana está inclinada *a priori* a su propio objeto. En este sentido, la voluntad tiende al bien como a su objeto propio. De ahí que Santo Tomás hable de un querer natural de la voluntad que condiciona las determinaciones de la voluntad en general. El acto inicial de la voluntad está, por así decirlo, determinado por esa previa inclinación al bien. En este sentido, se utiliza la expresión *voluntad natural* para señalar que ésta tiende a su objeto de tal modo que se manifiesta como un verdadero apetito, y decimos que el bien de la *voluntad natural* condiciona todos los actos voluntarios particulares, pues estos no se realizan sino movidos por un bien o por un bien aparente. Se ha afirmado que la voluntad está previamente inclinada, pero no es menos cierto que en sus operaciones particulares sólo se realiza efectivamente cuando es atraída o movida por bienes concretos o contingentes.

Si trasladamos lo expuesto al ámbito de sociabilidad humana, vemos que ésta manifiesta ese estado previo de la voluntad que supone un *querer de naturaleza*. La voluntad, en tanto que apetito, está inclinada al bien; mas no nos referimos a una idea de bien o un bien abstracto, sino que la voluntad tiende a querer de forma natural el *bonum in communi*. Ya lo dice Santo Tomás “a lo que tiende por naturaleza la voluntad, lo mismo que cualquier potencia a su objeto, es al bien en común, y también al fin último (...) pues, mediante la voluntad, deseamos no sólo lo que per-

En definitiva, el hombre es político por su primaria inclinación a la vida social que se concreta en la creación de comunidades políticamente organizadas y realizadas por el mismo hombre con su obrar racional y libre. Movido el hombre a la acción política por esa inclinación natural a la vida social⁴⁰, la organización política de la comunidad no resulta una realidad artificial, ni repugna a la naturaleza humana, sino que es conforme a la misma.

En este orden de cosas, y atendiendo a la tradición aristotélico-escolástica en la que Eiximenis también se inscribe, cabría dar al hombre el perfil de ser un animal racional, social, político y, por qué no, inclinado al pacto.

Carmen Cortés
Universitat Abat Oliba-CEU
ccortes@uao.es

tenece a la potencia de la voluntad, sino también lo perteneciente a cada una de las potencias y a todo el hombre. Y sigue, por tanto, el hombre naturalmente quiere no sólo el objeto de la voluntad, sino también lo que conviene a las otras potencias, como el conocimiento de lo verdadero, que corresponde al entendimiento; o el ser, el vivir y otras cosas semejantes, que se refieren a la consistencia natural” (*Summa Theologiae*, I-II, q. 10, a. 1). Entre lo cual podemos entender se incluye la misma vida social. En este sentido, Louis Lachance señala que “la inclinación que se llama voluntad está, antes de toda iniciativa deliberada, preñada ya de la vida social en todas sus formas”. También hemos dicho que a pesar de la inclinación primera, la voluntad precisa de un bien particular para que se realice efectivamente, o que las operaciones particulares sólo se realiza efectivamente cuando son atraídas o movidas por bienes concretos o contingentes. (Cf. L. LACHANCE, *Humanismo Político*).

⁴⁰ L. Lachance pone de relieve que, al activarse el instinto colectivo, los hombres se hacen artífices de las formas sociales, especialmente las que se dan en el Estado. Y también que, del mismo modo que el acto se sigue de la inclinación del sujeto, el estado social y político emana del querer de la naturaleza humana. (Cf. L. L. LACHANCE, *Humanismo Político*).

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES. (1995). *Ética a Nicómaco*, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- (1999). *Política*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- EIXIMENIS, F. (1484). *Dotzè del Crestià*, València: Lambert Palmart.
- ELÍAS DE TEJADA, F. y PÈRCOPO, G., (1965). *Historia del Pensamiento Político Catalán*, Tomo II, Sevilla: Ediciones Montejurra.
- HEGEL, G. W. F. (1999). *Fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires: FCE.
- (1999) *Principios de la Filosofía del Derecho*, Barcelona: Edhasa.
- KANT, I. (2003). *La paz perpetua*, México: Purrúa.
- LACHANCE, L. (2001). *Humanismo Político*, EUNSA, Pamplona.
- LEGAZ Y LACAMBRA, L. (1980). “Filosofía del pactismo”, en *El pactismo en la historia de España*, Madrid: Instituto de España.
- LÓPEZ, FR. A., O.F.M. (1991). “Datos para la biografía de Fr. Francisco Eximenis, Patriarca de Jerusalén”. En *Studia bibliographica*, Girona: Collegi Universitari de Girona/Diputació de Girona.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO. (1953). *Catena aurea in quattuor Evangelia, Expositio in Matthaeum*, Torino: Marietti.
- (1994). *Suma Teológica*, Madrid: BAC
- (2000). *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Pamplona: EUNSA.
- (2004). *Suma Contra Gentiles*, México: Purrúa.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO - PEDRO DE ALVERNIA. (2001). *Comentario a la Política de Aristóteles*, Pamplona: EUNSA.