

Universidad Alberto Hurtado
Biblioteca

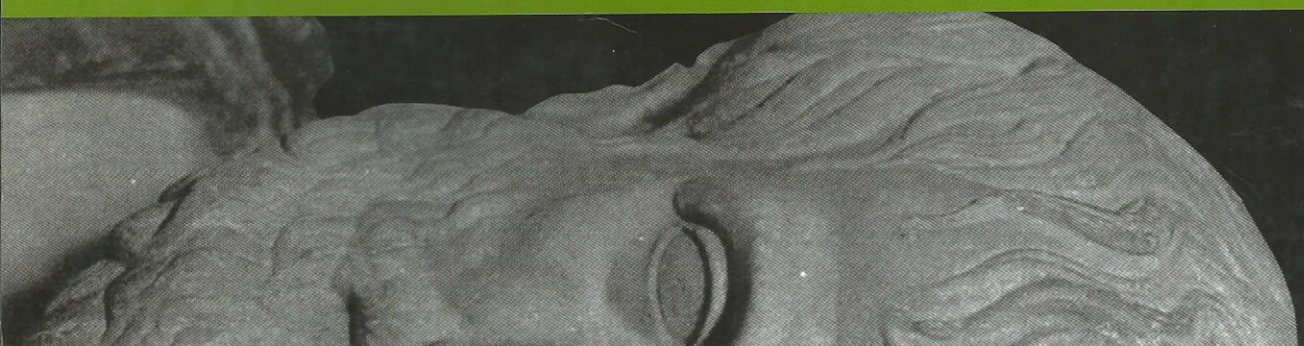


000100391

El renacimiento del racionalismo político clásico

Leo Strauss

Amorrotu/editores



El propósito de las siguientes observaciones es analizar, en especial, los rasgos característicos de la filosofía política clásica que están más expuestos al peligro de ser pasados por alto o de no recibir suficiente atención por las escuelas de mayor influencia en nuestro tiempo. No se pretende que estas acotaciones tracen los lineamientos de una interpretación adecuada de la filosofía política clásica. Habrán alcanzado su objetivo si señalan el camino que, en mi opinión, es el único a través del cual podremos llegar, con el tiempo, a esa interpretación.

La filosofía política clásica se caracterizó por su relación directa con la vida política. Sólo después de que los filósofos clásicos hubieron hecho su trabajo, la filosofía política quedó definitivamente «establecida» y, de ese modo, adquirió cierta lejanía de la vida política. Desde aquel tiempo, la relación de los filósofos políticos con esa vida y su captación de ella han sido determinadas por la existencia de una filosofía política heredada: desde entonces, la filosofía política ha estado relacionada con la vida política por medio de una tradición de la disciplina. Esa tradición, por ser tal, daba por sentada la necesidad y la posibilidad de una filosofía política. En los siglos XVI y XVII, la tradición que tuvo su origen en la Grecia clásica fue rechazada en beneficio de una nueva filosofía política. Sin embargo, esta «revolución» no restauró la relación directa con la vida política que había existido en el comienzo: la nueva filosofía política se relacionó con la vida política por medio de la noción general heredada de filosofía política o ciencia política, así como de un nuevo concepto de ciencia. Los filósofos políticos modernos trataron de reemplazar tanto las enseñanzas como el método de la filosofía política tradicional por lo que consideraban la verdadera enseñanza y el método justo; daban por sentado que la filosofía política, como tal, es necesaria y posible.

Hoy, la ciencia política puede creer que, al rechazar la filosofía política o emanciparse de ella, permanece en relación más directa con la vida política; en realidad, se relaciona con esta por intermedio de la moderna ciencia natural o de la reacción a ella, y mediante una serie de conceptos básicos heredados de la tradición filosófica, aunque los menosprecie o los ignore.

Su relación directa con la vida política fue lo que determinó la orientación y el alcance de la filosofía política clásica. Del mismo modo, la tradición que se basaba en esa filosofía, y que mantuvo su orientación y alcance, conservó en cierta medida esa relación directa. A este respecto, el cambio fundamental comienza con la nueva filosofía política de principios del período moderno y alcanza su punto culminante en la ciencia política de la actualidad. La diferencia más notoria entre la filosofía política clásica y la ciencia política de nuestros días es que esta última ya no se interesa en absoluto por lo que era la cuestión rectora de la primera: la del mejor orden político. Por otra parte, la ciencia política moderna tiene una gran preocupación por un tipo de cuestión que era de mucho menor importancia para la filosofía política clásica: las cuestiones relativas al método. Ambas diferencias deben su origen a la misma razón: el diferente grado de relación directa que la filosofía política clásica, por una parte, y la ciencia política actual, por otra, mantienen con la vida política.

La filosofía política clásica intentaba alcanzar su meta con la aceptación de las distinciones básicas efectuadas en la vida política, exactamente en el mismo sentido y con la orientación con que se hacen en esta, para llegar, por medio de una reflexión exhaustiva, a comprenderlas con la mayor perfección posible. No partía de distinciones básicas como las que se hacían entre el «estado de naturaleza» y el «estado cívico», entre «hechos» y «valores», entre «realidad» e «ideologías», entre «el mundo» y «los mundos» de diferentes sociedades, o entre «el yo, el mí, el tú y el nosotros», distinciones que son extrañas e incluso desconocidas para la vida política como tal y que surgen sólo en la reflexión filosófica o científica. Tampoco intentaba poner orden en ese caos de «hechos» políticos que sólo existe para quienes se aproximan a la vida política desde un punto de vista exterior a ella, esto es, desde el punto de vista de una ciencia que no es

en sí misma un elemento esencial de la vida política. En cambio, seguía con cuidado e incluso escrupulosamente la articulación que es inherente y natural en la vida política y sus objetivos.

Las cuestiones primarias de la filosofía política clásica y los términos en que las expresaba no eran específicamente filosóficos o científicos: eran cuestiones que se planteaban en asambleas, concejos, clubes y gabinetes, y se formulaban en términos inteligibles y familiares, al menos para todos los adultos en su sano juicio, tomados de la experiencia y el uso cotidianos. Esas cuestiones poseen una jerarquía natural que proporciona a la vida política, y de ahí a la filosofía política, su orientación fundamental. Resulta imposible no distinguir entre cuestiones de importancia menor, mayor o superlativa, y entre cuestiones del momento y cuestiones que siempre están presentes en las comunidades políticas: los hombres inteligentes aplican esas distinciones con inteligencia.

Del mismo modo, puede decirse que también el método de la filosofía política clásica estaba presente en la propia vida política. Esta se caracteriza por conflictos entre hombres que defienden pretensiones opuestas. Por lo general, quienes plantean una pretensión creen que lo que pretenden es bueno para ellos. En muchos casos creen, y en la mayoría de los casos dicen, que lo que reclaman es bueno para toda la comunidad. Y prácticamente en todos los casos las pretensiones se plantean, a veces con sinceridad y en ocasiones con hipocresía, en nombre de la justicia. Las pretensiones contrapuestas se basan, entonces, en opiniones acerca de lo que es bueno o justo. Para justificarlas, las partes enfrentadas exponen argumentos. El conflicto exige un arbitraje, una decisión inteligente que otorgue a cada parte lo que en realidad merece. En alguna medida, el material requerido para esa decisión lo proporcionan las propias partes enfrentadas, y la insuficiencia misma de este material parcial —una insuficiencia que se debe, como es obvio, a su origen partidista— señala el camino para que el árbitro lo complete. El árbitro *par excellence* es el filósofo político.¹ Este trata de

¹ Véase el procedimiento de Aristóteles en *Política*, 1280a7-1284b34 y 1297a6-7; también en Platón, «Carta octava», 354a1-5 y 352c8 y sigs., y *Leves*, 627d11-628c4.

zanjar las controversias políticas que son de importancia tanto superlativa como permanente.

Esta concepción de la función del filósofo político —que no debe ser un partiso «radical» que prefiera la victoria en la guerra civil al arbitraje— tiene también origen político: es deber del buen ciudadano hacer que cese la contienda civil y crear, mediante la persuasión, acuerdo entre los ciudadanos.² El filósofo político aparece en primer lugar como un buen ciudadano que puede realizar su función como tal de la mejor manera y en el más alto nivel. Con el objeto de desempeñarla, tiene que plantear cuestiones ulteriores, que nunca se plantean en la arena política; pero, al hacerlo, no abandona su orientación fundamental, que es la orientación inherente en la vida política. Sólo si la abandonara, si las distinciones básicas establecidas por la vida política se consideraran meramente «subjetivas» o «no científicas» y, en consecuencia, se las descartara, la cuestión de cómo encarrar las cosas políticas para llegar a entenderlas, esto es, la cuestión del método, se convertiría en una cuestión fundamental y, a decir verdad, la cuestión fundamental.

Es cierto que la vida política concierne, en primer término, a la comunidad individual a la que pertenecen las personas e incluso, en la mayoría de los casos, a situaciones individuales, mientras que el filósofo político se ocupa primordialmente de lo que es esencial para todas las comunidades políticas. Sin embargo, hay un camino recto y casi continuo que lleva del enfoque filosófico al enfoque filosófico. La vida política requiere diversos tipos de destrezas y, en particular, esa habilidad, en apariencia la más elevada de todas, que permite a un hombre dirigir bien los asuntos de su comunidad política como un todo. Esa aptitud —el arte, la prudencia, la sabiduría práctica, la comprensión específica

² Véase Jenofonte, *Memorabilia*, 4.6.14-15 y el contexto; también, Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 28.5; asimismo, la observación de Hume (en su ensayo «Del contrato original»); pero los filósofos, que han tomado partido (si esto no fuera una contradicción en los términos). La diferencia entre el filósofo político clásico y el científico político de hoy puede ilustrarse con la acotación de Macaulay sobre sir William Temple: «Temple no era un mediador. Era meramente neutral». Cótese con Tocqueville, *De la democracia en América* [Prefacio, final]: «J'ai entrepris de voir, non pas autrui, mais plus loin que les parties» [«Me propuse ver, no de otra manera, sino más lejos que los partidos»].

que posee el estadista o el político de excelencia—, y no «un cuerpo de proposiciones verdaderas» relativas a asuntos políticos que se transmite de maestros a discípulos, es lo que me entendía originalmente por «ciencia política». Un hombre que posee «ciencia política» no se limita a ocuparse en forma adecuada de una gran variedad de situaciones de su propia comunidad: puede, en principio, dirigir bien incluso los asuntos de cualquier otra comunidad política, ya sea «griega» o «barbara». Si bien toda vida política es, en esencia, la vida de esta o aquella comunidad política, la «ciencia política», que pertenece en esencia a la vida política, es esencialmente «transferible» de una comunidad a cualquier otra. Un hombre como Temístocles era admirado y escuchado no sólo en Atenas, sino también entre los bárbaros, después de que tuvo que huir de esa ciudad; este hombre es admirado porque es capaz de dar consejos políticos sensatos dondequiera que vaya.³

«Ciencia política» designaba originalmente la aptitud en virtud de la cual un hombre podía dirigir bien los asuntos de las comunidades políticas, tanto con hechos como con palabras. La aptitud de hablar adquiere prioridad sobre la habilidad de hacer, puesto que toda acción sensata procede de la deliberación, y el elemento de esta es el discurso. En consecuencia, la parte de la aptitud política que primero se convirtió en objeto de instrucción fue la de hablar en público. «Ciencia política» en un sentido más preciso, esto es, como una aptitud que en esencia puede enseñarse, apareció ante todo como retórica o como una parte de ella. El maestro de retórica no era necesariamente un político o un estadista; era, no obstante, maestro de políticos o estadistas. Puesto que sus discípulos provenían de las más diferentes comunidades políticas, no había posibilidad de que el contenido de su enseñanza estuviera ligado a los rasgos particulares de una comunidad política determinada. La «ciencia política», en el nivel que alcanzó gracias a los esfuerzos de los retóricos, es más «universal», es «transferible» incluso en mayor

³ Jenofonte, *Memorabilia*, 3.6.2; Tucídides, 1.138. Véase, además, Platón, *Lisis*, 209d5-210b2, y *República*, 494c7-d1. Uno de los propósitos del *Meneceo* es ilustrar el carácter «transferible» de la ciencia política: una mujer extranjera con suficientes dotes es tan capaz como Pericles, o más capaz que él, de componer un discurso muy solemne para ser pronunciado en nombre de la ciudad de Atenas.

medida, que la «ciencia política» como aptitud del estadista o el político de excelencia: mientras que los extranjeros eran una excepción como estadistas o consejeros políticos, en el caso de los maestros de retórica, los extranjeros eran la norma.⁴

La filosofía política clásica rechazaba la identificación de la ciencia política con la retórica; sostenía que esta, en el mejor de los casos, era sólo un instrumento de aquella. No descendió, sin embargo, del nivel de generalidad alcanzado por los retóricos. Por el contrario, después de que ese aspecto de la aptitud política que es la aptitud de hablar fue elevado a la jerarquía de una disciplina distinta, los filósofos clásicos sólo podían responder a ese desafío elevando el conjunto de la «ciencia política», en la medida de lo posible o de lo necesario, a la categoría de disciplina diferenciada. Al haber esto, se convirtieron en los fundadores de la ciencia política en el sentido preciso y definitivo de la expresión. Y la forma en que lo hicieron estuvo determinada por la articulación natural con la esfera política.

La «ciencia política», entendida como la aptitud del político o el estadista de excelencia, consiste en el manejo correcto de situaciones individuales; sus «productos» inmediatos son órdenes, decretos o consejos expresados de hecho, que tienen por objeto resolver un caso individual. La vida política conoce, sin embargo, un tipo aún más elevado de comprensión política, que no se ocupa de casos individuales sino, en lo concerniente a cada tema relevante, de todos los casos, y cuyos «productos» inmediatos —leyes e instituciones— aspiran a ser permanentes. Los verdaderos legisladores —«los padres de la Constitución», como dirían los hombres modernos— establecen, por así decirlo, el marco permanentemente dentro del cual los políticos o los estadistas de excelencia pueden manejar en forma correcta las situaciones cambiantes. Si bien es cierto que el estadista de excelencia puede actuar con éxito en los marcos más diversos de leyes e instituciones, el valor de sus logros depende, en última instancia, del valor de la causa a cuyo servicio actúa; y esa causa no es obra suya, sino obra de aquel o de aquellos que hicieron las leyes y las instituciones de su comunidad. La ap-

⁴ Platón, *Protagoras*, 319a1-2, y *Timeo*, 19e; también, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1181a12 y sigs., así como *Política*, 1264b33-34 y 1299a1-2; Isócrates, *Nicócles* o *Chippriotas*, 9; Cicerón, *Del orador*, 3,57.

itud legislativa es, por consiguiente, la aptitud política⁵ más «arquitectónica» que la vida política pueda conocer.

Cada legislador se ocupa en primer término de la comunidad particular para la cual legisla, pero debe plantear abiertas cuestiones que conciernen a toda legislación. Esas cuestiones políticas, las más fundamentales y universales, son por naturaleza adecuadas para convertirse en tema del conocimiento político más «arquitectónico»: de esa ciencia política verdaderamente «arquitectónica»: de esa ciencia política que es la meta del filósofo político. Esta ciencia política es el conocimiento que permitiría a un hombre enseñar a los legisladores. El filósofo político que haya alcanzado esta meta es un maestro de legisladores.⁶ El conocimiento del filósofo político es «transferible» en el más alto grado. Platón lo demostró *ad oculos* en su diálogo sobre legislación, al presentar al filósofo que es maestro de legisladores bajo la apariencia de un extranjero.⁷ Y lo ilustró con menos ambigüedad mediante la comparación, que suele aparecer en sus escritos, de la ciencia política con la medicina.

Por ser el maestro de legisladores, el filósofo político es el mediador *par excellence*. Todos los conflictos que surgen dentro de la comunidad están, por lo menos, relacionados con la controversia política más fundamental, si no proceden de ella: la controversia relativa al tipo de hombres que deben gobernar la comunidad. Y la solución justa de esa

⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1141b24-29 (compárese 1137b13); también, Platón, *Gorgias*, 464b7-8, y *Minos*, 320c1-5; Cicerón, *De los oficios*, 1,75-76. La concepción clásica es expresada de la siguiente manera por Rousseau, que todavía la compartía o, mejor, la restauró: «s'il est vrai qu'un grand prince est un homme rare, que sera-ce d'un grand législateur? Le premier n'a qu'à suivre le modèle que l'autre doit proposer» [«si es verdad que un gran príncipe es un hombre poco común, ¿qué diremos de un gran legislador? El primero no tiene más que seguir el modelo que el segundo debe proponer»] (*Del contrato social*, 2,7).

⁶ Considérense Platón, *Leyes*, 630b8-c4 y 631d-632d, y Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1180a33 y sigs., y 1109b34 y sigs., así como *Política*, 1297b37-38; cf. Isócrates, *A Nicócles*, 6, y Montesquieu, *Esprit des lois*, comienzo del libro 29. Con relación a la diferencia entre ciencia política propiamente dicha y aptitud política, véase el comentario de Tomás de Aquino a Aristóteles, *Ética*, 6, lección 7, y también Al-Farabi, *Enumeración de las ciencias*, cap. 5.

⁷ Para no mencionar el hecho de que los autores de la *Política* y la *Cirropedia* eran «extranjeros» cuando escribieron esos libros. Véase *Política*, 1278b27-32.

controversia parece ser la base de una legislación de excelencia.

La filosofía política clásica se relacionaba en forma directa con la vida política, porque su tema rector era un tema de controversia política real entablada en la vida política profilosófica. Como todas las controversias políticas presuponen la existencia de la comunidad política, los clásicos no se ocupan principalmente del interrogante acerca de si hay una comunidad política y por qué la hay o debe haberla; de ahí que la cuestión de la naturaleza y el propósito de la comunidad política no sea la cuestión rectora para la filosofía política clásica. Del mismo modo, cuestionar si son deseables o necesarias la supervivencia y la independencia de la propia comunidad política significa, de ordinario, cometer el delito de traición; en otras palabras, el objetivo último de la política exterior no es esencialmente controvertido. Por eso, la filosofía política clásica no se guía por cuestiones concernientes a las relaciones exteriores de la comunidad política. Se ocupa primordialmente de la estructura interna de la comunidad política, porque esa estructura interna es, en esencia, el tema de una controversia política que, en lo fundamental, involucra el peligro de guerra civil.⁸

El conflicto real de grupos en lucha por el poder político dentro de la comunidad lleva naturalmente a preguntarse qué grupo debería gobernar o cuál compromiso sería la mejor solución, es decir, qué orden político sería el mejor. Los grupos opuestos son meras facciones constituidas por el mismo tipo de hombres (partidos de nobles o adherentes a dinastías enfrentadas, por ejemplo), o bien cada uno de esos grupos representa un tipo específico. Sólo en este último caso la lucha política llega a las raíces de la vida política; entonces se hace evidente para todos, a partir de la vida política cotidiana, que la cuestión relativa al tipo de hombres que deberían tener la última palabra es el tema de la controversia política más fundamental.

La incumbencia inmediata de esa controversia es el mejor orden político para la comunidad política dada, pero cada respuesta a esa cuestión inmediata implica una respuesta a la cuestión universal del mejor orden político como tal. El descubrimiento de esta implicación no exige un esfuerzo

⁸ Aristóteles, *Política*, 1300b36-39; Rousseau, *Del contrato social*, 2.9.

a los filósofos, porque la controversia política tiene una tendencia natural a expresarse en términos universales. El hombre que rechaza una monarquía para Israel no puede evitar el uso de argumentos contra la monarquía como tal; un hombre que defiende la democracia en Atenas no puede dejar de usar argumentos en favor de la democracia como tal. Cuando se enfrenten con el hecho de que la monarquía es el mejor orden político, digamos, para Babilonia, la reacción natural de esos hombres será decir que este hecho demuestra la inferioridad de Babilonia, y no que la cuestión del mejor orden político carece de sentido.

Los grupos o tipos cuyas pretensiones de gobernar fueron consideradas por los filósofos clásicos eran «los buenos» (hombres de mérito), los ricos, los nobles y la multitud o los ciudadanos pobres; la lucha entre los ricos y los pobres estaba en el primer plano de la escena política en las ciudades griegas, así como en otros lugares. La pretensión de gobernar que se basa en el mérito, en la excelencia humana, en la «virtud», parecía ser la menos sujeta a controversia: por lo común, gozaban de preferencia los generales valientes y diestros, los jueces incorruptibles y equitativos, los magistrados sensatos y desinteresados. Así, la «aristocracia» (gobierno de los mejores) se presentaba como la respuesta natural de todos los hombres buenos a la cuestión natural del mejor orden político. Como lo expresó Thomas Jefferson: «Esa forma de gobierno es la mejor, la que admite con más eficacia una selección pura de [los] *aristoi* naturales para los cargos gubernamentales».⁹

La vida política también permitía saber qué debía entenderse por «hombres buenos»: los hombres buenos son aquellos que están dispuestos a poner el interés común por encima de su interés privado y de los objetos de sus pasiones y son capaces de hacerlo, o aquellos que, aptos para discernir en cada situación cuáles son las acciones nobles y justas, las realizan precisamente por ser estas lo que son y sin ninguna otra razón ulterior. Por lo general, se reconocía que esta respuesta suscitaba otros interrogantes de significación política abrumadora: que hombres de carácter dudoso o que se valen de medios injustos puedan lograr resultados por lo común considerados deseables; que «justo» y «útil» no

⁹ Carta a John Adams, 28 de octubre de 1813.

son simplemente idénticos, y que la virtud puede llevar a la ruina.¹⁰

De este modo, la cuestión rectora de la filosofía política clásica, la respuesta típica que esta dio y el discernimiento de la solidez de las formidables objeciones a ella pertenecen a la vida política prefilosófica o preceden a la filosofía política. La filosofía política trasciende el conocimiento político prefilosófico, por tratar de entender completamente las implicaciones de esas intuiciones prefilosóficas y, en especial, por defender la segunda de ellas contra los ataques más o menos «elaborados» de hombres malos o desorientados.

Cuando se acepta la respuesta prefilosófica, la cuestión más urgente concierne a los «materiales» y las instituciones que podrían ser más favorables al «gobierno de los mejores». Si el filósofo político se convierte en maestro de legisladores, sobre todo, porque da respuesta a esta pregunta y, de ese modo, elabora un «proyecto» de la mejor política. En su elección de instituciones y leyes, el legislador se ve estrictamente limitado por el carácter de las personas para quienes legisla, por sus tradiciones, por la naturaleza de su territorio, por las condiciones económicas, y así sucesivamente. Su elección de esta o aquella ley es, por lo común, un compromiso entre lo que desearía y lo que permiten las circunstancias. Para llegar a ese compromiso de manera inteligente debe saber, ante todo, qué quiere o, más bien, qué sería en sí mismo lo más deseable. El filósofo político puede contestar a esa pregunta porque no está limitado en sus reflexiones por ningún conjunto particular de circunstancias y, por el contrario, tiene la libertad de elegir las condiciones más favorables que sean posibles —éticas, climáticas, económicas u otras— y determinar así qué leyes e instituciones serían preferibles en esas condiciones.¹¹ A continuación, trata de cerrar la brecha entre lo más deseable en sí mismo y lo posible en determinadas circunstancias, para lo cual debe analizar qué constitución política y qué leyes serían las mejores en diversos tipos de condiciones más o menos desfavorables, e incluso qué tipos de leyes y medidas son apropiadas para mantener un tipo cualquiera de constitución política, por

¹⁰ Véanse Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094b18 y sigs.; Jenofonte, *Memorabilia*, 4.2.32 y sigs.

¹¹ Véanse Aristóteles, *Política*, 1265a17 y sigs. y 1325b33-40; Platon, *Leyes*, 857e8-858c3; Cicerón, *República*, 1.33.

defectuosa que sea. De este modo, al erigir sobre el cimiento «normativo» de la ciencia política una estructura «realista», o, para hablar de una manera algo más adecuada, al complementar la fisiología política con la patología y la terapéutica políticas, no se retracta y ni siquiera limita, sino que más bien confirma su opinión de que la cuestión relativa a la mejor constitución política es, necesariamente, la cuestión rectora.¹²

El filósofo clásico entendía por mejor orden político el orden que es el mejor siempre y en todo lugar.¹³ Esto no significa que lo concibiera como necesariamente bueno para toda comunidad, como «una solución perfecta para todos los tiempos y todos los lugares»: una comunidad determinada podía ser tan inculca o tan depravada que sólo un tipo muy inferior de orden fuera capaz de «mantenerla en marcha». Pero sí significa, en cambio, que la bondad del orden político concretado en cualquier momento y cualquier lugar sólo puede juzgarse en términos del orden político que es el mejor en forma absoluta. «El mejor orden político» no es, entonces, intrínsecamente griego: no es más intrínsecamente griego que la salud, como se muestra mediante el paralelismo entre la ciencia política y la medicina. Mas, así como puede ocurrir que los miembros de una nación tengan más probabilidades que los de otra de ser saludables y fuertes, así también puede ocurrir que una nación tenga una mayor aptitud natural que otras para la excelencia política.

Cuando Aristóteles afirmaba que los griegos tenían una mayor predisposición natural para la excelencia política que las naciones del Norte y las de Asia, no afirmaba, por cierto, que esa excelencia política se identificara con la cualidad de ser griego o derivara de ella; de otro modo, no podría haber elogiado las instituciones de Cartago en tan alto grado como las instituciones de las más renombradas ciudades griegas. Cuando Sócrates pregunta a Glaucón, en la *República*, si la ciudad fundada por él va a ser una ciudad griega, y recibe de su interlocutor una enfática respuesta afirmativa, ninguno de ellos dice otra cosa que esto: que una ciudad fundada por griegos será necesariamente una ciudad griega. El propósito de esta obviedad o, mejor, de la pre-

¹² Véanse Platon, *Leyes*, 739b8 y sigs., y el comienzo del cuarto libro de la *Política*, de Aristóteles.

¹³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1135a4-5.

gunta de Sócrates es inducir al belicoso Glaucón a someterse a cierta moderación en el guerrear: dado que una prohibición general de las guerras no es factible, al menos la guerra entre griegos debe mantenerse dentro de ciertos límites. El hecho de que una ciudad perfecta fundada por Glaucón fuera una ciudad griega no implica que toda ciudad perfecta fuera necesariamente griega: Sócrates considera posible que la ciudad perfecta, que con seguridad no existía en esos tiempos en ningún lugar de Grecia, existiera por entonces «en algún lugar bárbaro».¹⁴ Jenófote hasta llegó a describir a Ciro el persa como *el* gobernante perfecto, y a dar a entender que su educación recibida en Persia era incluso superior a la educación espartana; y no consideraba imposible que entre los armenios pudiera surgir un hombre de la categoría de Sócrates.¹⁵

A causa de su relación directa con la vida política, la filosofía política clásica era en esencia «práctica»; por otra parte, no es accidental que la filosofía política moderna se autodenomine, con frecuencia, «teoría» política.¹⁶ La preocupación fundamental de la primera no era la descripción o la comprensión de la vida política, sino guiarla en forma correcta. La exigencia de Hegel de que la filosofía política se abstenga de construir un Estado tal como debería ser o de enseñar al Estado cómo tiene que ser, y de que trate de entender el Estado presente y real como algo esencialmente racional, equivale a un rechazo de la *raison d'être* de la filosofía política clásica. En contraposición a la ciencia política de nuestro tiempo o a conocidas interpretaciones de esta, la filosofía política clásica perseguía finalidades prácticas guiándose por «juicios de valor» y culminando en ellos. El intento de reemplazar la búsqueda del mejor orden político por una ciencia política puramente descriptiva o analítica

¹⁴ Platón, *República*, 427c2-3, 470e4 y sigs. y 499c7-9; véase, además, *Leyes*, 739e3 (compárese *República*, 373e, con *Fedón*, 66c5-7); también, *Teeteto*, 175a1-5; *Político*, 262c8-263a1; *Cratilo*, 390a; *Fedón*, 78a3-5, y *Leyes*, 656d-657b y 799a y sigs.; además, *Minos*, 316d.

¹⁵ *Cirropedia*, 1.1-2, 3.1.38-40; compárese 2.2.26.

¹⁶ Hegel, *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*, ed. Michèle-Glockner, vol. 1, pág. 291: «Wir werden ueberhaupt die praktische Philosophie nicht spekulativ werden sehen, bis auf die neuesten Zeiten» [«En términos generales, no volveremos a ver una filosofía práctica no especulativa hasta la modernidad»]. Véase, además, Schelling, *Studium Generale*, ed. Glockner, págs. 94-5.

que se abstenga de «juicios de valor» es, desde el punto de vista de los clásicos, tan absurdo como el intento de reemplazar el arte de hacer zapatos, esto es, zapatos buenos y cómodos, por un museo de zapatos hechos por aprendices, o como la idea de una medicina que se niegue a distinguir entre salud y enfermedad.

Puesto que las controversias políticas se ocupan de «cosas buenas» y «cosas justas», la filosofía política clásica se guiaba naturalmente por consideraciones acerca de la «bondad» y la «justicia». Partía de las distinciones morales que se hacen en la vida cotidiana, aunque conocía mejor que el esceptico dogmático de nuestro tiempo las formidables objeciones teóricas a las que están expuestas. Distinciones tales como las existentes entre el valor y la cobardía, la justicia y la injusticia, la generosidad humana y el egoísmo, la gentileza y la crueldad, la urbanidad y la grosería, son inteligibles y claras, a todos los efectos prácticos, en la mayoría de los casos, y tienen decisiva importancia para guiar nuestra vida: esto es razón suficiente para considerar a la luz de ellas las cuestiones políticas fundamentales.

En cuanto son políticamente relevantes, estas distinciones no pueden ser «demostradas», están lejos de ser perfectamente lúcidas y están expuestas a serias dudas teóricas. En consecuencia, la filosofía política clásica se limitaba a dirigirse a hombres que, a causa de sus inclinaciones naturales, así como por su educación, daban por sentadas esas distinciones. Sabía que quizá se pueda silenciar pero no convencer a gente que no tiene «gusto» por las distinciones morales y su significación: ni siquiera el propio Sócrates podía convertir, aunque sí reducir a silencio, a hombres como Meleto y Calicles, por lo que admitía los límites en esta esfera al acudir al recurso de los «mitos».

La enseñanza política de los filósofos clásicos, a diferencia de su enseñanza teórica, no se dirigía preferentemente a todos los hombres inteligentes, sino a todos los hombres decentes.¹⁷ Una enseñanza política que se dirigiera por igual tanto a hombres decentes como a indecentes les hubiera parecido, desde un principio, antipolítica, esto es, política o socialmente irresponsable; en efecto: si es cierto que el bienestar de la comunidad política requiere que sus

¹⁷ Véanse Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1095b4-6 y 1140b13-8; Cicerón, *Leyes*, 1.37-39.

membros se guíen por consideraciones de decencia o moralidad, la comunidad política no puede tolerar una ciencia política que sea «neutral» en lo moral y que, en consecuencia, tienda a menguar la autoridad de los principios morales sobre la mente de quienes están expuestos a ella. Para expresar la misma concepción de manera algo diferente, incluso si fuera cierto que cuando los hombres hablan de derechos sólo piensan en sus intereses, sería igualmente verdadero que esa reserva es propia de la esencia del hombre político y que este, al liberarse de ella, dejaría de ser un político o de hablar su lenguaje.

Así, la actitud de la filosofía política hacia las cosas políticas fue siempre afín a la de los estadistas ilustrados; no era la actitud del observador desapegado que examina las cosas políticas tal como un zólogo mira a los peces grandes devorar a los pequeños, o como el «ingeniero» social, que piensa en términos de manipulación o condicionamiento, y no de educación o liberación, o como el profeta, que cree conocer el futuro.

En suma, la raíz de la filosofía política clásica era el hecho de que la vida política se caracteriza por controversias entre grupos que luchan por el poder dentro de la comunidad política. Su propósito era solucionar las controversias políticas que tienen un carácter fundamental y típico, no en el espíritu del partidismo, sino en el del buen ciudadano, y con vistas a un orden tal que estuviera muy de acuerdo con los requerimientos de la excelencia humana. Su tema rector era el tema más fundamental y políticamente controvertido, entendido en la forma y los términos en que se lo entendía en la vida política filosófica.

Para llevar a cabo su función, el filósofo tuvo que plantear una pregunta ulterior que nunca se formula en la arena política. Esa pregunta es tan simple, elemental y pertinente que, a primera vista, no resulta siquiera inteligible, como se muestra en una cantidad de ocasiones en los diálogos platónicos. Esta pregunta característicamente filosófica es: ¿Qué es la virtud? ¿Qué es esa virtud cuya posesión —como todos lo admiten en forma espontánea o quedan reducidos a silencio mediante argumentos que no admiten respuesta— confiere a un hombre el más elevado derecho a gobernar? A la luz de esta pregunta, las opiniones comunes acerca de la virtud aparecen, en un principio, como intentos

inconscientes de responder a una pregunta inconsciente. Al examinarlas más de cerca, su profunda insuficiencia queda revelada de modo más específico, por el hecho de que algunas de ellas están en contradicción con otras igualmente comunes. Para llegar a la coherencia, el filósofo está obligado a mantener una parte de la opinión común y desechar otra, que la contradice; así, se ve en la necesidad de adoptar un punto de vista que ya no es de aceptación general, un punto de vista verdaderamente paradójico, que por lo común se considera «absurdo» o «ridículo».

Pero esto no es todo. En última instancia, se ve obligado no sólo a trascender la dimensión de la opinión común, de la opinión política, sino también la dimensión de la vida política como tal, porque debe comprender que no se puede alcanzar el fin último de la vida política por medio de esta misma, sino únicamente a través de una vida dedicada a la contemplación, a la filosofía. Este hallazgo tiene crucial importancia para la filosofía política, puesto que determina los límites establecidos para la vida política, para toda acción política y para toda planificación política. Además, implica que el tema más elevado de la filosofía política es la vida política: la filosofía —no como una enseñanza o como un cuerpo de conocimientos, sino como un modo de vida— ofrece, por así decirlo, la solución al problema que mantiene en movimiento a la vida política. En última instancia, la filosofía política se transforma en una disciplina que ya no se ocupa de las cosas políticas en el sentido ordinario del término: Sócrates llamaba a sus indagaciones una búsqueda de «la verdadera aptitud política», y Aristóteles denominaba a su análisis de la virtud y otros temas relacionados «una especie de ciencia política».¹⁸

Ninguna diferencia entre la filosofía política clásica y la filosofía política moderna resulta más ilustrativa que esta: la vida filosófica, o la vida de «los sabios», que era el tema más elevado de la primera, en los tiempos modernos ha dejado de ser, casi por completo, un tema de la filosofía política. Sin embargo, aun este último paso de la filosofía política clásica, por absurdo que pareciera para la opinión común, fue «adivinado», no obstante, por la vida política filosófica.

¹⁸ Platón, *Gorgias*, 521d7; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094b11 y 1130a26-29 (*Retórica*, 1356a25 y sigs.).

fica: hombres dedicados por completo a la vida política eran a veces considerados popularmente «entremetidos», y sus hábitos inquietos se contrastaban con la mayor libertad y la más elevada dignidad de la vida más retirada de los hombres «que se ocupan de sus propios asuntos».¹⁹

La relación directa de la filosofía política clásica con la vida política prefilosófica no se debía al carácter poco desarrollado de la filosofía o la ciencia clásicas, sino a una reflexión madura. Esa reflexión se resume en la descripción aristotélica de la filosofía política como «la filosofía concerniente a las cosas humanas». Esta descripción nos recuerda la casi abrumadora dificultad que hubo que superar antes de que los filósofos pudieran dedicar alguna atención seria a las cosas políticas y las cosas humanas. Las «cosas humanas» se distinguían de las «cosas divinas» o las «cosas naturales», y las últimas se consideraban absolutamente superiores en dignidad a las primeras.²⁰ Por consiguiente, en un principio, la filosofía se ocupaba con exclusividad de las cosas naturales. Así, al comienzo, el esfuerzo filosófico sólo se interesaba en forma negativa y accidental en las cosas políticas. El propio Sócrates, fundador de la filosofía política, era famoso como filósofo antes de haberse volcado siquiera a esa rama de la filosofía. Librados a sí mismos, los filósofos no habrían vuelto a descender a la «caverna» de la vida política, sino que habrían permanecido afuera, en lo que consideraban «la isla de los bienaventurados»: la contemplación de la verdad.²¹

Pero la filosofía, al ser un intento de elevarse de la opinión a la ciencia, está necesariamente relacionada con la esfera de la primera como punto de partida esencial y, en consecuencia, con la esfera política. Por lo tanto, la esfera política quedará inevitablemente en el centro del interés filosó-

¹⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1142a1-2 (compárese 1177a25 y sigs.), y *Metafísica*, 982b25-28; Platón, *República*, 620c4-7 y 549c2 y sigs., y *Theteto*, 172c8 y sigs. y 173c8 y sigs. Véase, además, Jenofonte, *Memorabilia*, 1.2.47 y sigs. y 2.9.1.

²⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1181b15, 1141a20-b9, 1155b2 y sigs. y 1177b30 y sigs. Compárese el típico desacuerdo entre el filósofo y el legislador en Platón, *Leyes*, 804b5-c1, con su *Menón*, 94c3-4, y la *Apología de Sócrates*, 23a6-7 (también, *República*, 517d4-5; *Theteto*, 175c5, y *Político*, 267d9 y sigs.). Compárese también Jenofonte, *Memorabilia*, 1.1.11-16, y Séneca, *Cuestiones naturales*, 1, comienzo.

²¹ Platón, *República*, 519b7-d7; compárese 521b7-10.

fico tan pronto como la filosofía comience a reflexionar sobre sus propias acciones. Para comprender en su totalidad su propósito y naturaleza propios, la filosofía debe comprender su punto de partida esencial y, por ende, la naturaleza de las cosas políticas.

Los filósofos, así como otros hombres que han llegado a tomar conciencia de la posibilidad de la filosofía, tarde o temprano sienten el impulso de preguntarse: ¿Por qué filosofía? ¿Por qué la vida humana necesita filosofía? ¿Por qué es bueno, por qué es justo, que opiniones acerca de la naturaleza de la totalidad deban ser reemplazadas por un genuino conocimiento de dicha naturaleza de la totalidad? Puesto que la vida humana es vivir juntos o, con más exactitud, es vida política, la pregunta «¿Por qué filosofía?» significa «¿Por qué la vida política necesita filosofía?». Esta pregunta convoca a la filosofía ante el tribunal de la comunidad política: la hace políticamente responsable. Como la ciudad perfecta de Platón, que, una vez establecida, ya no permite a los filósofos dedicarse en forma exclusiva a la contemplación, esta pregunta, una vez formulada, les impide desentenderse ya por completo de la vida política. Toda la *República* de Platón, así como otras obras políticas de los filósofos clásicos, puede describirse de la manera más adecuada como un intento de proporcionar una justificación política a la filosofía, al mostrar que el bienestar de la comunidad política depende en forma decisiva del estudio de esta disciplina. Tal justificación era tanto más urgente por cuanto el significado de la filosofía no era en modo alguno objeto de una comprensión general y, por consiguiente, muchos ciudadanos bien intencionados desconfiaban de ella y la odiaban.²² El propio Sócrates cayó víctima del prejuicio popular contra la filosofía.

Justificar la filosofía ante el tribunal de la comunidad política significa justificarla en términos de esa comunidad, esto es, por medio de un tipo de argumento no dirigido a los filósofos en cuanto tales, sino a los ciudadanos en cuanto tales. Para demostrar a los ciudadanos que la filosofía es permisible, deseable e incluso necesaria, el filósofo tiene que

²² Platón, *República*, 520b2-3 y 494a4-10; *Fedón*, 64b, y *Apología de Sócrates*, 23d1-7. Compárense Cicerón, *Disputas tusculanas*, 2.1.4, y *De los oficios*, 2.1.2, y Plutarco, *Nicias*, 23.

seguir el ejemplo de Odiseo y partir de premisas sobre las que haya común acuerdo o de opiniones de aceptación general.²³ debe argumentar *ad hominem* o «dialécticamente». Desde este punto de vista, el adjetivo «político», en la expresión «filosofía política», no designa tanto una temática como una manera de tratamiento;²⁴ desde este punto de vista, «filosofía política» no significa principalmente el tratamiento filosófico de la política, sino el tratamiento político o popular de la filosofía o la introducción política a la filosofía; el intento de conducir a los ciudadanos calificados, o, más bien, a sus hijos calificados, de la vida política a la vida filosófica. Este significado más profundo de la «filosofía política» concuerda bien con su significado corriente, porque en ambos casos ella culmina en un elogio de la vida filosófica. Sea como fuere, si el filósofo tiene que entender las cosas políticas exactamente como se las entiende en la vida política, es porque, en última instancia, pretende justificar la filosofía ante el tribunal de la comunidad política y, por tanto, en el plano de la discusión política.

En su filosofía política, el filósofo parte, entonces, de esa comprensión de las cosas políticas que es natural para la vida política filosófica. En un comienzo, el hecho de que cierta actitud habitual o cierta manera de actuar reciba elogios generalizados es razón suficiente para considerar que esa actitud o ese modo de actuar constituyen una virtud. Pero el filósofo no tarda en verse obligado a trascender la dimensión de la comprensión filosófica, o en estar en condiciones de hacerlo, para plantearse la pregunta crucial: ¿qué es la virtud? El intento de contestar a esta pregunta conduce a una distinción crítica entre las actitudes generalmente elogiadas cuya alabanza es justa y aquellas cuya alabanza es injusta; esto lleva al reconocimiento de cierta jerarquía, desconocida en la vida filosófica, de las diferentes virtudes. Esta crítica filosófica de las opiniones, de aceptación generalizada, subyace en el hecho de que Aristóteles,

por ejemplo, omite la piedad y la sensación de vergüenza en su lista de virtudes,²⁵ y que esta comience con el valor y la moderación (las virtudes menos intelectuales) y prosiga, a través de la liberalidad, la magnanimidad y las virtudes de las relaciones privadas, hasta llegar a la justicia, para culminar en las virtudes dianoéticas.²⁶ Por otra parte, el discernimiento de los límites de la esfera moral-política como un todo sólo puede exponerse plenamente si se responde a la pregunta sobre la naturaleza de las cosas políticas. Esta pregunta señala el límite de la filosofía política como disciplina práctica: si bien de por sí esencialmente práctica, la pregunta funciona como una cuña que introduce otras, cuyo propósito ya no es guiar la acción, sino entender las cosas como son, y nada más.²⁷

²³ Jenofonte, *Memorabilia*, 4.6.15.

²⁴ Aristóteles, *Política*, 1275b25 (compárese la nota de J. F. Gronovius a Grocio, *De iure bello*, Prolegomena, § 44), y *Ética a Nicómaco*, 1171a15-20; Polibio, 5.33.5; véase, además, Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, 3.9.3, 22. Nótese en especial el significado denigratorio de «política» en la expresión «virtud política»: Platón, *Pedón*, 82a10 y sigs., y *Reública*, 430c3-5, y Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1116a17 y sigs.

²⁵ Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1221a1 y sigs.

²⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1117b23 y sigs., y *Retórica*, 1.5.6. Véanse, además, Platón, *Leyes*, 630c y sigs. y 963e, y *Pedón*, 247d5-7; Jenofonte, *Memorabilia*, 4.8.11 (compárese su *Apología de Sócrates*, 14-16); Tomás de Aquino, *Summa teológica*, 2.2 qu. 129, art. 2, y qu. 58, art. 12.

²⁷ Véase, por ejemplo, Aristóteles, *Política*, 1258b8 y sigs., 1279b11 y sigs. y 1299a28 y sigs.

«Le partage du brave homme est d'expliquer librement ses pensées. Celui qui n'ose regarder fixement les deux pôles de la vie humaine, la religion et le gouvernement, n'est qu'un lâche» [«La suerte del buen hombre es explicar libremente sus pensamientos. Quien no se atreve a mirar con fijeza los dos polos de la vida humana, la religión y el gobierno, no es más que un cobarde»].

Voltaire

En la actualidad no se considera que la distinción entre enseñanza exotérica (o pública) y esotérica (o secreta) tenga significación alguna para comprender el pensamiento del pasado: la enciclopedia más importante de la Antigüedad clásica no contiene ningún artículo, ni siquiera breve, sobre *exotérico* o *esotérico* (*Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*, ed. Pauly y Wissowa). Dado que un número considerable de autores antiguos tuvieron no poco para decir acerca de la distinción en cuestión, no hay posibilidad de que el silencio de la enciclopedia se deba al silencio de las fuentes; debe originarse en la influencia de la filosofía moderna sobre la erudición clásica: esa influencia impide a los estudiosos asignar significación a numerosas afirmaciones, aunque no sean necesariamente correctas, de los autores antiguos. Pues si bien corresponde a los estudiosos de la época clásica decidir si aparece en las fuentes, y cuándo, la distinción entre enseñanza exotérica y esotérica, toca a los filósofos decidir si esa distinción es significativa en sí misma. Y la filosofía moderna no se muestra favorable a una respuesta afirmativa para esta cuestión filosófica. Zeller, el especialista en estudios clásicos, tal vez haya creído tener

razones convincentes para rechazar la opinión de que Aristóteles «eligió a propósito [para su publicación científica] un estilo oscuro e ininteligible para la mente del lego», pero debe ponerse en duda que esas razones le habrían parecido igualmente convincentes si Zeller, el filósofo, no le hubiera asegurado que la opinión rechazada «atribuye al filósofo una suerte de mistificación muy infantil, por completo desprovista de cualquier motivo razonable».¹

Aún en el último tercio del siglo XVIII se mantenía la opinión de que todos los filósofos antiguos habían distinguido entre su enseñanza exotérica y su enseñanza esotérica, y al menos un hombre todavía entendía sus implicaciones en todo su alcance. Gotthold Ephraim Lessing reunía en sí, en una forma única, cualidades tan divergentes como las del filósofo y las del erudito. Analizó la cuestión del exoterismo de manera clara y completa en tres de sus opúsculos: «Leibniz von den ewigen Strafen» (1773), «Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit» (1773) y «Ernst und Falk» (1777 y 1780).² Y lo hizo de manera tan completa y clara como podía hacerlo alguien que todavía aceptaba el exoterismo no simplemente como un extraño hecho del pasado, sino como una necesidad inteligible para todos los tiempos y, en consecuencia, como un principio rector de su propia actividad literaria.³ En suma, Lessing fue el último escritor que reveló, aunque ocultándolas, las razones que obligan a los hombres sabios a esconder la verdad: escribió entre líneas acerca del arte de escribir entre líneas.

En «Ernst und Falk», un personaje llamado Falk, que se expresa de manera algo evasiva y en ocasiones incluso en

forma enigmática, trata de mostrar que toda constitución política, aun la mejor, es necesariamente imperfecta; la necesaria imperfección de toda vida política hace imperiosa la existencia de lo que llama «francmasonería», y Falk no vacila en afirmar que la «francmasonería», que es necesaria, siempre existió y siempre existirá. Él mismo es un «francmason», si bien un «francmason» herético, y para serlo, un hombre debe conocer verdades que sería mejor mantener ocultas.⁴ ¿Cuál es, entonces, la razón oculta de su opinión de que toda vida política es necesariamente imperfecta? La intención de las buenas obras de los «francmasones» es convertir en superfuas las buenas obras (primer diálogo, al final, y tercer diálogo, págs. 39; págs. 19 y 28 de la traducción de Maschler), y la «francmasonería» nació⁵ cuando alguien, que en principio había planeado crear una sociedad científica que hiciera que las verdades especulativas fueran útiles para la vida práctica y política, concibió una «sociedad que se elevaría de la práctica de la vida civil a la especulación» (quinto diálogo, hacia el final; págs. 47 de la traducción de Maschler). Las razones ocultas de la imperfección de la vida política en cuanto tal residen en que toda vida práctica o política es, en esencia, inferior a la vida contemplativa, o que todas las obras, y, en consecuencia, también todas las buenas obras, son «superfuas», siempre que se alcance el nivel de la vida teórica, que es autosuficiente; y que los reque-

¹ Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, traducción de Costelloe y Muirhead (Londres, 1897), vol. 1, págs. 120 y sigs.

² Véase Lessing, *Werke*, ed. Petersen y Von Olshausen, vol. 6, págs. 21-60 («Ernst und Falk») y vol. 21, págs. 138-89 (los otros dos tratados mencionados). Compárese también Lessing, «Ueber eine zeitige Aufgabe» (vol. 24, págs. 146-53). «Ernst und Falk» ha sido traducido como «Lessing's *Ernst und Falk, Dialogues for Freemasons*», a translation with notes, por Channah Maschler, *Interpretation*, 14(1), enero de 1986, págs. 1-49.

³ El exoterismo de Lessing fue reconocido en cierta medida por Gottfried Fitbogen, *Die Religion Lessings* (Leipzig, 1923), págs. 60 y sigs. y págs. 79 y sigs. Sin embargo, Fitbogen no advirtió las implicaciones más importantes de sus valiosas observaciones, puesto que su interpretación de Lessing se basa en una concepción kantiana o poskantiana del significado de la filosofía.

⁴ Falk: *Weisst du, Freund, dass du schon ein halber Freimaureur bist? (...) denn du erkennst ja schon Wahrheiten, die man besser verschweigt*. Ernst: *Aber doch sagen koennte*.

Falk: *Der Weise kann nicht sagen, wor er besser verschweigt*.

Segundo diálogo, en Lessing, *Werke*, vol. 6, págs. 31.

(«Falk: ¿Te das cuenta, amigo, de que ya eres medio francmasón? (...) porque reconoces verdades que más valdría no decir».)

Ernst: Sí, pero podrían decirse.

Falk: El sabio no puede decir lo que es mejor no decir».)

Cf. págs. 21 de la traducción de Maschler.

⁵ En el tercer diálogo (pág. 40; págs. 28 de la traducción de Maschler) se afirma en forma expresa que sólo se han mencionado explícitamente aquellas insuficiencias de las constituciones políticas, aun de las mejores, que son evidentes incluso para los ojos más míopes. Esto implica que hay otras insuficiencias de la vida política en cuanto tal que no son evidentes para «ojos míopes».

⁶ La contradicción entre la afirmación inicial de que la francmasonería existió siempre y el pronunciamiento del final de que nace a comienzos del siglo XVIII nos permite ver que «francmasonería» es un término ambiguo.

riminientos de lo inferior están condenados a entrar en conflicto de tiempo en tiempo con los requerimientos de lo superior y, en la práctica, a reemplazarlos. La consideración de ese conflicto es la razón última por la cual los «francmasones» (es decir, los sabios o los hombres contemplativos) deben ocultar ciertas verdades fundamentales. Debe añadirse que Lessing señala, en «Ernst und Falk», que la diversidad de religiones se debe a la diversidad de constituciones políticas (segundo diálogo, págs. 34 y sigs.; págs. 22 y sigs. de la traducción de Maschler); considera el problema religioso (es decir, el problema de la religión histórica positiva) como parte integrante del problema político.

En «Leibniz von den ewigen Strafen» y en «Wissownatus», Lessing aplica esos puntos de vista a una explicación de la actitud de Leibniz hacia la religión. El propósito explícito de estos dos pequeños tratados es analizar «los motivos y las razones» que han inducido a Leibniz a defender ciertas creencias ortodoxas: la creencia en la condenación eterna y la creencia en la trinidad (*Werke*, vol. 21, págs. 143 y 181). Si bien aprueba la defensa que hace Leibniz de la creencia en la condenación eterna, Lessing afirma que el peculiar modo leibniziano de aceptar opiniones recibidas es idéntico a «lo que todos los antiguos filósofos solían hacer en su discurso exotérico» (*ibid.*, pág. 147). Al hacer esta afirmación, no sólo declara que todos los filósofos antiguos hacían uso de dos modalidades de enseñanza (una modalidad exotérica y una modalidad esotérica); también nos propone que rastremos todos los rasgos esenciales del exoterismo de Leibniz en el exoterismo de los antiguos. ¿Cuáles son, entonces, los rasgos esenciales del exoterismo de Leibniz? O, en otras palabras, ¿cuáles son los motivos y las razones que guiaron a Leibniz en su defensa de la opinión ortodoxa o recibida (véase *ibid.*, pág. 146)? La primera respuesta de Lessing a esta pregunta es que el peculiar modo leibniziano de aceptar opiniones recibidas es idéntico a «lo que todos los antiguos filósofos solían hacer en su discurso exotérico. Leibniz observaba una suerte de prudencia por la cual, es cierto, nuestros filósofos más recientes se han vuelto mucho más sensatos».⁷ La distinción entre discurso exotérico y discurso esotérico

⁷ Lessing, *Werke*, vol. 21, pág. 147. Cf. Platón, *Teeteto*, 180c7-d5, con *Protagoras*, 316c5-317c5 y 343b4-5.

(tiene, pues, tan poco que ver con cualquier tipo de «misticismo» que es resultado de la prudencia. Algo más adelante, Lessing señala la diferencia entre la razón esotérica que permite a Leibniz defender la doctrina ortodoxa de la condenación eterna y la razón exotérica expresada en su defensa de esa doctrina (*ibid.*, págs. 153 y sigs.). Esa razón exotérica, afirma, se basa en la mera posibilidad de una perversidad eternamente creciente en los seres morales. Y luego continúa diciendo: «Es cierto, la humanidad se estremece ante esta concepción, aunque se refiera a la mera posibilidad. Sin embargo, yo no debería hacer esta pregunta: ¿Por qué atemorizar con una mera posibilidad? Porque entonces debería esperar esta réplica: ¿Por qué no atemorizar con ella, puesto que sólo puede ser temible para quien no ha sido celoso en el mejoramiento de sí mismo?». Esto implica que un filósofo que hace un enunciado exotérico no afirma un hecho, sino lo que Lessing da en llamar «una mera posibilidad»: estrictamente hablando, no cree en la verdad de ese enunciado (por ejemplo, el referido a la existencia de una perversidad eternamente creciente de los seres humanos que justificaría castigos en eterno aumento). Lessing lo señala en la siguiente observación, que introduce una cita del final del *Gorgias* de Platón: «El propio Sócrates creía con toda seriedad en esos castigos eternos; creía en ellos al menos en cuanto consideraba oportuno enseñar tales castigos en términos que en modo alguno despertan sospecha y que son explícitos en sumo grado».⁸

Antes de seguir adelante, debo resumir la concepción de Lessing sobre la enseñanza exotérica. Para evitar el peligro de una interpretación arbitraria, omitiré todos los elementos de esa concepción que aun el lector más superficial de Lessing no advierte de primera intención, si bien la parte obvia de ese punto de vista, si se la toma en sí misma, es algo enigmática: 1) Lessing afirma que todos los antiguos filósofos, y Leibniz,⁹ hacían uso de una presentación exotérica

⁸ Lessing, *Werke*, vol. 21, pág. 160. Cf. también las observaciones sobre el «creer», en págs. 184, 187 y 189.

⁹ En una conversación privada, publicada sólo después de su muerte, Lessing le dijo a F. H. Jacobi acerca de Leibniz: «Es ist bei dem grosssten Scharfsinn oft sehr schwer, seine eigentliche Meinung zu entdecken» («Aun para los más penetrantes, suele ser muy difícil descubrir su verdadero significado») (*Werke*, vol. 24, pág. 173).

de la verdad, en contraposición a su presentación esotérica.

2) La presentación exotérica de la verdad se vale de afirmaciones que el propio filósofo no considera afirmaciones de hechos, sino de meras posibilidades. 3) El filósofo hace las afirmaciones exotéricas (es decir, afirmaciones que no aparecen ni podrían aparecer dentro de la enseñanza esotérica) por razones de prudencia o conveniencia. 4) Algunas afirmaciones exotéricas se dirigen a personas moralmente inferiores, que deberían atemorizarse con ellas. 5) Hay ciertas verdades que deben ocultarse. 6) Incluso la mejor constitución política está destinada a ser imperfecta. 7) La vida teórica es superior a la vida práctica o política. La impresión creada por este resumen, a saber, que hay una íntima conexión entre el exoterismo y una actitud peculiar hacia la vida política y práctica, no es errónea: la «francmasonería», que como tal sabe de verdades secretas, debe su existencia a la necesidad de perfección de toda vida práctica o política.

Algunos lectores podrían inclinarse a desear de inmediato toda la enseñanza de Lessing, dado que parece basarse en el supuesto, obviamente equivocado o meramente tradicional,¹⁰ de que todos los filósofos antiguos han hecho uso de discursos exotéricos. Para poner sobre aviso a esos lectores, se debe señalar que la frase incriminada permite una interpretación por completo inobjetable: Lessing niega en forma implícita que los autores de temas filosóficos que rechazan el exoterismo merezcan el nombre de filósofos.¹¹ En efecto: conocía los pasajes de Platón en que se indica que los sofistas eran quienes se negaban a ocultar la verdad.

Después de Lessing, que murió en el año mismo de la publicación de la *Crítica de la razón pura* de Kant, la cuestión del exoterismo parece haberse perdido de vista casi por completo, al menos entre eruditos y filósofos, a diferencia de los novelistas. Cuando Schleiermacher introdujo ese estilo de estudios platónicos en el que la erudición clásica todavía está embarcada —el cual se basa en la identificación del orden natural de los diálogos platónicos con la secuencia de su elaboración—, tuvo aún que analizar en detalle la opinión de que hay dos tipos de enseñanza platónica: uno exotérico y

¹⁰ Compárese Clemente de Alejandría, *Stromata*, 5, 58 (pág. 365 de la edición de Staehlin).

¹¹ Para un ejemplo similar del modo de expresarse de Lessing, véase su *Briefe antiquarischen Inhaltes*, 7 (*Werke*, vol. 27, págs. 97 y sigs.).

otro esotérico. Al hacerlo, planteó cinco o seis observaciones acertadas y de extrema importancia acerca de los recursos literarios de Platón,¹² observaciones cuya sutileza, según mi modo de ver, nunca ha sido superada y ni siquiera igualada desde entonces. Sin embargo, no logró ver la cuestión decisiva. Schleiermacher asegura que hay *sólo una* enseñanza platónica —la enseñanza presentada en los diálogos—, aunque existe, por así decirlo, un infinito número de niveles de comprensión de esa enseñanza: la enseñanza que el principiante entiende de manera inadecuada y que sólo el estudioso perfectamente formado comprende en forma adecuada es la *misma*. Pero, entonces, ¿la enseñanza que el principiante *realmente* entiende es *idéntica* a la enseñanza que *realmente* entiende el estudioso de formación perfecta? La distinción entre las enseñanzas exotérica y esotérica de Platón se ha hecho remontar, a veces, a su oposición al «politeísmo y la religión popular» y a la necesidad que tuvo de ocultarla; Schleiermacher cree que ha retutado esta opinión al asegurar que «los principios de Platón sobre ese tópico pueden leerse con suficiente claridad en sus escritos, de modo que resulta difícil creer que sus discípulos puedan haber necesitado aún más información sobre ellos» (Schleiermacher, *Platons Werke*, 1.1.14). Sin embargo, «politeísmo y religión popular» es una expresión ambigua: si Schleiermacher hubiera usado la menos ambigua «creencia en la existencia de los dioses venerados por la ciudad de Atenas», no habría dicho que la oposición de Platón a esa creencia se expresa con claridad en sus escritos. De hecho, en la introducción a su traducción de la *Apología de Sócrates* considera «un punto débil de ese escrito que Platón no haya hecho un uso más enérgico del argumento tomado del servicio de Sócrates a Apolo, para refutar la acusación de que Sócrates no creía en los antiguos dioses» (*ibid.*, 185). Si el Sócrates de Platón creía en «los antiguos dioses», ¿no es probable que también el propio Platón haya creído en ellos? ¿Y cómo se puede decir, entonces, que la oposición platónica al «politeísmo y la religión popular» como tal se expresa con claridad en sus escritos? El argumento más sólido de Schleiermacher contra la distinción entre dos enseñanzas de Platón parece ser su afirmación de que las verdaderas investigaciones de este

¹² F. Schleiermacher, *Platons Werke* (Berlín, 1804), 1.1.20.

están ocultas, no en forma absoluta, sino sólo para lectores desatentos, o de que la atención es el único requisito previo para una plena comprensión de aquellas, contrapuestas a las investigaciones que son sólo la «piel» de las primeras.¹³ Pero, ¿alguien en su sano juicio afirmó jamás que Platón deseaba ocultar su enseñanza secreta a todos los lectores o todos los hombres? ¿Alguien de quien pueda decirse que su juicio tiene algún peso en esta materia entendió jamás por enseñanza esotérica de Platón algo diferente de la enseñanza de sus diálogos que sólo los lectores desatentos pasan por alto? La única diferencia de opinión posible concierne con exclusividad al significado de la distinción entre lectores atentos y desatentos: ¿hay un continuo desde el lector extremadamente desatento hasta el lector extremadamente atento, o el camino entre los dos extremos está interrumpido por un abismo? En forma tácita, Schleiermacher supone que el camino es continuo desde el comienzo hasta el final, mientras que, según Platón, la filosofía presupone una real conversión,¹⁴ es decir, una ruptura total con la actitud del principiante: este es un hombre que todavía no ha dejado ni por un solo momento la caverna y nunca ha apartado siquiera sus ojos de las sombras de las cosas hechas por el hombre para dirigirlos hacia la salida, mientras que el filósofo es el hombre que ha abandonado la caverna y (si no se ve obligado a hacer otra cosa) vive fuera de ella, en «las islas de los bienaventurados». La diferencia entre el principiante y el filósofo (porque el estudioso perfectamente formado de Platón no es otra cosa que el auténtico filósofo) no es de grado, sino de especie. Ahora bien, es ya sabido que, según Platón, la virtud es conocimiento o ciencia; en con-

¹³ «Das geheime (...) [ist] nur beziehungsweise so» («Lo que es secreto (...) lo [es] sólo relativamente») (*ibid.*, pág. 12); «die eigentliche Untersuchung wird mit einer anderen, nicht wie mit einem Schleier, sondern wie mit einer angewachsenen Haut ueberkleidet, welche dem Unaufmerksamen, aber auch nur diesem, desjenige verdeckt, was eigentlich soll beobachtet oder gefunden werden, dem Aufmerksamsten aber nur noch den Sinn fuer den innern Zusammenhang schaeft und laeuert» («la verdadera investigación está cubierta por otra —no como con un velo, sino como con una piel que crece a su alrededor— que oculta al desatento, pero sólo a él, lo que debería ser advertido o descubierto, mientras que aclara y agudiza para el atento su sentido de cohesión interna») (*ibid.*, pág. 20, las bastardillas son mías).

¹⁴ *República*, 518c-e, 521e y 619c-d. Véase, además, *Fedón*, 69a-c.

secuencia, el principiante es inferior al estudioso perfectamente formado de Platón no sólo en lo intelectual, sino también en lo moral. Esto es, la moralidad de los principiantes tiene una base esencialmente diferente de la base sobre la cual descansa la moralidad del filósofo: su virtud no es auténtica virtud, sino apenas virtud vulgar o política, no basada en el discernimiento, sino en costumbres o leyes (*República*, 430c3-5, y *Fedón*, 82a10-b8). Podríamos decir que la moralidad de los principiantes es la moralidad de los «auxiliares» de la *República*, pero aún no la moralidad de los «guardianes». Ahora bien, los «auxiliares», los mejores de los cuales son los principiantes, deben creer «mentiras nobles» (*República*, 414b4 y sigs.; véase además *Leyes*, 663d6 y sigs.), es decir, aseveraciones que, aunque útiles para la comunidad política, no dejan de ser mentiras. Y hay una diferencia, no de grado sino de especie, entre verdad y mentira (o no verdad). Y lo que es cierto de la diferencia entre verdad y mentiras es igualmente cierto de la diferencia entre enseñanza esotérica y exotérica, pues la enseñanza exotérica de Platón es idéntica a sus «nobles mentiras». Esta conexión de consideraciones, con la que están más o menos familiarizados todos los lectores de Platón, y que también destacan como corresponde todos los estudiosos del filósofo, ni siquiera es mencionada por Schleiermacher en su refutación de la opinión de que hay una distinción entre la enseñanza exotérica y la enseñanza esotérica de Platón. En ese contexto, tampoco alude siquiera a los diálogos de Lessing («Ernst und Falk» y su conversación con F. H. Jacobi), que probablemente estén más cerca del espíritu de los diálogos platonicos y su técnica que cualquier otra obra moderna en lengua alemana. En consecuencia, la refutación que hace Schleiermacher de la opinión en cuestión no resulta convincente. Una comparación de su *Philosophic Ethics* con la *Ética a Nicómaco* aclararía la razón¹⁵ por la cual no presta atención alguna a la diferencia entre la moralidad del principiante y la moralidad del filósofo, es decir, a la diferencia que subyace en la distinción entre la enseñanza exotérica y la enseñanza esotérica.

¹⁵ Esa razón puede descubrirse mediante un análisis de afirmaciones como las siguientes: «El conocimiento de la esencia de la razón es la ética», «La distinción ordinaria entre guerras ofensivas y defensivas es totalmente vacía» (*Philosophic Ethics*, secciones 60 y 276).

Vuelvo a Lessing. ¿Cómo llegó este a advertir,¹⁶ y comprender la información acerca del hecho de que «todos los filósofos antiguos» habían distinguido entre su enseñanza exotérica y su enseñanza esotérica? Si no me equivoco, no descubrió el valor de esa distinción gracias a su propio esfuerzo, luego de haber experimentado su conversión, entre es, luego de haber tenido la experiencia de lo que es la filosofía y de los sacrificios que exige. Porque esa experiencia es la que conduce en forma directa a la distinción entre los dos grupos de hombres, los filósofos y los no filósofos, y de ahí, a la distinción entre las dos maneras de presentar la verdad. En una famosa carta a un amigo (a Moses Mendelssohn, 9 de enero de 1771), Lessing expresa su temor de que, «al desechar ciertos prejuicios, he desechado un poco de más, y tendré que recuperarlos». ¹⁷ Este pasaje se ha entendido a veces como indicación de que Lessing estaba a punto de volver del racionalismo intransigente de su período anterior a una visión más positiva de la Biblia y de la tradición bíblica. Hay muchas pruebas que demuestran que esta interpretación es errónea. ¹⁸ El contexto del pasaje deja en claro que las cosas que Lessing tuvo que «desechar» antes y que sentía la necesidad de «recuperar» eran verdades que vislumbro «vagamente» en un libro de Ferguson —según creía, sobre la base de lo que había visto en el índice de ese libro—. También vislumbro «vagamente», en ese mismo libro, «verdades con las cuales vivimos y tenemos que seguir viviendo en continua contradicción, en beneficio de nuestra serenidad». Bien puede haber una conexión entre los dos tipos de verdad: las verdades que Lessing había desechado

antes pueden haber sido contradictorias de las verdades generalmente aceptadas por la filosofía de la Ilustración y también por Lessing durante toda su vida. De todas maneras, dos años después censuró abiertamente a los filósofos más recientes que habían eludido la contradicción entre sabiduría y prudencia al volverse demasiado sabios como para someterse a la regla de prudencia, observada tanto por Leibniz como por los filósofos antiguos. Las pruebas externas favorecen la hipótesis de que el libro de Ferguson mencionado por Lessing es *Essay on the History of Civil Society*. ¹⁹ Las verdades con las cuales tenemos que vivir «en continua contradicción», que Ferguson había analizado y que aparecen señaladas en cierta medida en el índice de su *Essay*, ²⁰ concernían al ambiguo carácter de la civilización, es decir, el tema de los dos famosos escritos tempranos de Rousseau, que Lessing, probablemente, estimaba no haber considerado con suficiente cuidado en su juventud. ²¹ Lessing expresó su concepción del carácter ambiguo de la civilización algunos años después, con estos términos más precisos: aun la mejor constitución civil, desde un punto de vista absoluto, es necesariamente imperfecta. Parece ser, entonces, que fue el problema político el que llevó al pensa-

¹⁹ Compárese Von Olshausen (en Lessing, *Werke*, vol. 1, págs. 44 y sigs.), quien, sin embargo, rechaza esta conclusión sobre la base de «razones intrínsecas».

²⁰ Véanse, por ejemplo, los siguientes encabezamientos de secciones: «De la separación de las artes y las profesiones» y «De la corrupción inherente a las naciones civilizadas».

²¹ La influencia del rousseaunismo mitigado de Ferguson sobre Lessing puede advertirse a partir de una comparación de las siguientes citas, por una parte, con lo que Lessing dice, por otra, en «Ernst und Falk», sobre las razones obvias de la necesaria imperfección de todas las sociedades civiles. Ferguson dice, en las secciones 3 y 4 de la primera parte: «El poderoso motor que a nuestro juicio ha formado a la sociedad sólo enseña a esta a hacer reñir a sus miembros o a mantener sus relaciones después de la ruptura de sus lazos de afecto». «Los títulos de concudadanos y compatriotas, si no se opusieran a los de ajeno y extranjero, a los que se refieren, caerían en desuso y perderían su significado». «Es en vano que esperemos poder dar a la multitud de un pueblo el sentido de unión entre ellos, sin admitir hostilidad hacia quienes se les oponen». Véase, además, la sección 2 de la cuarta parte: «Si la suerte de un esclavo entre los antiguos era realmente más indigna que la del labriego indigente y el mecánico entre los modernos, se puede dudar de que los órdenes superiores, que disfrutaban de consideración y honores, no fracasasen proporcionalmente en la dignidad que corresponde a su condición».

¹⁶ Cf. las observaciones del joven Lessing, sobre el pasaje pertinente de Aulo Gelio (20.5), en la décima *Literaturbrief* (*Werke*, vol. 4, pág. 38).

¹⁷ Otro testimonio sobre la crisis que aquejó a Lessing cuando tenía unos 40 años aparece en las *Briefe antiquarischen Inhalts*, 54 (*Werke*, vol. 27, pág. 250).

¹⁸ Véase, por ejemplo, Von Olshausen, en su introducción a *Werke*, vol. 24, págs. 41 y sigs. Compárese también la carta de Jacobi a Hamann del 30 de diciembre de 1784: «Als Lessings Erziehung des Menschengeschlechts (...) von einigen fuer eine nicht unchristliche Schrift, beinahe fuer eine *Parodie Angesehen wurde, stieg sein Aerger ueber die Aberglaube des Volles bis zum Ergreifen*» («Cuando la *Educación de la raza humana* [de Lessing] (...) fue vista por algunos no como un escrito anticristiano, sino casi como lo contrario, su irritación ante la idiotez de la gente creció a niveles de furia») (F. H. Jacobi, *Werke* [Leipzig, 1812], vol. 1, pág. 398).

miento de Lessing a apartarse en forma decisiva de la filosofía de la Ilustración, aunque no lo encauzó, por cierto, hacia ningún tipo de romanticismo (lo que se denomina concepción histórica más profunda del gobierno y la religión), sino hacia un tipo más antiguo de filosofía. Gracias a un artículo de F. H. Jacobi, dedicado a explicar una observación política formulada por Lessing, podemos saber hasta qué punto este se acercó, en apariencia, a ciertas concepciones románticas en su camino desde la filosofía de la Ilustración hasta ese tipo más antiguo de filosofía. Según Jacobi, Lessing dijo una vez que los argumentos contra el despotismo papal, o bien no eran argumentos en absoluto, o bien eran dos o tres veces más válidos como argumentos contra el despotismo de los príncipes.²² ¿Podría haber sostenido Lessing que el despotismo eclesiástico es dos o tres veces mejor que el despotismo secular? En otro lugar, Jacobi dice, como opinión propia, pero por cierto en el espíritu de Lessing, que el despotismo «exclusivamente» basado en la superstición es menos malo que el despotismo secular.²³ Ahora bien, el despotismo secular podía aliarse fácilmente con la filosofía de la Ilustración y, por lo tanto, con el rechazo del exoterismo propiamente dicho, como lo muestra sobre todo la enseñanza del clásico del despotismo ilustrado: Hobbes. Pero «el despotismo exclusivamente basado en la superstición», es decir, de ningún modo en la fuerza, no podría mantenerse si la minoría no supesticiosa no se abstuviera en forma voluntaria de exponer y refutar abiertamente las creencias «supersticiosas». Lessing, entonces, no tuvo que esperar la experiencia del despotismo de Robespierre para captar la verdad relativa de las afirmaciones de los románticos contra los principios de Rousseau (que parece haber creído en una solución política del problema de la civilización): advirtió esa verdad relativa una generación antes y la rechazó en favor del camino que llevaba a la verdad absoluta, el camino de la filosofía. La experiencia que tuvo en ese momento le permitió entender el significado de la «prudencia» de Leibniz de una manera infinitamente más adecuada que el modo en que la entendían (y podían entenderla) los leibnizianos ilustrados que eran

²² Jacobi, *Werke*, vol. 2, pág. 334 («Etwas das Lessing gesagt hat»). En ese artículo, Jacobi cita extensos párrafos del ensayo de Ferguson.

²³ Jacobi, *Werke*, vol. 3, pág. 469. Véase Lessing, «Gespräch ueber die Soldaten und Moenche» (*Werke*, vol. 24, pág. 159).

contemporáneos. Leibniz, por consiguiente, es el eslabón de la cadena de la tradición de exoterismo que está más cerca de Lessing. Aquel, no obstante, no era el único iniciado entre los pensadores del siglo XVII. Para no mencionar al prudente Descartes, incluso un escritor tan atrevido como Blumha había admitido la necesidad de «*pia dogmata, hoc est, talia quae animum ad obedientiam mouent*», en contraposición a las «*vera dogmata*» (*Tractatus Theologico-Politicus*, capítulo 14, sección 20 [ed. Bruderl]). Pero Lessing no tenía que apoyarse en ningún representante moderno o medieval de la tradición: estaba familiarizado con sus fuentes. Precisamente, su intrasigente clasicismo —su meditada opinión de que el estudio atento de los clásicos es el único camino por el cual un hombre diligente y pensante puede convertirse en filósofo—²⁴ lo había llevado, en primer lugar, a advertir el exoterismo de algunos filósofos antiguos y, más tarde, a comprender el exoterismo de todos ellos.

²⁴ Escribe en la *Literaturbrief*, 71 (*Werke*, vol. 4, pág. 197), después de haber citado una afirmación de Leibniz en elogio de la crítica y el estudio de los clásicos: «*Gewiss, die Kritik von dieser Seite betrachtet, und das Studium der Alten bis zu dieser Bekanntheit [con Platón, Aristóteles, Arquímedes y Apolonio] getrieben, ist keine Pedanterei, sondern vielmehr das Mittel, wodurch Leibniz der geworden ist, wer er war, und der einsige Weg, durch welchen sich ein fleissiger und denkender Mann ihm naechern kann*» («Ciertamente, la crítica considerada desde este punto de vista, y el estudio de los antiguos llevado a este nivel de familiaridad [con Platón, Aristóteles, Arquímedes y Apolonio], no es pedantería, sino más bien el medio por el cual Leibniz llegó a ser quien fue, y es el único camino a través del cual un hombre diligente y pensante puede aproximarse») (las bastardillas son mías). Diez años más tarde (1769), dice en su *Brief antiquarischen Inhalts*, 45 (*Werke*, vol. 27, pág. 218): «*Wir sehen mehr als die Alten; und doch duerften vielleicht unsere Augen schlechter sein als die Augen der Alten: die Alten sehen weniger als wir; aber ihre Augen, ueberhaupt zu reden, moechten leicht schaefer gewesen sein als unsere. —Ich fuerchte, dass die ganze Vergleichung der Alten und Neuern hiernauf hinauslaufen duerfte*» («Vemos más que los antiguos; y, sin embargo, quizá nuestros ojos pueden ser peores que los suyos: ellos veían menos de lo que vemos nosotros, pero sus ojos, especialmente para leer, bien pueden haber sido más agudos que los nuestros; me temo que toda la comparación entre antiguos y modernos debe surgir de este aspecto»).