

BIBLIOTECA UNIVERSIDAD NACIONAL

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ
(Coordinador)

RESURGIMIENTO DE LA TEORÍA
POLÍTICA EN EL SIGLO XX:
FILOSOFÍA, HISTORIA Y TRADICIÓN

Proyecto PAPIIT IN400894
CONACYT-UNAM 4028-H9403

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Colección: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Serie: ANTOLOGÍAS

Directora: DRA. OLGA ELIZABETH HANSBERG

Secretaria: DRA. MAITE EZCURDIA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México 1999

¿QUÉ ES FILOSOFÍA POLÍTICA?

Leo Strauss

1. El problema de la filosofía política

El significado de la filosofía política, y su grado de interés, es tan evidente hoy como lo fue siempre desde su aparición con la filosofía ateniense. Toda acción política está encaminada a la conservación o al cambio. Cuando deseamos conservar tratamos de evitar el cambio hacia lo peor; cuando deseamos cambiar tratamos de actualizar algo mejor. Toda acción política, pues, está dirigida por nuestro pensamiento sobre lo mejor y lo peor. Un pensamiento sobre lo mejor y lo peor implica, no obstante, el pensamiento sobre el bien. La conciencia del bien que dirige todas nuestras acciones tiene el carácter de opinión: no nos la planteamos como problema, pero reflexivamente se nos presenta como problemática. El mismo hecho de que nosotros podamos plantearla como problema nos lleva hacia un pensamiento del bien que deja de ser problemático; nos encamina hacia un pensamiento que deja de ser opinión para convertirse en conocimiento. Toda acción política comporta una propensión hacia el conocimiento del bien: de la vida buena o de la buena sociedad; porque la sociedad buena es la expresión completa del bien político.

Cuando esta propensión se hace explícita y el hombre se impone explícitamente como meta la adquisición del conocimiento del bien en su vida y en su sociedad, entonces surge la filosofía política. Al denominar a este empeño filosofía política,

queremos decir que forma parte de un conjunto más amplio: de la filosofía. La filosofía política es una rama de la filosofía. En la expresión "filosofía política", "filosofía" indica el método, un método que al mismo tiempo profundiza hasta las raíces y abarca en extensión toda la temática; "política" indica tanto el objeto como la función. La filosofía política trata del objeto político en cuanto es relevante para la vida política; de aquí que su tema se identifique con su meta, como fin último de la acción política. El tema de la filosofía política abarca los grandes objetivos de la humanidad: la libertad y el gobierno o la autoridad, objetivos que son capaces de elevar al hombre por encima de su pobre existencia. La filosofía política es aquella rama de la filosofía que se acerca más a la vida política, a la vida afilósófica, a la vida humana. Sólo en su *Política* hace Aristóteles uso de juramentos, esos compañeros inseparables del discurso apasionado.

Siendo una rama de la filosofía, incluso la definición más provisional de lo que puede ser la filosofía política exige una explicación previa, aunque sea provisional, sobre qué es filosofía. Filosofía, como búsqueda de la verdad, es una búsqueda del conocimiento universal del conocimiento del todo como conjunto. La búsqueda sería innecesaria si ese conocimiento estuviese al alcance de la mano. La ausencia del conocimiento sobre el todo no significa, sin embargo, que el hombre no tenga pensamientos sobre ese todo; la filosofía va necesariamente precedida de opiniones sobre él. Consiste, por tanto, en un intento de sustituir esas opiniones por un conocimiento sobre el conjunto. En lugar de "el todo", los filósofos suelen utilizar la expresión "todas las cosas"; el todo no es un puro éter o una oscuridad irredenta en que no se pueda distinguir una parte de otra o en que sea imposible todo discernimiento. La búsqueda del conocimiento de "todas las cosas" significa la búsqueda del conocimiento de Dios, del mundo y del hombre, o mejor, la búsqueda del conocimiento de las esencias de todas las cosas. Esas esencias en su totalidad forman "el todo" como conjunto.

La filosofía no consiste esencialmente en poseer la verdad, sino en buscar la verdad. El rasgo que distingue a un filósofo consiste en que "él sabe que no sabe nada", y su visión de nuestra ignorancia acerca de las cosas más importantes le induce a es-

forzarse hasta el límite de lo posible en busca del conocimiento. Dejaría de ser un filósofo si tratara de elucidar las preguntas sobre estas cosas o las despreciase considerándolas incontestables. Puede ocurrir que las posiciones a favor y en contra de cada una de las respuestas posibles estén permanentemente equilibradas y la filosofía no pueda ir más allá del estadio de la discusión, ni pueda, por tanto, alcanzar nunca el momento de la decisión. Esto no haría de la filosofía algo inútil, porque el entendimiento de una cuestión fundamental exige la comprensión completa de la esencia del objeto con que la cuestión se relaciona. El conocimiento genuino de un elemento esencial, su comprensión completa, es mejor que la ceguera o la indiferencia hacia el objeto como un todo, esté o no esa indiferencia o ceguera acompañada de las respuestas a un gran número de cuestiones periféricas o carentes de importancia. *Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desirabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, qu. 1^a, 5).

De la filosofía así entendida, la filosofía política es una rama. La filosofía política es un intento de sustituir el nivel de opinión por un nivel de conocimiento de la esencia de lo político. Lo político está sujeto por naturaleza a aprobación y desaprobación, aceptación y repulsa, a alabanza y a crítica. Lleva en su esencia el no ser un objeto neutro; exige de los hombres la obediencia, la lealtad, la decisión o la valoración. No se puede comprender lo político como tal si no se acepta seriamente la exigencia implícita o explícita de juzgarlo en términos de bondad o maldad, de justicia o injusticia, si no se aplican unos módulos. Si la filosofía política quiere encuadrar acertadamente su objeto tiene que esforzarse en lograr un conocimiento genuino de estos módulos. La filosofía política consiste en el intento de adquirir conocimientos ciertos sobre la esencia de lo político y sobre el buen orden político o el orden político justo.

Es necesario establecer diferencias entre filosofía política y pensamiento político en general. Actualmente se identifican estos términos con frecuencia; se ha ido tan lejos en la degradación del nombre de la filosofía que hoy se habla de las filosofías de vulgares diletantes. Bajo la denominación de pensamiento político comprendemos el estudio o la exposición de ideas po-

líticas, y por idea política comprendemos cualquier "noción, comentario, imaginación o cualquier cosa sobre la que se pueda pensar" que se relacione de algún modo con los principios políticos. De aquí que toda filosofía política sea pensamiento político, pero no todo pensamiento político sea filosofía política. El pensamiento político, como tal, es indiferente a la distinción entre opinión y conocimiento; la filosofía política, sin embargo, es un esfuerzo consciente, coherente y continuo por sustituir las opiniones acerca de los principios políticos por conocimientos ciertos. El pensamiento político puede no ser más, o incluso no pretender ser más, que la exposición o la defensa de una convicción firmemente aceptada o de un mito vivificador; sin embargo, es esencial para la filosofía política tener como principio motor la impaciente percepción de la diferencia fundamental entre convicción o creencia y conocimiento.

Un pensador político, no filósofo, defiende o está interesado principalmente en un determinado orden político; el filósofo político sólo está interesado y defiende la verdad. El pensamiento político no es filosofía política, encuentra su expresión adecuada en leyes y códigos, en poemas y relatos, en folletos y discursos públicos para los demás. La forma apropiada para el desarrollo de la filosofía política es el tratado. El pensamiento político es tan viejo como la raza humana; el primer hombre que pronunció una palabra como "padre" o una expresión como "tú no harás..." fue el primer pensador político; la filosofía política, sin embargo, aparece en un momento determinado de la historia.

Por teoría política se comprende hoy el estudio comprensivo de la situación política que sirve de base a la construcción de una política en sentido amplio. Este estudio está basado, en último término, en principios aceptados por toda la opinión pública o por una buena parte de ella; adopta dogmáticamente principios que pudieran ser posiblemente puestos en duda. Obras de teoría política en este sentido podrían ser la *Autoemancipación* de Pinsker o el *Judenstaat* de Herzl. La *Autoemancipación* de Pinsker lleva como lema estas palabras: "Si yo no me preocupo de mí mismo, ¿quién lo hará?, y si no lo hago ahora, ¿cuándo lo haré?" Pero omite estas otras: "Y si yo no existo más que para mí, ¿qué soy yo?" La silenciosa repulsión de Pinsker hacia el pensamien-

to que contienen las palabras omitidas es una premisa crucial del argumento que desarrolla en su obra. Pinsker no justifica su repulsión. Para encontrar una justificación deberíamos volver a los capítulos 3 y 16 del *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza, o sea, a la obra de un filósofo de la política.

Nos vemos obligados ahora a distinguir la filosofía política de la teología política. Por teología política comprendemos las enseñanzas políticas que se apoyan en la revelación divina. La filosofía política se limita a aquello a lo que puede acceder la mente humana por sí sola. En lo que respecta a la filosofía social, ésta comparte el mismo objeto con la filosofía política, pero la contempla desde un punto de vista diferente. La filosofía política parte del principio de que la asociación política —el país, la nación— es la asociación suprema, por encima de la cual no existe otra, mientras que la filosofía social concibe la asociación política sólo como una parte de un todo más amplio, que denomina con el término "sociedad".

Finalmente, vamos a tratar de las relaciones entre la filosofía política y la ciencia política. "Ciencia política" es un término ambiguo: designa las investigaciones sobre lo político realizadas bajo modelos tomados de las ciencias naturales y los trabajos realizados por los miembros de las cátedras de ciencia política. Las primeras, o sea, las investigaciones que podríamos denominar ciencia política "científica", consideran que el suyo es el único camino posible para lograr un conocimiento genuino de lo político. Del mismo modo que el genuino conocimiento sobre la naturaleza surge cuando se sustituye la vana y estéril especulación por el estudio experimental e inductivo, el conocimiento genuino sobre lo político comenzará el día en que la filosofía política deje paso definitivamente al estudio científico de lo político. Del mismo modo que las ciencias naturales se bastan a sí mismas y, a lo sumo, proveen inintencionadamente a la filosofía natural con algunos materiales para la especulación, la ciencia política es autosuficiente y, a lo más, suministra con la misma falta de intención algunos materiales especulativos a la filosofía política. Teniendo en cuenta el contraste entre la solidez de la ciencia política y la lastimosa presunción que caracteriza a la filosofía política, es más razonable desechar de una vez las vagas e insustanciales especulaciones de la filosofía política que seguir

prestando acatamiento, aunque sólo sea exteriormente, a una tradición totalmente desacreditada y decrépita. Las ciencias, tanto naturales como políticas, son eminentemente afilosóficas. Sólo necesitan filosofía de una determinada clase: metodología o lógica. Pero estas disciplinas filosóficas no tienen nada en común, evidentemente, con la filosofía política. La ciencia política "científica" es, de hecho, incompatible con la filosofía política.

El provechoso trabajo realizado por los hombres que se llaman científicos de la política es independiente de cualquier aspiración hacia una ciencia política "científica". Consiste en la reunión y el análisis cuidadoso de datos políticamente relevantes. Para comprender la importancia de este trabajo tenemos que recordar la definición provisional de filosofía política que dimos al principio. La filosofía política es un intento de comprender la esencia de lo político. Antes, incluso, de que podamos pensar en intentar comprender la esencia de lo político, tenemos que conocer lo político: necesitamos poseer conocimientos políticos. Todo hombre adulto que no sufra ninguna tara mental posee un determinado nivel de conocimientos políticos. Todos sabemos algo sobre los impuestos, la policía, la ley, las cárceles, la guerra, la paz o el armisticio. Todos sabemos que la meta de la guerra es la victoria, que la guerra exige el sacrificio supremo y otras muchas privaciones, que la heroicidad merece el aplauso y la cobardía merece el reproche. Todos sabemos que comprar una camisa, a diferencia de emitir un voto, no es por sí mismo un acto político. Se supone que el hombre de la calle posee menos conocimientos políticos que el hombre que se dedica profesionalmente a proveerle de información y consejo en lo que respecta a lo político. Se da por supuesto que ese hombre de la calle posee un conocimiento político más reducido que aquellos otros hombres despiertos que gozan de una larga y variada experiencia política. En lo más alto de la pirámide encontramos al gran político, que posee conocimientos políticos, comprensión política, discernimiento político y habilidad política en el más alto grado: ciencia política (*politeke episteme*) en el sentido original de la palabra.

Todo conocimiento político está rodeado de opiniones políticas y entremezclado con ellas. Entendemos aquí opinión política como término contrapuesto a conocimiento político:

errores, suposiciones, creencias, prejuicios, predicciones, etc. Corresponde a la esencia de la vida política el estar dirigida por una mezcla de conocimientos políticos y opiniones políticas. De aquí que toda vida política vaya acompañada por un esfuerzo más o menos coherente y tenaz para sustituir progresivamente la simple opinión por el conocimiento político. Incluso los gobiernos que pretenden poseer conocimientos sobrenaturales utilizan espías.

El carácter del conocimiento político y las exigencias que comporta se han visto profundamente afectadas por un cambio relativamente reciente en el modo de ser de la sociedad. En épocas pasadas, los hombres inteligentes podían adquirir conocimientos políticos —la comprensión política que necesitaban— escuchando a hombres mayores prudentes o, lo que es lo mismo, leyendo a buenos historiadores con tanta facilidad como estudiando su situación y dedicándose ellos mismos a los asuntos políticos. Este modo de adquirir conocimientos políticos ya no es suficiente, porque ahora vivimos en "sociedades dinámicas de masas", en sociedades que se caracterizan, al mismo tiempo, por una inmensa complejidad y por una mutación rápida. El conocimiento político es hoy más difícil de adquirir y queda anticuado con más celeridad que en otros tiempos. En estas circunstancias se hace necesario que un número determinado de hombres se dedique exclusivamente a la tarea de recoger y asimilar el conocimiento sobre lo político. Es a esta actividad a la que hoy frecuentemente se le denomina ciencia política. Sólo surge cuando se ha comprendido, entre otras cosas, que incluso temas políticos que no tienen gran peso en una situación determinada merecen ser estudiados y que su estudio tiene que ser llevado a cabo con el mayor cuidado posible: un cuidado específico que está destinado a contrarrestar las falacias específicas a las que nuestro juicio sobre lo político está siempre expuesto. Aún más, estos hombres de que hablamos dedican buena parte de su esfuerzo a dar al conocimiento político la forma de enseñanzas que puedan ser transmitidas en las aulas. Por otra parte, aunque el político menos escrupuloso tenga que intentar constantemente sustituir en su propia mente las opiniones por auténticos conocimientos políticos con el fin de seguir teniendo éxito, el estudio de lo político irá más allá, intentando

presentar en público el resultado de sus investigaciones sin ninguna omisión ni parcialidad: el estudio representará el papel del ciudadano ilustre y patriótico que está por encima de toda lucha. O sea, dicho de otro modo, la búsqueda del conocimiento político por el estudioso está animada esencialmente por un impulso moral: el amor a la verdad. No obstante, de cualquier modo que pueda concebirse la diferencia entre la búsqueda del conocimiento político por el estudioso y el no estudioso, y por muy importantes que estas diferencias puedan ser, la búsqueda del conocimiento político que lleva a cabo el estudioso y aquella que realiza el no estudioso se identifican en su aspecto fundamental: su centro de referencia es la situación política dada, e incluso, en la mayoría de los casos, la situación política concreta en el país del individuo que realiza la investigación. Es verdad, en efecto, que un botánico en Israel presta una especial atención a la flora de Israel, mientras que un botánico de Canadá presta especial atención a la flora de Canadá. Pero esta diferencia, que no es más que el resultado de una visión del trabajo conveniente e indispensable, tiene un significado completamente similar entre las preocupaciones de un científico de la política israelí y otro canadiense. Sólo cuando el aquí y ahora desaparecen como centro de referencia puede surgir el enfoque filosófico o científico de lo político.

El nivel cognoscitivo del conocimiento político no se diferencia en nada del nivel de conocimiento que posee un pastor, un marido, un general o un cocinero. No obstante, las pretensiones de estos tipos humanos no dan lugar a una filosofía pastoral, marital, militar o culinaria, porque sus fines últimos son suficientemente claros y no presentan ambigüedades. El fin último en lo político, sin embargo, exige una reflexión coherente. La meta de un general es la victoria, mientras que la de un político es el bien común. Saber en qué consiste la victoria no es problemático; lo es esencialmente, sin embargo, comprender el significado del bien común. La ambigüedad que rodea a los fines políticos proviene de su carácter comprensivo. Entonces surge la tentación de negar o eludir el carácter comprensivo de lo político y tratarlo como un comportamiento más. Pero tenemos que resistir esta tentación si queremos enfrentarnos con nuestra situación en su totalidad.

La filosofía política, en el sentido en que hemos intentado describirla, se ha venido cultivando ininterrumpidamente desde sus orígenes hasta un momento relativamente reciente. Hoy la filosofía política está en decadencia o, quizá, en estado de putrefacción, si es que no ha desaparecido por completo. No se trata sólo de un total desacuerdo sobre su objeto, su método y su función, sino que incluso la mera posibilidad de su existencia se ha hecho problemática. El único punto en que los profesores de ciencia política aún están de acuerdo es el relativo a la utilidad de estudiar la historia de la filosofía política. Respecto a los filósofos, es suficiente comparar la obra de los cuatro filósofos más importantes en los últimos cuarenta años —Bergson, Whitehead, Husserl y Heidegger— con la de Hermann Cohen para comprobar la rapidez y profundidad con que la filosofía política ha caído en descrédito. Originariamente, la filosofía política se identificaba con la ciencia política, y su objeto consistía en el estudio comprensivo del comportamiento humano. Hoy la encontramos dividida en trozos que se comportan como si fuesen los anillos de un gusano. En primer lugar, se ha aplicado la distinción entre filosofía y ciencia al estudio de las cosas humanas; y, como resultado, se plantea la separación entre la ciencia política afilosófica y una filosofía política acientífica, separación que en las circunstancias actuales despoja a la filosofía política de toda dignidad y decoro. Luego, grandes sectores de la materia, que originariamente pertenecían a la filosofía política, se han independizado bajo el nombre de economía, sociología y psicología social. El lamentable esqueleto por el que los honestos científicos sociales ya no se preocupan ha quedado como presa apropiada para los filósofos de la historia y para aquellos que encuentran mayor esparcimiento en profesiones de fe. No exageramos en absoluto al decir que hoy la filosofía política ya no existe, excepto como objeto de enterramiento, apropiado para las investigaciones históricas, o como tema de frágiles declaraciones que no convencen a nadie.

Si buscamos las razones de este cambio profundo encontraremos estas respuestas: la filosofía política es acientífica, o la filosofía política es ahistórica, o es ambas cosas al mismo tiempo. La ciencia y la historia, esos dos colosos del mundo

moderno, han logrado destruir definitivamente la mera posibilidad, incluso, de la filosofía política.

La exclusión de la filosofía política como doctrina acientífica es característica del positivismo de hoy. El positivismo no es ya lo que pretendía ser cuando Augusto Comte lo fundó. Aún conserva el recuerdo de Comte, no obstante, al considerar que la ciencia moderna es la expresión más elevada del conocimiento porque no busca, como la teología y la metafísica lo hicieron en otro tiempo, el conocimiento absoluto del porqué, sino sólo el conocimiento relativo del cómo. Pero después de ser remodelado por el utilitarismo, el evolucionismo y el neokantismo, el positivismo ha abandonado enteramente la esperanza de Comte de que una ciencia social al estilo de las modernas ciencias naturales pudiera superar la anarquía intelectual de la sociedad moderna. Hacia la última década del siglo XIX, la ciencia social positivista alcanzó su desarrollo final al darse cuenta de que existe una separación radical entre los hechos y los valores, y sólo los juicios sobre los hechos entran dentro del campo de la ciencia. Las ciencias sociales "científicas" no pueden emitir juicios de valor y tienen que huir de ellos radicalmente. En cuanto al significado de la palabra "valor" en afirmaciones como las precedentes, difícilmente podríamos decir más que esos "valores" significan, al mismo tiempo, objetos preferidos y principios de preferencia.

Actualmente, para explicar el significado de la filosofía política es indispensable un examen previo de los principios del positivismo científico-social. Vamos a considerar especialmente las consecuencias prácticas que lleva consigo este positivismo. La ciencia social positivista es avalorativa y éticamente neutra: es imparcial ante el conflicto entre el bien y el mal, cualquiera que sea la forma en que el bien y el mal puedan ser interpretados. Esto significa que el campo común a todos los científicos sociales, el campo en que desarrollan todas sus investigaciones y discusiones, sólo puede ser alcanzado a través de un proceso de liberación de los juicios morales o de un proceso de abstracción absoluta: la ceguera moral es condición indispensable para el análisis científico. En el mismo grado en que aún no seamos insensibles a las diferencias morales, nos veremos forzados a utilizar juicios de valor; tienen una influencia corrosiva para

nuestro sistema de preferencias. Cuanto más serios seamos como científicos sociales, más radicalmente desarrollaremos en nosotros mismos un estado de indiferencia hacia logros concretos, de falta de metas y de impasibilidad, un estado que podría denominarse de nihilismo. El científico social no está inmunizado contra las preferencias; su actividad es una lucha constante contra las que siente como ser humano y como ciudadano, que amenazan con sobreponerse a su imparcialidad científica. Para contrarrestar todas estas influencias peligrosas el científico social deriva su poder de su dedicación a un solo valor: la verdad. Sin embargo, según sus principios, la verdad no es un valor que haya que elegir necesariamente. Se puede, igualmente, elegir la verdad o rechazarla. El científico, para ser científico, tiene que haberla elegido efectivamente. Pero ni los científicos ni la ciencia son meramente necesarios. La ciencia social no puede pronunciarse sobre si ella misma es buena. Está obligada a enseñar que la sociedad puede con igual derecho y con las mismas razones favorecer el desarrollo de las ciencias sociales o suprimirlas como perturbadoras, subversivas, corrosivas o nihilistas. No obstante, por extraño que parezca, solemos encontrar científicos sociales muy deseosos de "vender" ciencia social, de probar que la ciencia social es necesaria. Su argumento es éste: independientemente de cuáles puedan ser nuestras preferencias, nosotros deseamos el logro de nuestros fines; para lograrlos necesitamos conocer cuáles son los medios que nos conducen a ellos; y el conocimiento adecuado de los medios que conducen a cualquier fin social es función de las ciencias sociales y sólo de las ciencias sociales; de aquí que las ciencias sociales sean necesarias para cualquier sociedad o para cualquier movimiento social; las ciencias sociales son, pues, necesarias por naturaleza; representan un valor desde todos los puntos de vista. Sin embargo, una vez que hemos aceptado este planteamiento, nos vemos profundamente inclinados a preguntarnos si no habrá unas pocas cosas más que representen valores desde todos los puntos de vista y para todos los seres humanos pensantes. Para evitar estas dificultades, el científico social desdeñará toda consideración sobre buenas relaciones o promoción personal y se refugiará en su virtuosa expresión de que él no sabe, sino que solamente cree,

que buscar la verdad es bueno; otro cualquiera puede creer con igual derecho que buscar la verdad es malo. Pero ¿qué es lo que quiere decir con esto? O bien distingue entre objetivos nobles e innobles o bien rechaza esta distinción. Si distingue entre objetivos nobles e innobles, admitirá que existen varios objetivos o ideales nobles, y que un ideal no es compatible con los demás: si se elige la verdad como ideal propio, necesariamente se rechazan los demás ideales. Así planteado, no puede existir la necesidad para los hombres nobles de elegir ineludiblemente la verdad con preferencia sobre otros ideales. Pero cuando el científico social habla de ideales y distingue entre objetivos nobles e innobles o entre integridad ideal y egoísmo mezquino, está emitiendo juicios de valor que de acuerdo con sus principios básicos son, como tales, innecesarios. Tiene que decir, entonces, que es tan legítimo hacer de la búsqueda de la seguridad, del dinero o de la deferencia la meta vital única como buscar la verdad como fin principal. De este modo queda expuesto a la sospecha de que su actividad como científico no sirva a otros fines que el incremento de su seguridad, su riqueza o su prestigio, y de que su competencia no sea más que una habilidad que está dispuesto a vender al mejor postor. Los ciudadanos honestos comenzarán a preguntarse si se puede confiar en un hombre así o si este hombre puede ser leal, especialmente después de haber sostenido que es tan defendible elegir la lealtad como valor propio como rechazarla. En una palabra, se habrá enredado en el trance que condujo a Trasímaco a su caída, abatido por Sócrates, en el primer libro de *La república*, de Platón.

No es necesario aclarar que, aunque nuestro científico social pueda encontrarse en un mar de confusiones, está muy lejos de ser desleal o de cometer una falta de integridad. Su afirmación de que la entereza y la búsqueda de la verdad son valores que el individuo puede con el mismo derecho aceptar o rechazar es un simple movimiento de sus labios que no encuentra correspondencia alguna en su pensamiento. Nunca he encontrado un científico social que, aparte de estar dedicado a la verdad y la integridad, no fuese un ferviente admirador de la democracia. Cuando afirma que la democracia no es un valor que necesariamente tenga que comportar una evidente superioridad sobre su contrario no quiere decir que él se sienta atraído por el valor

opuesto que rechaza o que su pensamiento esté debatiéndose entre alternativas igualmente atrayentes por sí mismas. Su "ética avalorativa" está lejos de representar el nihilismo o ser un camino hacia el nihilismo; no es más que una excusa para no tener que pensar: al afirmar que la democracia y la verdad son valores, lo que quiere decir es que no es necesario preocuparse de las razones por las cuales estas cosas son buenas y que él pueda bajar la cabeza, como cualquier otro individuo, ante los valores aceptados y respetados por su sociedad. La ciencia social positivista anima no tanto el nihilismo como el conformismo y la rutina.

No es necesario que entremos ahora a discutir los puntos débiles de la teoría positivista aplicada a las ciencias sociales. Será suficiente aludir a algunas consideraciones que hablan por sí mismas contra esta escuela.

1) Es imposible el estudio de los fenómenos sociales, sobre todo de los fenómenos sociales más importantes, sin que este estudio lleve consigo juicios de valor. Un hombre que no encuentra ninguna razón para despreciar a aquellos cuyo horizonte vital se limita al consumo de alimentos y a una buena digestión puede ser un economista tolerable, pero nunca podrá hacer aportación válida alguna sobre el carácter de una sociedad humana. Un hombre que rechace la distinción entre grandes políticos, mediocridades y vulgares diletantes puede ser un buen bibliógrafo, pero no tendrá nada que decir sobre política o historia política. Un hombre incapaz de distinguir entre un pensamiento religioso profundo y una superstición en trance de desaparecer puede ser un gran estadístico, pero no podrá decir nada significativo sobre sociología de la religión. En general, es imposible comprender un pensamiento, una acción o una obra sin darles un valor. Si somos incapaces de atribuirles el valor adecuado, como ocurre con frecuencia, eso quiere decir que no hemos logrado todavía comprenderlos adecuadamente. Los juicios de valor que encuentran cerrado el camino principal para entrar en la ciencia política, la sociología o la economía entran en estas disciplinas por la puerta falsa; se introducen a través de esa materia añeja a la actual ciencia política que se llama psicopatología. El científico social se ve compelido a hablar

de individuos desequilibrados, neuróticos o inadaptados. Estos juicios de valor, sin embargo, se diferencian de los que los grandes historiadores utilizan, no por su mayor claridad o exactitud, sino precisamente por su inexpresividad: un operario insensato puede sentirse tan adaptado, o incluso mejor, que un hombre honesto o un buen ciudadano. Finalmente, no debemos pasar desapercibidos ante los juicios de valor invisibles que se ocultan a los ojos poco atentos pero que están muy presentes en conceptos que parecen puramente descriptivos. Por ejemplo: cuando los científicos sociales distinguen entre hábitos o tipos humanos democráticos y autoritarios, lo que llaman “autoritario” estoy seguro de que no es otra cosa que una caricatura de lo que ellos, como buenos demócratas, rechazan. O cuando hablan de los tres principios de legitimidad (racional, tradicional y carismático), su simple expresión “rutinización del carisma” descubre un pensamiento protestante o liberal que ningún judío conservador o ningún católico podría aceptar: a la luz del concepto “rutinización del carisma”, la génesis del Halakah, sacada de las profecías bíblicas, por una parte, y la génesis de la Iglesia Católica, sacada de las enseñanzas del Nuevo Testamento, aparecen necesariamente como casos de “rutinización del carisma”. Si se me objetase que los juicios de valor son, en efecto, inevitables en las ciencias sociales, pero tienen solamente un carácter condicional, contestaría de este modo: ¿no son esenciales estas condiciones en lo que respecta a los fenómenos sociales? ¿No tiene el científico social que suponer necesariamente que una vida social sana en este mundo es algo bueno, del mismo modo que la medicina supone necesariamente que la salud y la longevidad sana son cosas buenas? ¿No están todas las afirmaciones fácticas basadas en condiciones o suposiciones, aunque nunca se planteen como problema mientras estemos considerando los hechos como hechos (por ejemplo: que existe el “hecho”, o que todo lo que ocurre tiene una causa)?

La imposibilidad de construir una ciencia política avalorativa puede ser explicada en términos muy simples. La ciencia política presupone la distinción entre supuestos políticos y supuestos que no lo son; presupone, por tanto, alguna clase de respuesta a la pregunta ¿qué es lo político? Para llegar a ser verdaderamente científica, la ciencia política tendrá que plantearse este

problema y resolverlo explícita y adecuadamente. Pero es imposible definir qué es lo político, como aquello que concierne a la *polis*, el “país” o el “Estado”, sin contestar previamente al problema de qué es lo que constituye una sociedad de esta clase. Una sociedad, por otra parte, no puede ser definida sin aludir a sus fines. El intento más conocido de definir “el Estado” sin hacer referencia a sus fines se admite que conduce a una definición derivada directamente del tipo del “Estado moderno” y que por completo sólo es aplicable a este tipo de Estado; se trataba de un intento de definir al Estado moderno sin haber definido antes al Estado. Aceptando la definición de Estado, o mejor de la sociedad civil, en relación con sus fines, admitimos, sin embargo, un módulo a cuya luz tendremos que juzgar las acciones y actividades políticas. Los fines de la sociedad civil figuran necesariamente como módulo para juzgar las sociedades civiles.

2) La exclusión de los juicios de valor se basa en la suposición de que la razón humana es esencialmente incapaz de resolver los conflictos entre valores distintos o entre sistemas de valores diferentes. Pero esta suposición, aunque generalmente se la considera como un hecho, nunca ha sido sometida a prueba. Su comprobación requeriría un esfuerzo semejante al que condujo a la concepción y elaboración de la *Crítica de la razón pura*; requeriría una crítica comprensiva de la razón valoradora. Lo que nos encontramos en la realidad son débiles observaciones que pretenden probar que éste o aquel conflicto concreto de valores es insoluble. Es prudente aceptar que hay conflictos de valores que la razón humana, de hecho, no puede resolver. Pero si nosotros no pudiéramos decidir cuál de las montañas cuyos picos estuviesen cubiertos por nubes es la más alta, ¿no podríamos tampoco decidir que una montaña es más alta que un montón de arena? Si nosotros no podemos decidir en una guerra entre dos países vecinos que se han estado peleando durante siglos cuál de los dos tiene la razón, ¿no podríamos tampoco decidir que la acción de Jezabel contra Naboth fue injustificable? El más destacado de los representantes de la ciencia social positivista, Max Weber, ha defendido la insolubilidad de todos los conflictos de valores porque su alma ansiaba un mun-

do en que la decepción (esa hija bastarda del pecado violento acompañado de una fe todavía más violenta), en lugar de la felicidad y la serenidad, fuera la nota distintiva de la dignidad humana. La creencia de que los juicios de valor no están sujetos en último análisis a control racional fomenta la tendencia a emitir aseveraciones irresponsables respecto a la verdad y el error o a lo bueno y a lo malo. Se evaden discusiones importantes de problemas serios por el método simple de pasarlos por alto como conflictos de valores. Lleva, incluso, a crear la impresión de que todos los conflictos humanos importantes son conflictos de valor, cuando en realidad la mayor parte de estos conflictos surgen precisamente de las posiciones comunes de los hombres respecto de los valores.

3) La creencia de que el conocimiento científico (entendiendo por tal el conocimiento a que aspira la ciencia moderna) es la forma suprema del conocimiento humano lleva consigo el desprecio de todo conocimiento precientífico. Si se acepta la posición de un conocimiento científico del mundo y un conocimiento precientífico, es fácil darse cuenta de que el positivismo mantiene, en los mismos términos prácticamente, la duda universal de Descartes respecto al conocimiento precientífico y su radical ruptura con él. El positivismo, en efecto, desconfía de todo conocimiento precientífico, relegándolo al nivel de simple folklore. Esta aberración es la base de toda una serie de investigaciones inútiles y de complicadas necesidades. Los conocimientos que un niño de diez años medianamente inteligente ya posee se considera que necesitan una prueba científica para que puedan ser aceptados como hechos; prueba científica que, por otra parte, no sólo no es necesaria, sino que ni siquiera es posible. Ilustraremos esto con el ejemplo más simple: todos los estudios de ciencia social presuponen que aquellos que los realizan son capaces de diferenciar a los seres humanos de los demás seres vivientes; este conocimiento, sin embargo, no lo adquirieron en las aulas, ni ha sido convertido en conocimiento científico por las ciencias sociales, sino que mantiene su carácter originario sin cambio alguno. Si este conocimiento precientífico no fuera tal conocimiento, tampoco tendrían este carácter los estudios científicos que se apoyan en él. La preocu-

pación por buscar una prueba científica para hechos que todo el mundo conoce suficientemente sin necesidad de tal prueba conduce al desprecio de pensamientos o reflexiones que tienen que estar presentes en la base de todo estudio científico que quiera representar una aportación seria. Frecuentemente se suele presentar el estudio científico de lo político como un proceso de ascensión desde la comprobación empírica de los "hechos" políticos, de lo que ha sucedido en el pasado, a la formulación de "leyes" cuyo conocimiento permita la predicción del futuro. Se señala esta meta como algo axiomático sin tratar de esclarecer previamente si el objeto que la ciencia política persigue admite o no una comprensión adecuada en términos de "leyes", o si los conceptos universales, a través de los cuales ha de ser comprendido el político como tal, no exigen un planteamiento completamente diferente. La aproximación científica al hecho político, a las relaciones y periodicidades entre los actos políticos o las leyes que rigen el comportamiento político exige la contemplación aislada del fenómeno que estamos estudiando. Pero, para que este aislamiento no nos conduzca a resultados confusos o inútiles, tenemos que contemplar los fenómenos que estudiamos dentro del conjunto al que pertenecen; y debemos explicar ese conjunto, o sea, el orden político y político social como un todo. No se puede llegar, por ejemplo, a un conocimiento sobre "política de grupos" que merezca ser llamado científico sin reflexionar en qué tipo de orden político, si es que hay alguno, puede darse esa "política de grupos", o qué clase de sistema político presupone específicamente la "política de grupos" que estamos estudiando. Además, no se puede determinar el carácter de un tipo específico de democracia, por ejemplo, o de la democracia en general, sin poseer un concepto claro de las distintas alternativas que existen al lado de la democracia. Los tratadistas científicos de lo político se sienten inclinados a reducir este problema a la distinción entre democracia y autocratismo, radicalizan un determinado orden político aferrándose a un esquema en que no cabe ninguna otra posibilidad aparte de ese sistema y su contrario. El planteamiento científico conduce al desconocimiento de los problemas fundamentales y, con ello, a la aceptación irreflexiva de las soluciones recibidas. En relación con estos problemas funda-

mentales, la exactitud científica de nuestros amigos se convierte en una extraña inexactitud. Refiriéndonos otra vez al ejemplo más simple, y al mismo tiempo el más importante, la ciencia política exige una explicación sobre qué es lo que distingue lo político de lo que no lo es; exige que se plantee y se dé una contestación a la pregunta ¿qué es lo político? Esta pregunta no puede ser tratada científicamente; requiere un planteamiento dialéctico. Y un planteamiento dialéctico tiene que comenzar necesariamente en el conocimiento precientífico, dándole toda la importancia que merece. Se considera que el conocimiento precientífico, o sea, el conocimiento basado en el “sentido común”, fue superado por Copérnico y todo el progreso posterior de las ciencias naturales. Pero el hecho de que el conocimiento que podríamos llamar telescópico-microscópico sea muy útil en ciertos campos no autoriza a negar que haya materias que sólo pueden ser contempladas en su verdadera naturaleza si se las mira a simple vista o, para ser más exactos, si se las observa bajo la perspectiva del simple ciudadano, distinta de la perspectiva del escrutador científico. El que no esté de acuerdo con esto repetirá la experiencia de Gulliver con el alma de Brobdingnag y se verá mezclado en la misma clase de investigaciones que tanto le asombraron en Laputa.

4) El positivismo se convierte necesariamente en historicismo. Como consecuencia de su esclavitud al modelo tomado de las ciencias naturales, las ciencias sociales pueden correr el peligro de tomar erróneamente simples peculiaridades, por ejemplo, de la actualidad en Estados Unidos o de la civilización occidental moderna, para darles un poco más de amplitud, como si fuesen caracteres esenciales de la sociedad humana. Para salvar este peligro, las ciencias sociales se ven obligadas a emprender un estudio comprensivo de todas las culturas, tanto en su presente como en su pasado. Pero en este esfuerzo pierden de vista necesariamente el significado profundo de esas culturas, porque tratan de interpretarlas mediante un esquema conceptual que tiene su origen en la sociedad occidental moderna, que es un reflejo de esta sociedad concreta y que se adapta solamente a este tipo de sociedad. Para salvar esta dificultad, las ciencias sociales tienen que intentar comprender aquellas culturas bajo los mis-

mos parámetros que ellas se comprenden o se comprendieron: este entendimiento exige básicamente un entendimiento histórico. El entendimiento histórico se convierte, de este modo, en la base para una verdadera ciencia de la sociedad. Además, se supone que las ciencias sociales son un cuerpo de proposiciones verdaderas sobre los fenómenos sociales. Las proposiciones son respuestas a problemas. Cuáles son las respuestas objetivamente válidas viene determinado por las reglas o los principios de la lógica. Pero los problemas planteados dependen del interés de cada uno y, por tanto, de su propio sistema de valores, de sus principios subjetivos. De aquí que sean los intereses de cada uno, y no la lógica, el origen de los conceptos fundamentales. No es posible, pues, separar los elementos subjetivos y objetivos en las ciencias sociales: las respuestas objetivas vienen condicionadas por las preguntas subjetivadas. Si no nos aferramos al olvidado platonismo que anima la noción de los valores eternos, tenemos que admitir que los valores incorporados en un determinado sistema de ciencias sociales dependen del tipo de sociedad que ha producido el sistema, o sea, que, en último análisis, esos valores son unos valores históricos. No sólo están las ciencias sociales íntimamente ligadas a los estudios históricos, sino que, incluso, las ciencias sociales mismas demuestran ser “históricas”. La consideración de las ciencias sociales como fenómeno histórico, sin embargo, conduce a su relativización y, en último término, a la relativización de las ciencias modernas en general. Como consecuencia, la ciencia moderna viene a ser considerada como un camino históricamente relativo para comprender el mundo, que no es, en principio, mejor que cualquier otro.

Sólo es al llegar aquí cuando nos encontramos frente a frente con el enemigo principal de la filosofía política: el historicismo. Cuando el historicismo ha alcanzado su desarrollo completo, las características que le distinguen del positivismo son: primero, abandona la distinción entre hecho y valor, porque cada modo de comprender, por muy teórico que sea, implica unas valoraciones específicas; segundo, niega toda exclusividad a la ciencia moderna, que aparece sólo como una forma entre muchas de interpretación del mundo; tercero, rechaza toda consideración del proceso histórico como algo básicamente concatenado o,

en términos más amplios, como algo eminentemente racional; cuarto, niega el valor de la teoría evolucionista aduciendo que la evolución del hombre, partiendo de un ser no humano, hace ininteligible su condición humana. El historicismo rechaza el planteamiento del tema de la buena sociedad, o sea, de la sociedad ideal, como consecuencia del carácter esencialmente histórico de la sociedad y del pensamiento humano: no es radicalmente necesario hacer brotar el tema de la sociedad buena; este tema no se le plantea al hombre; su simple posibilidad es el resultado de una misteriosa concesión del destino. El problema crucial se plantea respecto al significado de aquellos caracteres permanentes de la humanidad, tales como la distinción entre lo noble y lo villano, que son admitidos por los historicistas precavidos. ¿Podrían ser utilizados estos elementos permanentes como criterios de distinción entre buenas y malas concesiones del destino? El historicista contesta a esta pregunta negativamente; desprecia estos elementos permanentes por su carácter objetivo, superficial y rudimentario: para poder ser tenidos en cuenta es preciso darles un contenido, y este contenido ya es histórico. El desprecio hacia estos elementos permanentes permitió al historicista más radical, en 1933, someterse (o aún mejor, recibir con agasajo como a una concesión del destino) al veredicto de la parte menos prudente y menos moderada de su país en el momento en que éste atravesaba su fase histórica menos moderada y menos prudente y, al mismo tiempo, pronunciarse por la prudencia y por la moderación. El acontecimiento fundamental del año 1933 vendría a probar, si es que esa prueba era necesaria, que el hombre no puede dejar de plantearse el tema de la sociedad buena y que no puede tampoco liberarse de la responsabilidad de dar una respuesta, remitiéndose a la historia o a cualquier otro poder distinto de su propia razón.

2. La solución clásica

Cuando describimos la filosofía política de Platón o de Aristóteles como filosofía política clásica, queremos expresar que se trata de la forma original de la filosofía política. Alguna vez se ha caracterizado lo clásico por su noble simplicidad y su grande-

za serena. Esta idea nos lleva por el buen camino. Se trata de un intento de presentar de forma inconfundible lo que en otro momento se llamó, también, el carácter "natural" del pensamiento clásico, entendiendo "natural" como opuesto a lo meramente humano o demasiado humano. Se dice de un ser humano que es natural si se guía por la naturaleza en lugar de atender los convencionalismos, la opinión heredada o la tradición, para no hablar de quien está guiado por el simple capricho. La filosofía política clásica es atradicional, porque pertenece a aquel momento creador en que se derrumban todas las tradiciones políticas y no ha surgido todavía una tradición filosófico-política. En todas las épocas posteriores, el estudio filosófico de lo político estuvo mediatizado por una tradición político-filosófica que actuaba a modo de pantalla entre el filósofo y su objeto político, independientemente de que cada filósofo aceptase o rechazara individualmente esta tradición. De aquí se deduce que el filósofo clásico contemplaba lo político en un plano de proximidad y viveza que nunca se ha vuelto a igualar. Contemplaba los asuntos públicos desde la misma perspectiva que el ciudadano ilustrado o el político. Y, sin embargo, veía con claridad las cosas que los ciudadanos ilustrados y los políticos o no veían en lo absoluto o veían con dificultad. La razón estaba en que los filósofos, aunque en la misma dirección que los ciudadanos ilustrados y los políticos, iban más lejos, profundizaban más. No contemplaban los asuntos públicos desde fuera, como si fuesen simples espectadores de la vida política. Hablaban el lenguaje común de los ciudadanos o de los políticos; apenas si pronunciaban una palabra que no fuese de la calle. He aquí por qué su filosofía política es comprensiva, por qué es al mismo tiempo una teoría política y una pericia política. Es una filosofía capaz de comprender del mismo modo los aspectos legales e institucionales de la vida política y aquello que trasciende a lo legal y lo institucional. Es una filosofía tan libre de la radical estrechez del jurista como de la brutalidad del técnico, de las extravagancias del visionario o de la vulgaridad del oportunista. Replantea y eleva hasta un grado de perfección la noble flexibilidad del verdadero político, que destruye al insolente y perdona al vencido. Es una filosofía libre de todo fanatismo, porque se da cuenta de que el mal no puede ser desarraigado.

do totalmente y, por tanto, de que los resultados que se deben esperar de la política no pueden ser más que modestos. El espíritu que la anima puede expresarse en términos de serenidad y sobriedad sublimes.

Comparado con la filosofía política clásica, todo pensamiento político posterior (independientemente de cualesquiera que puedan ser sus méritos), y en particular del pensamiento político moderno, tiene un carácter derivativo. Esto significa que en los últimos tiempos se ha producido una sofisticación de las pautas originarias. Ello ha hecho de la filosofía política algo "abstracto", y ha dado lugar a la idea de que el movimiento filosófico tiene que ser una marcha, no de la opinión hacia el conocimiento ni de lo espacio-temporal hacia lo permanente y eterno, sino de lo abstracto hacia lo concreto. Se ha llegado a pensar que, en este movimiento hacia lo concreto, la filosofía reciente había superado las limitaciones no sólo de la filosofía política moderna, sino incluso de la filosofía política clásica. Pasó desapercibido, sin embargo, que este cambio de orientación perpetuaba el defecto originario de la filosofía moderna al aceptar la abstracción como punto de partida. No se dieron cuenta de que lo concreto a lo que finalmente se puede llegar por este camino no es lo verdaderamente concreto, sino una abstracción más.

Un ejemplo será suficiente para aclarar este punto. Se sostiene hoy en determinados círculos que la tarea básica de las ciencias políticas y sociales consiste en comprender la más concreta de las relaciones humanas. A esa relación se le denomina la relación yo-tú-nosotros. Evidentemente, el tú y el nosotros son complementos que se añaden al yo de Descartes. El problema es si la fundamental inadecuación del yo de Descartes puede ser resuelta mediante complementos o si es necesario volver a un principio más fundamental, el principio natural. El fenómeno que hoy se denomina relación yo-tú-nosotros fue ya conocido por los clásicos con el nombre de amistad. Cuando yo hablo con un amigo, me dirijo a él en segunda persona. El análisis filosófico o científico, sin embargo, no se dirige a un amigo, a un individuo aquí y ahora, sino a cualquiera que pueda tener relación con ese análisis. Ese análisis no puede llegar a ser un sustituto de la convivencia que los amigos mantienen entre sí;

en el mejor de los casos, sólo podría apuntar hacia esa convivencia y provocar un deseo hacia ella. Cuando hablo de alguien con quien tengo una relación próxima, yo le llamo mi amigo. No le llamo mi tú. Un "hablar de" en el discurso analítico u objetivo, para ser adecuado, tiene que basarse y seguir las pautas del "hablar de" inherente a la vida humana. Al hablar de "el tú" en lugar de "el amigo" estoy intentando mantener en el discurso objetivo algo que no es mantenible en ese discurso; estoy intentando objetivar algo que no es objetivable. Pretendo mantener en la expresión "hablar de" algo que sólo corresponde en la realidad a la expresión "hablar a". De aquí que no capte los fenómenos en su realidad, que no los someta a un conocimiento cierto, que pierda de vista lo concreto. Al intentar sentar las bases para una comunicación humana genuina, lo que hago es mantener la incapacidad para una comunicación típicamente humana.

Los caracteres de la filosofía política clásica aparecen con toda claridad en *Las leyes* de Platón, su obra política por excelencia. *Las leyes* son un diálogo sobre la ley y los asuntos públicos en general entre tres ancianos: un extranjero ateniense, un cretense y un espartano. El diálogo se desarrolla en la isla de Creta. Al principio, parece que el ateniense había venido a Creta para estudiar allí las leyes más perfectas. Si es verdad, en efecto, que lo bueno se identifica con lo ancestral, para un griego las mejores leyes serían las leyes griegas más antiguas, que eran las leyes cretenses. La ecuación entre lo bueno y lo ancestral, sin embargo, sólo puede mantenerse en el caso de que los primeros antepasados fuesen dioses, hijos de dioses o discípulos de dioses. De aquí que los cretenses creyesen que sus leyes tenían su origen en Zeus, que educó a su hijo Minos, el legislador de Creta. *Las leyes* comienzan expresando esa creencia. Inmediatamente después se muestra cómo esa creencia no tiene otra base mejor que una expresión de Homero (la veracidad de los poetas es dudable) y lo que los cretenses dicen (y los cretenses siempre fueron famosos por su falta de veracidad). De cualquier forma que esto pueda ser interpretado, inmediatamente después de esta iniciación, el diálogo se desvía del problema del origen de las leyes cretenses y espartanas al tema de su valor intrínseco: un código dado por un dios —un ser de naturaleza

sobrehumana— tiene que ser necesariamente bueno. Con gran lentitud y prudencia el ateniense se plantea este grave problema. Para empezar, limita su criticismo contra el principio que está en la base de las leyes cretenses y espartanas, lanzando sus objeciones no contra las leyes en sí, sino contra un poeta, un hombre sin autoridad, expatriado además, que había alabado aquel principio. Como secuela, el filósofo todavía no ataca las leyes cretenses y espartanas, pero sí la interpretación que habían dado a estas leyes sus dos interlocutores. No comienza a criticar abiertamente estas venerables leyes hasta después de apelar a una presunta ley cretense y espartana que permite esta crítica en determinadas circunstancias (circunstancias que se cumplen, hasta cierto punto, en este diálogo). Según esa ley, todos tienen que decir a una sola voz que todas las leyes de Creta, o de Esparta, son buenas porque tienen su origen en un dios, y a nadie se le permite decir otra cosa; pero un ciudadano viejo puede criticar una ley tenida por divina ante un magistrado de su misma edad si no está presente ningún hombre joven. A estas alturas el lector ha comprendido claramente que el ateniense no había venido a Creta para estudiar allí las mejores leyes, sino para introducir leyes e instituciones nuevas, leyes e instituciones verdaderamente buenas. Evidentemente, estas leyes e instituciones, en proporción muy importante, eran de origen ateniense. Parece que el ateniense, hijo de una sociedad altamente civilizada, se había embarcado en la aventura de civilizar una sociedad eminentemente inculta. Así, tiene que tener en cuenta que sus sugerencias son recibidas como odiosas no sólo por tratarse de innovaciones, sino, sobre todo, por ser extranjeras, por ser atenienses: sus recomendaciones levantarían sospechas y animosidades viejas y profundas. Comienza su crítica explícita señalando la probable conexión entre ciertas instituciones cretenses y espartanas y la práctica de la homosexualidad en ambas ciudades. El espartano, levantándose en defensa de su patria, no defiende, sin embargo, la homosexualidad, sino que, tomando la ofensiva, reprocha a los atenienses su excesivo gusto por la bebida. El ateniense encuentra aquí una magnífica excusa para recomendar que se hable de la institución ateniense de los banquetes: tiene que defender esta institución y, al hacerlo, actúa no como un filósofo civilizador,

que por ser filósofo debe ser un filántropo, sino como un patriota. Sigue un camino perfectamente comprensible para sus interlocutores y absolutamente respetable en su opinión. Intenta demostrar que beber vino, e incluso emborracharse, si se lleva a cabo en banquetes formalmente organizados, es un medio conducente al logro de la templanza y la moderación. El discurso sobre el vino constituye la esencia de los dos primeros libros de *Las leyes*. Cuando este discurso termina, el ateniense se plantea el problema de la iniciación de la vida política, y, con ello, entra definitivamente en el verdadero campo de lo político. El discurso sobre la bebida aparece, así, como la introducción a la filosofía política.

¿Por qué comienza el diálogo platónico sobre lo político y las leyes con una conversación tan extensa sobre el vino? ¿Cuál es la necesidad artística o de estilo que así lo demanda? Los interlocutores más apropiados para un diálogo sobre las leyes son los ciudadanos viejos de comunidades renombradas por sus códigos, por su obediencia y por su lealtad a las leyes antiguas. Unos hombres tales comprenden bien lo que significa vivir según la ley; son la encarnación perfecta del espíritu de las leyes: de la legalidad y de la perseverancia en la ley. Su gran virtud, sin embargo, se convierte en un gran defecto a partir del momento en que deja de plantearse el tema en términos de conservación de las leyes antiguas para plantearse la necesidad de buscar las leyes óptimas o de introducir leyes nuevas y mejores. Sus costumbres y su sentido de suficiencia hacen a estos hombres insensibles a toda iniciativa de mejora. El ateniense, sin embargo, les induce a participar en un diálogo sobre la bebida, un placer que les está prohibido por sus leyes antiguas. La conversación sobre el vino es una especie de sucedáneo del placer de beber, especialmente cuando beber por placer está prohibido. La conversación trae, quizá, a la memoria de los dos viejos interlocutores el recuerdo de sus propias secretas y placenteras violaciones de esa ley. El efecto de este diálogo sobre el vino es, por tanto, similar al que produce beberlo en realidad: desencadena su lengua, los hace volver a su juventud, los convierte en hombres audaces, intrépidos y amantes de la innovación. No deben beber vino realmente porque ello menoscabaría su juicio. Tienen que beberlo no de hecho, sino de palabra.

Pero esto significa que beber vino conduce a la intrepidez y al valor, no a la moderación, como decíamos antes. Vamos, sin embargo, a considerar la posición del tercer participante en el diálogo: el filósofo ateniense. Dudar del carácter sagrado de lo ancestral significa apelar a lo natural frente a lo tradicional; significa superar toda la tradición humana, o sea, toda la dimensión de lo meramente humano; significa aprender a despreciar lo humano como algo inferior o dejar la cueva. Al dejar la cueva, sin embargo, se pierde la visión de la ciudad completa, de la esfera política en su conjunto. Si el filósofo quiere seguir marcando el camino político tiene que volver a la cueva; tiene que volver de la luz del sol al mundo de las sombras; su percepción debe ser tamizada, su mente debe sufrir un proceso de ofuscación. El disfrute sucedáneo del vino a través de una conversación, que amplía el horizonte de los viejos ciudadanos amamantados en el respeto a la ley, recorta el horizonte del filósofo. Esta ofuscación, no obstante, esta aceptación de la perspectiva política, esta adopción del lenguaje del político, el logro de esta armonía entre la excelencia del hombre y la excelencia del ciudadano, o entre la sabiduría y la lealtad a la ley es, evidentemente, el más noble ejercicio de la virtud de la moderación. La bebida, pues, conduce a la moderación. La moderación no es una virtud del pensamiento: Platón vincula la filosofía a la locura, el polo más opuesto a la sobriedad y a la moderación; el pensamiento no debe ser moderado, sino temerario, por no decir desvergonzado. La moderación, sin embargo, es la virtud que controla las palabras del filósofo.

Hemos insinuado que el extranjero ateniense había ido a Creta con el fin de civilizar una sociedad inculta, y que lo había hecho por filantropía. Pero ¿no debería la filantropía comenzar por la casa propia? ¿No tenía el ateniense obligaciones más urgentes que atender en su propio país? ¿Qué clase de hombre es éste? *Las leyes* comienzan con la palabra "Dios": es éste el único diálogo platónico que inicia con esta palabra. También hay un solo diálogo platónico que termina con la palabra "Dios": la (5.a) *Apología de Sócrates*. En la *Apología*, el viejo filósofo ateniense, Sócrates, se defiende contra la acusación de impiedad, de no creer que existen los dioses que la ciudad de Atenas adora. Parece como si existiere una incompatibilidad entre la filoso-

fía y la aceptación de los dioses de la ciudad. En *Las leyes*, un viejo filósofo ateniense recomienda la introducción de una ley sobre la impiedad que hace imposible el conflicto entre la filosofía y la ciudad, una ley que abre el camino de la armonía entre la filosofía y la ciudad. Los dioses cuya existencia tiene que ser admitida por todos los miembros de la ciudad de *Las leyes* son seres cuya existencia puede ser probada. Aquel viejo filósofo ateniense de la *Apología de Sócrates* fue condenado a muerte por la ciudad de Atenas. Le fue dada una oportunidad para escapar de la cárcel, pero él renunció a aprovecharse de ella. Su renuncia no se basaba en ninguna apelación a un imperativo categórico que demandase la obediencia pasiva, sin "peros" ni condiciones. Su renuncia se apoyaba en una deliberación, en una consideración prudente de lo que sería justo en aquellas circunstancias. Una de las circunstancias era la vejez de Sócrates: deberíamos preguntarnos qué hubiese decidido Sócrates si en lugar de tener setenta años hubiera tenido treinta o cuarenta. Otra circunstancia era la inexistencia de un lugar apropiado para el exilio: ¿A dónde podría huir? Parece que hubiera tenido que elegir entre las ciudades próximas, celosas observadoras de la ley, donde le esperaba una vida insufrible al ser conocido como un fugitivo de la justicia, o un lejano país sin ley en que el desorden predominante hiciera su vida desgraciada. Esta alternativa, sin embargo, es incompleta: existían ciudades que, siendo lejanas, al mismo tiempo observaban las leyes, concretamente Creta (que está mencionada entre los lugares observadores de la ley en la propia deliberación a que nos referimos). Tenemos argumentos para afirmar que si Sócrates hubiese huido habría ido a Creta. *Las leyes* nos dicen lo que hubiese hecho en Creta después de su llegada: habría introducido en Creta la prosperidad de Atenas, sus leyes, sus instituciones, sus banquetes y su filosofía (cuando Arsitóteles habla sobre *Las leyes* de Platón da por supuesto que el personaje principal de *Las leyes* es el propio Sócrates). Escapar a Creta y vivir allí era la alternativa a morir en Atenas. Sócrates prefirió sacrificar su vida para salvar la filosofía en Atenas antes que salvar su vida para introducir la filosofía en Creta. Si hubiese corrido un peligro menor el futuro de la filosofía en Atenas es posible que hubiese elegido la huida a Creta. Su elección era una decisión

política del más alto nivel; no se trataba simplemente de aplicar a su caso una regla inalterable y universal.

Pero vamos a volver, después de esta larga historia, al inicio de *Las leyes* de Platón. Si el creador de las leyes de Creta, o de cualesquiera otras, no es un dios, el origen de las leyes tiene que estar en los seres humanos, en el legislador. Existen varios tipos de legisladores: el legislador tiene un carácter distinto en una democracia, en una oligarquía o en una monarquía. El legislador es el cuerpo gobernante, y el carácter de ese cuerpo gobernante depende del orden político-social en su conjunto, del régimen (*politeia*). El origen de las leyes está en ese régimen. El tema principal de la filosofía política, por tanto, no son las leyes, sino los regímenes. Los regímenes se convierten en la preocupación principal del pensamiento político a partir del momento en que se reconoce el carácter derivativo y problemático de las leyes. Existe un determinado número de términos bíblicos que podrían ser traducidos por la palabra "ley"; no existe ninguno, sin embargo, equivalente a la palabra "régimen".

El régimen es el orden, la forma que da a una sociedad su carácter. Es, por tanto, un modo específico de vida. El régimen es la forma de vida como convivencia, el modo de vida de la sociedad y en la sociedad, porque este modo de vida depende principalmente del predominio de un tipo determinado de seres humanos, depende de la dominación manifiesta de la sociedad por ese tipo determinado de hombres. El régimen comprende todo ese conjunto que hoy nosotros estamos acostumbrados a contemplar en una forma eminentemente fragmentaria: comprende, al mismo tiempo, la forma de vida de una sociedad, su estilo, su gusto moral, su forma social, su forma política, su organización y el espíritu de sus leyes. Podemos intentar expresar ese pensamiento sencillo y unitario que se indica con el término *politeia* así: la vida es una actividad que se dirige hacia una meta; la vida social es la que se dirige hacia aquella meta que sólo puede ser alcanzada a través de la sociedad; pero para lograr esa meta específica, como su propia meta, la sociedad tiene que organizarse, construirse del modo apropiado que esa meta exige; lo que significa, por otra parte, que los hombres que la dirigen tienen que identificarse con esa meta.

Hay varias clases de regímenes. Cada uno demanda, implícita o explícitamente, algo que va más allá del límite de cualquiera de las sociedades que hoy existen. Estas demandas, por consiguiente, entran en conflicto unas con otras. Hay multitud de regímenes conflictivos. Así, pues, son los sistemas mismos, y no un simple ánimo discursivo, los que nos obligan a preguntarnos cuál de los regímenes concretos en conflicto es mejor y, en último término, cuál es el sistema perfecto. Ésta es la pregunta que marca la pauta a toda la filosofía política clásica.

El logro del régimen óptimo depende de la reunión o coincidencia de elementos que por su propia naturaleza tenderían a marchar por caminos distintos (por ejemplo: la coincidencia en una misma persona de la filosofía y el poder político); esta conquista depende, por tanto, de la suerte. La naturaleza humana está encadenada por tan múltiples lazos que sería casi un milagro que un individuo pudiera alcanzar la cumbre. ¡Qué se puede esperar de la sociedad! El tipo específico de existencia de ese régimen óptimo —concretamente, su falta de vigencia sincronizada con su superioridad sobre todos los sistemas vigentes— encuentra su razón última en la naturaleza dual del hombre, en el hecho de que el hombre sea un ser intermedio entre los dioses y las bestias.

El sentido práctico del concepto de régimen óptimo aparece muy claro cuando nos planteamos la ambigüedad del término "buen ciudadano". Aristóteles ofrece dos visiones del buen ciudadano completamente diferentes. En su famosa *Constitución de Atenas* sugiere que un buen ciudadano es el hombre que sirve bien a su país, sin prestar atención a las diferencias de régimen. El buen ciudadano, en una palabra, es el ciudadano patriota, el hombre leal a su patria desde el principio hasta el final. En la *Política*, menos popular, Aristóteles dice que no existe el buen ciudadano sin más; porque el concepto del buen ciudadano depende por completo del régimen: un buen ciudadano, por ejemplo, en la Alemania de Hitler sería un mal ciudadano en cualquier otra parte. No obstante, si el concepto de buen ciudadano es relativo y depende del régimen, no ocurre lo mismo con el concepto de buen individuo. El concepto de buen individuo es el mismo siempre y en todo lugar. Sólo en un caso el buen individuo llega a identificarse con el buen ciudadano:

en el caso del régimen óptimo. Sólo en el régimen óptimo se identifican la bondad del régimen con la bondad del individuo, siendo la meta común la virtud. Esto significa que en la *Política* Aristóteles pone en duda la afirmación de que el patriotismo es suficiente. Desde el punto de vista del patriota, la patria está por encima de toda diferencia de regímenes; y todo aquel que ponga cualquier régimen por encima de la patria es un faccioso, si es que no un traidor. Aristóteles dice, sin embargo, que el faccioso va más allá que el patriota, aunque sólo el faccioso de una clase es mejor que el patriota: aquel que es faccioso por la virtud. Podría expresarse el pensamiento de Aristóteles con estas palabras: el patriotismo no es suficiente por la misma razón que hace sentirse a la madre cariñosa más feliz porque su hijo sea bueno que porque sea malo. Una madre ama a su hijo porque es suyo, ama lo que es suyo. Pero, al mismo tiempo, ama el bien. Todo amor humano está sometido a la ley que le hace ser al mismo tiempo amor a lo que es propio y amor a lo que es bueno; esto hace que se dé necesariamente una tensión entre lo propio y lo bueno, tensión que puede muy bien conducir a una ruptura, aunque sólo sea del corazón. La relación entre lo propio y lo bueno se expresa políticamente a través de la relación entre la patria y el régimen. En términos tomados de la metafísica clásica, la patria o la nación es la sustancia, mientras que el régimen es la forma. Los clásicos sostuvieron que la forma es superior a la sustancia en dignidad. A esta posición la podríamos denominar "idealismo". Y el significado práctico de este idealismo consiste en afirmar que lo bueno es más importante que lo propio, o, en otras palabras, que el régimen óptimo merece una atención más profunda que la patria. El equivalente judaico podría encontrarse en la relación que existe entre el Torah e Israel.

La filosofía política clásica se ve hoy expuesta a dos objeciones muy comunes cuya presentación no requiere originalidad o inteligencia, ni tampoco erudición. Son éstas: primera, la filosofía política clásica es antidemocrática y, por tanto, mala; segunda; la filosofía política clásica está basada en la filosofía natural y en la cosmología clásicas, ambas declaradas falsas a través de las ciencias naturales modernas.

Refiriéndonos primero a la actitud de los clásicos respecto de la democracia, unas premisas como "los clásicos son buenos" y "la democracia es buena" no pueden llevarnos a la conclusión de que "los clásicos eran buenos demócratas". Sería una tontería que tratase de negar que los clásicos despreciaban la democracia como a una clase inferior de régimen. No les pasaban desapercibidas sus ventajas, no obstante. La acusación más grave que se haya podido dirigir contra la democracia aparece en el libro octavo de *La república*, de Platón. Sin embargo, en ese lugar —precisamente en esas páginas— Platón deja patente, al coordinar su clasificación de los sistemas de gobierno con la clasificación que Hesíodo hace de las edades de la historia, que la democracia se identifica en aspectos muy importantes con el régimen óptimo, que corresponde al momento que Hesíodo denomina la edad de oro. Si el principio que anima la democracia es la libertad, todos los tipos humanos pueden desarrollarse en una democracia y también, por tanto, el tipo humano óptimo. Es verdad que Sócrates fue muerto por una democracia; pero lo mató cuando tenía setenta años. Platón, sin embargo, no pensó que estas consideraciones tuviesen una importancia decisiva. No estaba preocupado solamente por las posibilidades de la filosofía, sino que buscaba con el mismo afán un orden político estable que fuese compatible con un progreso moderado. Un orden tal, pensaba Platón, no podrá lograrse sino a través de la preeminencia de unas familias nobles. En términos generales, los clásicos rechazaban la democracia porque pensaban que la meta de la vida humana y, por tanto, de la vida social, no radica en la libertad, sino en la virtud. La libertad como ideal comporta muchas ambigüedades, porque es libertad tanto para el bien como para el mal. La virtud, normalmente, surge sólo a través de la educación, es decir, a través de la formación del carácter y la creación de hábitos, lo cual requiere posibilidad de tiempo de ocio, tanto por parte de los padres como de los hijos. Pero el ocio, por su parte, exige un determinado nivel de riqueza; más concretamente, exige una clase de riqueza cuya adquisición y administración sea compatible con la fruición del tiempo libre. Y en cuanto a la riqueza, sucede, como ya observaba Aristóteles, que siempre los bien situados son unos pocos y los pobres son la mayoría. Esta extraña coincidencia, por otra

parte, perdurará para siempre porque es la consecuencia del principio natural de la escasez: "los pobres seguirán siendo siempre siervos de la tierra". Por esta razón, la democracia, como gobierno de la mayoría, es el gobierno de los ignorantes y nadie con un poco de sentido deseará vivir bajo un gobierno tal. Este argumento clásico no tendría fuerza si los gobiernos no necesitasen la educación para adherirse firmemente a la virtud. No tiene que extrañarnos que fuese J.J. Rousseau el que enseñara que todos los conocimientos que el hombre necesita para vivir virtuosamente le vienen dados por su conciencia, ese don que el hombre sólo puede encontrar en su alma y no en la ajena: el hombre está suficientemente dotado por la naturaleza para el logro del bien; el hombre es naturalmente bueno. El mismo Rousseau, sin embargo, se vio obligado a desarrollar un programa de educación que muy pocos podrían afrontar económicamente. En conjunto, ha prevalecido la opinión de que la democracia tiene que convertirse en el gobierno de los instruidos; y esa meta sólo puede lograrse a través de una educación universal. Pero la educación universal presupone que la economía de la escasez ha dejado paso a una economía de la abundancia. Y la economía de la abundancia, por su parte, presupone la liberación de la tecnología de todo control moral o político. La diferencia esencial, por tanto, entre el punto de vista clásico y el nuestro no consiste en una interpretación diversa de los principios morales, ni en un modo distinto de comprender la justicia: nosotros también pensamos, incluidos nuestros contemporáneos comunistas, que es justo tratar igual a los que son iguales y en planos de desigualdad a los que poseen méritos desiguales. La diferencia entre los clásicos y nosotros, respecto de la democracia, se basa exclusivamente en una distinta estimación de los valores de la tecnología. Esto no quiere decir, sin embargo, que tengamos algún derecho para considerar que el punto de vista clásico está superado. Todavía no está demostrado que sea falsa su profecía, según la cual la emancipación de la tecnología y las artes de todo control moral y político conducirá necesariamente al desastre y a la deshumanización del hombre.

Tampoco podemos decir que la democracia haya encontrado una solución al problema de la educación. En primer lugar, lo que hoy recibe el nombre de educación normalmente no es

una educación propiamente tal, como formación del carácter, sino preferentemente instrucción y adiestramiento. En segundo lugar, en el grado en que realmente no intenta la formación del carácter existe una peligrosa tendencia a identificar el buen ciudadano con el buen compañero, con el individuo que coopera, con el "buen chico", supervalorando un sector concreto de las virtudes sociales y descuidando paralelamente aquellas otras que maduran, si es que no florecen, en privado, para no decir en soledad: enseñando a la gente a cooperar amigablemente con sus vecinos, aún quedan fuera del alcance de la educación los inconformistas, aquellos que llevan en su destino el permanecer solos y luchar solos, aquellos que son radicalmente individualistas. La democracia no ha encontrado todavía una forma de defenderse contra el progresivo conformismo y la creciente invasión de la intimidad individual que lleva consigo. Seres que nos contemplasen desde lo alto de otro planeta podrían pensar que la diferencia entre democracia y comunismo no es tan grande como aparece cuando se tiene en cuenta exclusivamente la cuestión, sin duda importante, de las libertades civiles y políticas; luego, por supuesto, sólo individuos irresponsables o de una ligereza excepcional se atreven a afirmar que en último análisis la diferencia entre comunismo y democracia es tan reducida que puede ser despreciada. En realidad, en el grado en que la democracia perciba estos peligros se verá obligada a pensar en elevar su nivel y sus posibilidades, volviendo a los clásicos en busca de nociones sobre la educación: una educación que nunca podrá ser pensada como instrucción de masas, sino una educación a la máxima altura para aquellos a quienes la naturaleza ha dotado a ese nivel. Sería una reticencia llamar a este sistema de educación mayestática.

Sin embargo, aunque tengamos que admitir que no existen objeciones morales o políticas válidas contra la filosofía política clásica, ¿no viene unida esa filosofía política a una cosmología anticuada? ¿No apunta la propia cuestión de la naturaleza del hombre al tema de la naturaleza del todo y, por ende, a una u otra cosmología específica? Cualquiera que pueda ser el significado de las modernas ciencias naturales, no puede afectar nuestro modo de comprender el alcance de lo humano en el hombre. Comprender al hombre a la luz del todo universal

significa para las modernas ciencias naturales comprenderle a la luz de lo infrahumano. Y, bajo esa premisa, el hombre como hombre es completamente ininteligible. La filosofía política clásica contemplaba al hombre desde otro ángulo distinto. Apareció con Sócrates. Y Sócrates estaba tan lejos de encerrarse en una cosmología que su conocimiento era un conocimiento de la ignorancia. El conocimiento de la ignorancia no es ignorancia, sino captación del carácter esquivo de la verdad y de ese todo universal. Sócrates, pues, contemplaba al hombre a la luz de ese carácter misterioso del todo. Sostenía, por tanto, que el hombre se siente más familiarizado con su situación como hombre que con las causas últimas de esa situación. Podemos decir también que Sócrates contemplaba al hombre a la luz de las ideas permanentes, a la luz de los problemas fundamentales e incambiables. Porque expresar la situación del hombre significa expresar su conexión total con el conjunto. Este modo de comprender la situación del hombre, que incluye antes la cosmología como problema que la solución al problema cosmológico, era el punto de partida de la filosofía política clásica.

Plantearse el problema de la cosmología lleva consigo contestar preguntas como ¿qué es la filosofía? o ¿qué es un filósofo? Platón se abstiene de confiar a Sócrates la discusión temática de estos problemas. Se la encomienda a un extranjero de Elea. Y ni siquiera ese extranjero de Elea se plantea explícitamente qué es un filósofo. Trata expresamente dos tipos de hombre que fácilmente se confunden con el filósofo: el sofista y el político. Comprendiendo previamente la sofística (tanto en su significado mejor como en el otro peyorativo) y el arte político será fácil captar luego lo que es la filosofía. La filosofía quiere lograr el conocimiento del todo. El todo es el conjunto de todas las partes. Nosotros no podemos contemplar el conjunto, pero conocemos las partes. El conocimiento que nosotros poseemos se caracteriza por un dualismo fundamental que nunca pudo ser superado. Por un lado, encontramos el conocimiento de lo homogéneo: en la aritmética, sobre todo, pero también en las otras ramas de las matemáticas y, derivativamente, en todas las artes y los oficios productivos. Por otro lado, encontramos el conocimiento de lo heterogéneo, y, en particular, de los fines heterogéneos; la expresión suprema de esta clase de conoci-

miento es el arte que comparten el político y el educador. La segunda clase de conocimiento es superior a la primera porque, comprendiendo el conocimiento de los fines de la vida humana, versa sobre aquello que da a la vida humana su carácter de totalidad; se trata, por tanto, del conocimiento de un conjunto. El conocimiento de los fines del hombre implica el conocimiento del alma humana, y el alma humana es la única parte del conjunto que está abierta al todo y es, por tanto, más semejante a ese todo que cualquier otra. Este conocimiento —el arte político en su más alto sentido— no es, sin embargo, un conocimiento del todo universal. El conocimiento de ese todo universal tendría que combinar de algún modo el conocimiento político al más alto nivel con algunos elementos de homogeneidad. Y esta combinación no está en nuestras manos. Los hombres se ven continuamente forzados a forzar el planteamiento tratando de reducir los fenómenos a unidad o dando valores absolutos bien al conocimiento de la homogeneidad, bien al de los fines. Los hombres se ven constantemente atraídos y engañados por dos hechizos opuestos: el hechizo de la suficiencia, que viene engendrado por las matemáticas y por todo lo que es similar a las matemáticas, y el hechizo de la desconfianza en sí mismos, que proviene de la meditación sobre el alma humana y sus experiencias. La filosofía se caracteriza por su suave, aunque firme, negativa a sucumbir ante cualquiera de los dos. Es la filosofía la expresión suprema del maridaje entre el valor y la moderación. A pesar de su nobieza y de su excelsitud, puede aparecer fea o como un trabajo de Sísifo si se comparan sus logros con sus propósitos. Sin embargo, está siempre acompañada, sostenida y elevada por *eros*. Recibe su gracia de la gracia de la naturaleza.

3. Las soluciones modernas

Fue posible hablar de la solución clásica al problema de la filosofía política porque se da un acuerdo, tanto en el plano general como en los detalles específicos, entre todos los filósofos clásicos: el fin de la vida política es la virtud, y el orden político que conduce a la virtud es la república aristotélica o, también, la forma mixta de gobierno. En los tiempos modernos, sin embargo, encontramos un gran número de filosofías políticas fundamen-

talmente diferentes. No obstante, todas las filosofías políticas modernas confluyen en un principio fundamental común a todas ellas. Como mejor puede ser expresado este principio es por vía negativa: exclusión del sistema clásico como irrealista. El principio positivo que anima toda la moderna filosofía política ha sufrido un gran número de cambios básicos. La mejor forma para exponer este hecho, y sus causas, consiste en adoptar un método más narrativo que el usado hasta aquí.

El fundador de la filosofía política moderna fue Maquiavelo. Intentó implantar —y lo logró— la ruptura con toda la tradición de la filosofía política. Comparaba su éxito con los de hombres como Colón. Reclamaba para sí la gloria de haber descubierto un nuevo continente moral. Su pretensión tenía fundamentos suficientes: sus enseñanzas políticas eran “completamente nuevas”. El único punto que quedaba por aclarar era si el nuevo continente era humanamente habitable.

En sus *Historias florentinas* cuenta esta historia: Cósimo de Médicis dijo una vez que los hombres no pueden conservar el poder a base de padrenuestros. Esto dio ocasión a los enemigos de Cósimo para vilipendiarle como hombre que se amaba a sí más que a su patria y que amaba este mundo más que el venidero. Se dijo de Cósimo que era inmoral e irreligioso. Maquiavelo está expuesto a los mismos cargos. Su obra se basa en la crítica de la religión y de la moralidad.

Su crítica de la religión (eminentemente de la religión bíblica, pero también del paganismo) no es original, sólo es una reproducción de las enseñanzas de los filósofos paganos y de la escuela medieval que se denominó averroísmo. La originalidad de Maquiavelo en este campo se limita al hecho de que fue un gran maestro de la blasfemia. No obstante, más que al encanto y a la gracia de sus blasfemias tendríamos que referirnos a su carácter ofensivo. Vamos, pues, a dejarlas donde están, cubiertas con el velo con que él mismo las ocultó. Yo quiero ir directamente a su crítica de la moralidad, que es idéntica a su crítica de la filosofía política clásica. El punto principal se reduce a esto: es erróneo todo planteamiento de lo político que culmina en una utopía, describiendo una forma de gobierno óptima cuya actualización es altamente improbable. Vamos, pues, a abandonar el camino de la virtud, el objetivo más elevado a

que una sociedad puede tender, y vamos a dejar llevarnos de la mano por los objetivos que todas las sociedades persiguen realmente. Maquiavelo rebaja conscientemente los niveles de la acción social. Esta degradación de los módulos sociales quiere desembocar en una mayor probabilidad de realización del esquema construido de acuerdo con estos niveles rebajados. Así se reduce el grado de dependencia del factor suerte: la suerte ha sido dominada.

El planteamiento tradicional se basa en la premisa de que la moralidad es algo sustancial; que es una fuerza que reside en el alma humana, por muy ineficaz que sea, especialmente en los asuntos políticos y de gobierno. Contra esta premisa, Maquiavelo arguye así: la virtud sólo puede ser practicada dentro de la sociedad; el hombre se habitúa a la virtud a través de las leyes, las costumbres, etc. Son los propios humanos los que inculcan la virtud en el hombre. En palabras de aquel gran discípulo de Maquiavelo que fue Karl Marx diríamos que los educadores mismos tienen que ser educados. Los primeros educadores, los fundadores de la sociedad, no pudieron ser educados en la virtud: el fundador de Roma fue un fratricida. La moralidad sólo es posible dentro de un contexto que no puede haber sido creado por la moralidad, porque la moralidad no puede crearse a sí misma. El contexto dentro del cual la moralidad se hace posible es el resultado de la inmoralidad. La moralidad parte de la inmoralidad y la justicia se apoya en la injusticia, del mismo modo que toda legitimidad política descansa en última instancia en un proceso revolucionario. El hombre no tiende por naturaleza hacia la virtud. Si tendiera hacia la virtud, su peor mal vendría de sus remordimientos de conciencia; sin embargo, nos damos cuenta de que la angustia del desengaño es tan fuerte, por lo menos, como su sentimiento de culpabilidad. En otras palabras, no podemos definir el bien de la sociedad, el bien común, en términos de virtud, sino que, por el contrario, tenemos que definir la virtud partiendo del bien común. Es este modelo de comprender la virtud lo que, en definitiva, determina la vida de las sociedades. Por bien común tenemos que entender los objetivos que todas las sociedades persiguen en la realidad. Estos objetivos son: libertad frente a toda dominación extranjera, estabilidad o supremacía de la ley, prosperidad, glo-

ria y poder. La virtud, en el sentido propio de la palabra, es el conjunto de hábitos que se requieren o que conducen al logro de este fin. Y este fin, y sólo él, es lo que hace que nuestras acciones sean virtuosas. Todo lo que se haga por razón de este fin es bueno. Este fin justifica todos los medios. La virtud no es nada más que la virtud cívica, el patriotismo o la dedicación exclusiva a los intereses propios de la comunidad.

Maquiavelo no acaba aquí. La misma dedicación a la patria depende de la educación. Esto significa que el patriotismo no es algo natural. Del mismo modo que el hombre no tiende naturalmente hacia la virtud, tampoco tiende naturalmente hacia la sociedad. El hombre es por naturaleza radicalmente egoísta. No obstante, aunque el hombre sea por naturaleza egoísta, y por tanto malo, puede convertirse en un ser social, animado por un espíritu colectivo y bueno. Ese cambio exige la coacción. El éxito de esa coacción reside en el hecho de que el hombre es asombrosamente maleable, mucho más de lo que se había pensado hasta ahora. Si el hombre no se ve impulsado por naturaleza hacia la virtud o hacia la perfección, si no existe ningún fin natural para él, sin embargo, puede proponerse prácticamente cualquier meta que desee. El hombre es maleable casi hasta el infinito. El poder del hombre es mucho mayor, y paralelamente el poder de la naturaleza y el de la suerte mucho menores, de lo que los antiguos habían pensado.

El hombre es malo; para hacerlo bueno es necesario utilizar la coacción. Y esta coacción tiene que ser obra de la maldad, el egoísmo y la pasión personal. ¿Qué pasión podría inducir a un hombre malo a interesarse apasionadamente en obligar a otros hombres malos a convertirse en hombres buenos y permanecer buenos? ¿Qué pasión educará al educador de los hombres? La pasión de que estamos hablando es el deseo de gloria. La expresión suprema del deseo de gloria es el deseo de ser un príncipe nuevo en el sentido más amplio de la palabra, un príncipe completamente nuevo: el creador de una forma nueva de orden social, el moldeador de muchas generaciones de hombres. El creador de la sociedad tiene un interés egoísta en conservar esa sociedad, en conservar su obra. Tiene, por tanto, un interés egoísta en que los miembros de su sociedad sean y permanezcan sociables y, por ende, buenos. El deseo de gloria

es el eslabón entre la maldad y la bondad. Hace posible la transformación de la maldad en bondad. El príncipe completamente nuevo se ve animado solamente por su ambición egoísta. Las grandes realizaciones públicas que emprende sólo son oportunidades que busca para realizar su empresa. Sólo se diferencia de los grandes criminales en el hecho de que éstos no cuentan con las mismas oportunidades; sus motivaciones morales son las mismas.

No nos es posible detenernos a ver cómo Maquiavelo logra construir sobre esta base una doctrina política completa que recoge todas las exigencias necesarias para una política a sangre y hierro y, al mismo tiempo, predica la libertad política y la supremacía de la ley. Tengo que limitarme a indicar lo fácil que resulta dar a las enseñanzas de Maquiavelo un aire de absoluta respetabilidad después de unos cuantos siglos de maquiavelización del pensamiento occidental. Se le puede presentar argumentando de este modo: ¿Queréis la justicia? Voy a mostraros cómo podéis lograrla. No la tendréis con sermones ni con discursos exorbitatorios. Sólo la obtendréis haciendo que la injusticia sea abiertamente desventajosa. Lo que necesitáis no es tanto la formación de los caracteres o el recurso a la moral como un tipo concreto de instituciones, unas instituciones con dientes. El paso de la formación de los caracteres a la confianza en las instituciones es el resultado específico de la creencia en la maleabilidad prácticamente infinita del hombre.

En las enseñanzas de Maquiavelo podemos encontrar el primer ejemplo de algo que a partir de entonces iba a reaparecer en cada una de las generaciones siguientes. Un pensador intrépido parece haber abierto un abismo ante el cual los clásicos, con su noble simplicidad, retroceden. De hecho, no existe en toda la obra de Maquiavelo una sola observación cierta sobre la naturaleza del hombre o sobre lo humano que no estuviera ya completamente desarrollada en los clásicos. Una asombrosa contracción del horizonte quiere presentarse como una asombrosa ampliación del horizonte. ¿Cómo podríamos explicar esta paradoja? Cuando llega el momento de Maquiavelo, la tradición clásica había sufrido ya profundos cambios. La vida contemplativa se había recluso en los monasterios. La virtud moral se había transformado en caridad cristiana. En este proceso la

responsabilidad del hombre ante sus congéneres (el resto de las criaturas humanas) había alcanzado un nivel elevado. Su interés por la salvación del alma inmortal de sus convecinos parecía permitir, o incluso exigir, modos de acción que a los ojos de los clásicos —y a los del propio Maquiavelo— habrían parecido inhumanos y crueles. Maquiavelo habla de la piadosa crueldad de Fernando de Aragón (y, consecuentemente, de la crueldad religiosa de la Inquisición) al expulsar de España a los judíos conversos. Maquiavelo fue el único escritor no judío de su época que denunció el hecho. Predijo los grandes males que las persecuciones religiosas llevarían consigo, como consecuencia necesaria de la aplicación del pensamiento cristiano y, en último término, del pensamiento bíblico. Quería creer que la creciente inhumanidad del hombre era en buen grado una consecuencia involuntaria, pero no imprevisible, del hecho de que el hombre en busca de su meta mirase demasiado alto. Vamos a reducir la altura de nuestras metas para no vernos forzados a cometer atrocidades que no son estrictamente necesarias para la conservación de la sociedad y de la libertad. Sustituyamos la caridad por un cálculo de utilidades. Revisemos todas las metas tradicionales aplicando este punto de vista. Yo sugeriría, partiendo de aquí, que la reducción de perspectiva que Maquiavelo fue el primero en llevar a efecto era una consecuencia, al menos en cierto grado, de una ira antiteológica, pasión que podríamos llegar a comprender aunque no a aprobar.

Maquiavelo transformó radicalmente no sólo el contenido de las enseñanzas políticas, sino también su modo de expresión. El contenido de su doctrina política puede decirse que era la teoría completamente nueva que un príncipe completamente nuevo exigía, la doctrina exigida por la inmoralidad esencial inherente en el fundamento de la sociedad y, por ende, en la estructura de la sociedad. El creador de una doctrina semejante tiene necesariamente que construir un nuevo código moral, un nuevo Decálogo. Es un príncipe totalmente nuevo en el sentido más amplio de la palabra. Es un nuevo Moisés, un profeta. Respecto de los profetas, Maquiavelo enseña que todos los profetas armados han vencido, mientras que todos los profetas desarmados han fracasado. El ejemplo más importante de un profeta armado es Moisés. El ejemplo más importante de

un profeta desarmado es Jesús. ¿Puede, sin embargo, Maquiavelo demostrar que Jesús ha fracasado? O, por decirlo de otra forma, ¿no es el mismo Maquiavelo un profeta desarmado? ¿Cómo puede Maquiavelo esperar que tenga éxito su aventura más osada si los fundadores desarmados fracasan necesariamente?

Jesús fracasó en tanto que fue crucificado. No falló, sin embargo, en cuanto que las nuevas ideas y formas creadas por él han sido aceptadas por muchas generaciones en múltiples lugares. La victoria del cristianismo se debió a su propagación: el profeta desarmado logró póstumamente su victoria por su propagación. Maquiavelo, siendo como es un profeta desarmado, no puede esperar su victoria sino a través de su propagación. El único elemento que Maquiavelo tomó del cristianismo fue esta idea. Esta idea es la única conexión entre su pensamiento y el cristianismo. Intentó destruir el cristianismo con los mismos medios que el cristianismo había utilizado para establecerse. Quería imitar no a Moisés, el profeta armado, sino a Jesús. No es necesario decir que la *imitatio Christi* de Maquiavelo se limitaba a este punto. Concretamente, el autor de *La mandrágora* se evadió de su cruz en muchos sentidos no publicando en vida sus obras más importantes.

Maquiavelo suponía que toda religión o "secta" tiene un promedio de vida entre mil seiscientos sesenta y seis y tres mil años. No sabía con certeza, pues, si el fin del cristianismo sobrevendría un siglo después de su muerte o si, por el contrario, el cristianismo iba a perdurar aún por otros mil quinientos años. Maquiavelo pensó y escribió ante la perspectiva de que él mismo podía estar preparando un cambio radical de las ideas y de las formas, un cambio que se consumaría en un futuro no muy distante; pero no perdía de vista que también era posible que su empresa fracasara completamente. Contaba, ciertamente, con la posibilidad de que la desaparición del cristianismo fuese inminente. Veía dos alternativas en la sustitución de la Iglesia por un nuevo orden social. Una posibilidad era la irrupción de las hordas bárbaras por el Este, procedentes de lo que actualmente es Rusia. Consideraba a esta región como el manantial en donde la raza humana obtenía periódicamente su rejuvenecimiento. La otra alternativa era un cambio radical dentro del propio mundo civilizado. Era, por supuesto, este segundo ca-

mino el que Maquiavelo buscaba ansiosamente y por el que hizo todo lo que pudo. Concebía la preparación de este cambio bajo la forma de una guerra, una guerra espiritual. Deseaba generar un cambio de opinión que, a su tiempo, precipitase un cambio en el orden político. No esperaba convencer más que a unos pocos; pero contaba con hacerse escuchar por muchos. Todos éstos serían los que, en caso de tener que elegir entre su patria y su alma (o su salvación), pondrían por delante su patria; eran los cristianos tibios. Esperaba que todos éstos viesan con buenos ojos su empresa, que era mucho más propicia a una patria en este mundo que a la patria celestial de los cristianos. No todos ellos serían capaces de comprender el sentido pleno de su intento, pero se podría contar con ellos como garantía de que sus libros encontrarían eco. Defenderían públicamente su obra, aunque no fuesen unos aliados seguros hasta el final. Su éxito a largo plazo dependía de la conversión absoluta de sólo unos pocos. Esta minoría sería el centro vital que, en circunstancias favorables, inspiraría progresivamente la formación de una nueva clase gobernante, de una nueva casta de príncipes, semejante al patriciado en la antigua Roma. La estrategia de Maquiavelo tenía el carácter de propaganda. Ningún filósofo precedente había pensado en garantizar el éxito póstumo de sus enseñanzas mediante el despliegue de una estrategia y una táctica específicas. Los filósofos anteriores, cualquiera que fuese su tendencia, se resignaban al hecho de que sus enseñanzas, enseñanzas de la verdad, no desplazarían nunca a las que ellos consideraban falsas doctrinas, sino que coexistirían con ellas. Ofrecían sus enseñanzas a sus contemporáneos y a la posteridad, sin soñar siquiera en la posibilidad de controlar el destino futuro del pensamiento humano. Y, en el caso de ser filósofos políticos y haber llegado a conclusiones definitivas respecto del orden político perfecto, hubieran demostrado su depravación (y, por tanto, no se hubiesen comportado como filósofos) si no hubiesen estado deseando ayudar a sus propios convecinos a organizar los asuntos comunes del mejor modo posible. Ellos no pensaron por un momento que la verdadera enseñanza política está (o al menos es probable que esté) en la enseñanza política del futuro. Maquiavelo es el primer filósofo que intenta forzar el destino, controlar el futuro mediante una campaña de

propaganda. Esta propaganda está, por otra parte, en el polo opuesto a lo que hoy se llama propaganda como presión sobre los consumidores o alienación de masas cautivas de espectadores. Maquiavelo quiere convencer; no se conforma con inducir o intimidar. Fue el primero de una larga serie de pensadores modernos que se proponen instituir nuevas ideas y formas por medio de la ilustración de los individuos. La ilustración —*lucus a non lucendo*— comienza con Maquiavelo.

Para darnos cuenta de la magnitud del éxito de Maquiavelo es necesario que comprendamos claramente el principio fundamental de su teoría. Este principio, repito, se enuncia así: es necesario rebajar el nivel si queremos que la actualización del orden social justo sea probable, si no cierta, y en orden a vencer la fatalidad del destino; es necesario desviar nuestro énfasis del carácter moral a las instituciones positivas. El sistema político perfecto, como Maquiavelo lo concebía, era la república bajo una cabeza fuerte, al modo de la antigua Roma, aunque mejorándola en la adaptación. Lo que los romanos habían realizado instintivamente o por azar ahora podía ser puesto en práctica consciente y deliberadamente, después de que Maquiavelo había interpretado las razones del éxito de los romanos. El republicanismo al estilo romano, según había sido interpretado por Maquiavelo, se convierte en una de las corrientes más poderosas del pensamiento político moderno. Encontramos su huella en las obras de Harrington, Spinoza, Algernon Sydney, Montesquieu, Rousseau, en *The Federalist* y en aquellas clases altas francesas que apoyaron la revolución francesa sin considerar las posibilidades de Francia como gran potencia. Este éxito póstumo de Maquiavelo no puede compararse en importancia, sin embargo, con aquel otro que lograría a lo largo de una transformación de su esquema original; transformación, no obstante, que venía inspirada por su propio principio esencial.

El esquema de Maquiavelo estaba expuesto a serias dificultades teóricas. La base cosmológica o teórica de su doctrina política era una especie de aristotelismo decadente. Esto significa que suponía, aunque no lo llegó a demostrar, el carácter insostenible de las ciencias naturales teleológicas. Rechaza que el hombre deba orientar todos sus actos hacia la virtud, hacia la perfección o hacia su fin natural; pero esta negación exige

un planteamiento crítico de la noción de los fines naturales. La solución llegó (o por lo menos se pensó que había llegado) en el siglo XVII con las nuevas ciencias naturales. Se da una misteriosa semejanza entre las ciencias políticas de Maquiavelo y las nuevas ciencias naturales. Los clásicos habían prestado mayor atención a los casos normales, frente a las excepciones; Maquiavelo representa un cambio radical en el modo de entender lo político porque se deja llevar fundamentalmente por las excepciones, por los casos anómalos. Como se ve en Bacon, existe una orientación muy próxima entre la orientación de Maquiavelo y la noción de la naturaleza atormentada, reducida al experimento científico.

No obstante, la razón principal para que el esquema de Maquiavelo tuviera que ser modificado fue su carácter revolucionario. El hombre que mitigó este esquema hasta el punto justo para asegurar el éxito de su propósito principal fue Hobbes. Se podría pensar por un momento que la corrección que Hobbes introduce en Maquiavelo es una obra maestra de prestidigitación. Maquiavelo escribió un libro titulado *El príncipe*; Hobbes escribió otro titulado *El ciudadano*. Hobbes eligió como tema no la práctica del gobierno, sino los deberes de los súbditos; de aquí que sus enseñanzas pareciesen mucho más inocuas que las de Maquiavelo, sin que necesariamente lo contradijera en un solo ápice. Es, sin embargo, más exacto decir que Hobbes era un inglés honesto y llano que no poseyó el fino estilo italiano de su maestro. O, si ustedes quieren, podríamos comparar a Hobbes con Sherlock Holmes y a Maquiavelo con el profesor Moriarty, porque Hobbes tomó la justicia mucho más en serio que como lo había hecho Maquiavelo. Puede, incluso, decirse que defendió la causa de la justicia: niega que pertenezca a la esencia de la sociedad civil el estar fundamentada sobre el crimen. La refutación de esta premisa principal de Maquiavelo puede decirse que fue el propósito principal de la famosa doctrina de Hobbes sobre el estado de naturaleza. Aceptaba el concepto tradicional de justicia, elevándola al nivel de derecho natural y negando que fuese meramente un producto de la sociedad. Aceptaba, no obstante, la crítica de Maquiavelo contra la filosofía política tradicional: la filosofía política tradicional miraba muy alto. De aquí que proclame que los derechos natu-

rales derivan de los principios, de las necesidades más urgentes y elementales que condicionan real y permanentemente a todos los hombres, y no del fin y de la perfección del hombre, que sólo provocan el deseo de unos pocos y no en todo momento. Estas necesidades primarias son, por supuesto, egoístas; se pueden reducir a un solo concepto: el instinto de conservación o, puesto en términos negativos, el miedo a la muerte violenta. Esto significa que la sociedad civil no tiene su origen en el resplandor o el hechizo de la gloria, sino en el terror que produce el miedo a la muerte: no fueron los héroes aun fraticidas e incestuosos, sino unos pobres diablos muertos de miedo, los fundadores de la civilización. La apariencia diabólica se desvanece completamente. Pero no nos precipitemos demasiado. Una vez que se ha establecido el gobierno, el miedo a la muerte se convierte en miedo al poder. Y el instinto de conservación se extiende ahora como autoconservación confortable. La idea de gloria de Maquiavelo pierde, efectivamente, todo su atractivo; se presenta ahora como una mera vanidad mezquina y ridícula. Esa gloria, sin embargo, no viene a ser sustituida por la justicia o por la perfección humana, sino por los placeres concretos de un hedonismo tan práctico como vulgar. La gloria sólo sobrevive bajo la forma de lucha. En otras palabras, mientras que en la teoría política de Maquiavelo el eje es la gloria, en Hobbes toda la teoría se apoya en el poder. El poder es infinitamente más práctico que la gloria. Lejos de ser la meta de un anhelo sublime o demoníaco es, en realidad, una expresión de una necesidad fría y objetiva. El poder es moralmente imparcial o, lo que es lo mismo, es ambiguo. Al poder y a las apetencias de poder les falta el atractivo eminentemente humano de la gloria y de la lucha por la gloria. Surge a través de una enajenación de las motivaciones básicas del hombre. Tiene aire de senilidad. Se hace visible en eminencias grises más que en Escipiones o Aníbal. Éste es el alcance de la corrección que Hobbes introduce en Maquiavelo: un hedonismo vulgar y respetable, la sobriedad sin sublimidad, todo hecho posible bajo una "política de poder".

La teoría de Hobbes era demasiado audaz para ser aceptada. Necesitaba, a su vez, un proceso de mitigación. Esta fue la obra de Locke. Locke recibe el esquema fundamental de Hobbes y

lo cambia en un solo punto. Se da cuenta de que el hombre necesita fundamentalmente para su conservación los alimentos, o sea, la propiedad más que la pistola. Entonces, el instinto de conservación se transforma en deseo de prosperidad, deseo de adquirir, y el derecho de autoconservación se convierte en derecho a la adquisición ilimitada. Las consecuencias prácticas de este pequeño cambio son enormes. La teoría política de Locke se convierte en una versión prosaica de lo que en Hobbes conservaba aún un cierto matiz poético. Sobre las propias premisas de Hobbes, Locke construye un sistema más racional. Teniendo en cuenta el tremendo éxito de Locke, en contraste con el aparente fracaso de Hobbes, especialmente en el mundo anglosajón, podemos decir que el descubrimiento o la invención de Maquiavelo sobre la necesidad de un elemento inmoral o amoral como sustitutivo de la moralidad triunfa ahora a través de la creación de Locke, que pone el ánimo de aprobación en ese nivel de sustitución. Aquí tenemos una pasión literalmente egoísta cuya satisfacción no exige el derramamiento de una sola gota de sangre y cuya puesta en práctica lleva consigo la mejora de la suerte de todos. En otras palabras, la solución del problema político a través de cauces económicos es la más elegante, una vez que se aceptan las premisas de Maquiavelo. El economismo, pues, no es más que el maquiavelismo puesto al día. Nadie comprendió esto mejor que Montesquieu. *El espíritu de las leyes* está compuesto como si no fuese otra cosa que el testimonio de una lucha incesante, de un conflicto sin resolver entre dos ideas político-sociales: la república romana, cuyo principio informador es la virtud, e Inglaterra, cuya expresión fundamental es la libertad política. De hecho, sin embargo, Montesquieu se inclina eventualmente a favor de Inglaterra. La supremacía de Inglaterra se basa, según él, en el hecho de que este país ha encontrado un elemento sucedáneo para la rígida virtud de la Roma republicana. Ese sucedáneo es el comercio y las finanzas. Las repúblicas antiguas, basadas en la virtud, exigían unos modales rígidamente puros; los sistemas modernos, al remplazar la virtud con el comercio, crean modales moderados y corteses. En la obra de Montesquieu podemos apreciar los últimos destellos de poesía que subyacen en la prosa moderna. Sólo dos libros de *El espíritu de las leyes* están prologados

con poemas: el libro sobre la población va precedido por los versos de Lucrecio en honor de Venus, y al primer libro, que trata sobre el comercio, le precede un poema en prosa que es obra del propio Montesquieu.

Esta sabiduría caracoleada que corrompía con su encanto y encantaba con su corrupción, esa degradación humana, terminó arrancando la apasionada y todavía inolvidable protesta de J.J. Rousseau. Con Rousseau comienza lo que pudiéramos denominar la segunda etapa de la modernidad: es la etapa que traerá al mundo el idealismo alemán, por una parte, y al romanticismo por otra. Este complejo movimiento de reacción consistió esencialmente en una vuelta atrás del mundo de la modernidad a los estilos premodernos del pensamiento. Rousseau abandonó el mundo moderno de las finanzas, ese mundo que él fue el primero en denominar el mundo del *bourgeois* para volver al mundo de la ciudad y de la virtud, al mundo del *citoyen*. Kant abandonó el concepto de idea que habían legado Descartes y Locke para volver a la primitiva noción platónica. Hegel volvió de la filosofía de la reflexión a la "suprema vitalidad" de Platón y Aristóteles. Y el romanticismo, en conjunto, no es más que un volver a empezar. En todos estos casos, sin embargo, la vuelta a un pensamiento premoderno fue sólo un paso inicial en un movimiento que luego conduciría, consciente o inconscientemente, a una forma mucho más radical de modernismo, a una forma de modernidad que se apartaba de los modelos clásicos aún más que el pensamiento de los siglos XVII y XVIII.

Rousseau vuelve del Estado moderno, según se había desarrollado ya en su época, a la *polis* clásica. No obstante, él interpretaba la *polis* a la luz del esquema de Hobbes; porque también Rousseau entiende que el origen de la sociedad civil está en el derecho de autoconservación. Pero, apartándose de Hobbes y de Locke, afirma que este derecho natural apunta hacia un orden social muy semejante a las *polis* clásicas. La razón que le obliga a apartarse de Hobbes y de Locke se integra dentro de esa motivación fundamental que anima toda la moderna filosofía política. En los esquemas de Hobbes y de Locke los derechos fundamentales del hombre habían mantenido su condición original incluso dentro de la sociedad civil, el derecho natural seguía siendo el modelo de las leyes positivas; aún se

afirmaba la posibilidad de apelar al derecho natural contra el derecho escrito. Esta apelación, por supuesto, era ineficaz en términos generales; no comportaba ninguna garantía que la hiciera efectiva. Rousseau arrancaría de aquí la conclusión de que la sociedad civil debe estar constituida de tal modo que haga completamente innecesaria la apelación al derecho natural contra el derecho positivo; una sociedad civil constituida según el derecho natural dictará automáticamente leyes positivas justas. Rousseau expone su pensamiento de este modo: la voluntad general, o sea, la voluntad de una sociedad en que cada uno de los individuos sometidos a la ley tiene que haber tenido una participación en la elaboración de esa ley, no puede equivocarse. La voluntad general, inmanente en cierta clase de sociedades, reemplaza a los derechos trascendentes. No podemos ir muy allá en la afirmación de que Rousseau detesta el totalitarismo de nuestros días. De hecho, apoyaba el poder absoluto de la sociedad libre, aunque rechazara con las palabras más tajantes todo posible totalitarismo autócrata. La dificultad a que Rousseau nos conduce viene después. Si la voluntad general es el criterio supremo para determinar lo que es justo, el canibalismo es tan justo como otra política cualquiera. Cualquier institución santificada por el consenso popular tendría que considerarse sagrada.

El pensamiento de Rousseau representa un paso definitivo en la corriente secular que intenta garantizar la integración de todo ideal en la realidad y probar la necesaria coincidencia de lo racional con lo real, apartándose de todo aquello que esencialmente trasciende a una posible realidad humana. La aceptación de esta trascendencia había permitido a los pensadores anteriores marcar una defendible distinción entre libertad y libertinaje. Libertinaje es hacer lo que a uno le place; libertad es hacer sólo el bien y por el camino recto; y el conocimiento del bien tiene que venir desde arriba, una limitación vertical. En Rousseau el libertinaje encuentra una limitación horizontal; el libertinaje de uno encuentra su límite en el libertinaje de su vecino. Yo soy un hombre justo si reconozco a cada uno de los demás los mismos derechos que yo me arrego, cualesquiera que estos derechos puedan ser. Prefiere la limitación horizontal a la vertical porque parece más realista: la limitación horizontal, o sea, la

limitación de mis pretensiones por las pretensiones de los demás, se impone por sí misma.

Podría oponerse que la teoría de Rousseau sobre la voluntad general es jurídica y no moral, y que la ley es esencialmente menos estricta que la moralidad. Para ilustrar esta disposición se podría apelar a Kant, que en sus enseñanzas morales afirma que toda mentira (decir algo que no es verdad) es inmoral, mientras que en sus escritos jurídicos concede que el derecho a la libertad de expresión es tanto el derecho a mentir como el derecho a decir la verdad. Uno podría muy bien preguntarse, sin embargo, si la distinción entre derecho y moral, de la cual toda la filosofía jurídica alemana se siente tan orgullosa, tiene sentido auténticamente. La doctrina moral de Rousseau no resuelve esta dificultad. El lugar que en sus enseñanzas jurídicas ocupa el derecho a la autoconservación, en su teoría moral está dedicado al derecho y el deber de darse más leyes. La ética "material" cede su puesto a una ética "formal", y el resultado de este proceso es la permanente imposibilidad de establecer principios sustantivos claros y la necesidad de extraer esos principios del concepto de "voluntad general" o de lo que se va a llamar historia.

A Rousseau no le pasaban desapercibidas todas estas dificultades. Habían sido el resultado de un proceso de vaciado del concepto de naturaleza humana que culmina en la sustitución de la noción de fin por la de principio. Rousseau había aceptado el enfoque antiteleológico de Hobbes. Al llevarlo a sus últimas consecuencias —lo que Hobbes no había hecho— se ve obligado a abandonar el esquema de Hobbes y a exigir que el estado de naturaleza (la situación primitiva del hombre presocial) se entienda como un estado perfecto que no lleva en sí ninguna exigencia que apunte necesariamente hacia la sociedad. Se vio obligado a teorizar que el estado de naturaleza, este primer periodo del hombre, sea la auténtica meta del hombre social: sólo porque el hombre se ha apartado de su origen, corrompiéndose en este proceso de alejamiento, necesita plantearse el problema de sus fines. Estos fines se concretan esencialmente en una sociedad injusta en que aquélla se aproxima lo más posible al estado de naturaleza: el instinto determinante del hombre en estado de naturaleza, el instinto de conservación,

está en la raíz de la sociedad justa y determina sus fines. Este instinto esencial, que al mismo tiempo es el derecho básico, alienta el proceso jurídico, separado de todo lo moral. La sociedad está tan lejos de apoyarse en la moralidad que ella misma es la base de la moralidad; los fines de la sociedad, por tanto, tienen que ser definidos en términos jurídicos, nunca en términos morales; ningún deber moral puede entrar a formar parte de la sociedad; el contrato social, en otro caso, no obligaría al "cuerpo social". Cualquiera que sea el significado o la condición de la moralidad, este concepto presupone necesariamente la sociedad, y toda sociedad (incluida la sociedad justa) es una situación de vinculación o de alienación ajena a la naturaleza. El hombre, por tanto, tiene que superar toda su dimensión social y moral, y volver a la entereza y a la sinceridad del estado de naturaleza. Teniendo en cuenta que el interés en su propia conservación es lo que le obliga a entrar en sociedad, el hombre en su camino de retorno tiene que ir más allá de su instinto de conservación, tiene que alcanzar la propia raíz de este instinto. Esta raíz, el punto cero absoluto, es el sentido de la existencia, el sentido de la suavidad de la mera existencia. Entregándose a la exclusiva fruición de su existencia actual sin preocuparse en absoluto del futuro, viviendo de este modo en un bienaventurado olvido de todo cuidado o miedo, el individuo siente la suavidad de su íntegra existencia: ha logrado volver al estado de naturaleza. Pero sólo cuando se siente la propia existencia surge el instinto de conservarla. Y este instinto obliga al hombre a dedicarse enteramente a la acción y al pensamiento, a una vida de cuidados, deberes y sufrimientos. Todo esto le separa de aquella felicidad que queda enterrada en lo profundo, en su origen. Sólo unos pocos son capaces de encontrar el camino de retorno a la naturaleza. La tensión entre el instinto de conservación y la fruición de la existencia se expresa a través del antagonismo irreconciliable entre una gran mayoría que, en el mejor de los casos, son buenos ciudadanos y una minoría de soñadores solitarios que son la sal de la tierra. Rousseau dejó así las cosas. Los filósofos alemanes que se ocuparon luego del problema pensaron que la reconciliación era posible, y afirmaron que esa reconciliación podría ser la aportación, si es que no lo había sido ya, de la historia.

El idealismo alemán reclamaba para sí el éxito de haber vuelto a alcanzar, o superado incluso, el alto nivel que ostentara la filosofía política clásica en una lucha abierta contra la degradación que la primera ola de modernismo había traído consigo. No obstante, pasando por alto la sustitución de la virtud por la libertad, es necesario hacer notar que la filosofía política que trae esta segunda ola de modernidad está íntimamente vinculada a una filosofía de la historia, que no existe como tal en la filosofía política clásica. Y ¿cuál es el sentido de la filosofía de la historia? La filosofía de la historia enseña la necesidad imperiosa de integrar el orden perfecto en la realidad social. No ha venido a cambiar nada, por tanto, en relación con los aspectos fundamentales; la misma tendencia realista que antes condujera a la reducción de los niveles sociales, ahora viene a parar a la filosofía de la historia. Y la filosofía de la historia no es un remedio idóneo contra aquella degradación social. La integración del orden ideal en la realidad sólo se logra a través de una ciega pasión egoísta; el orden ideal es un subproducto inintencionado de actividades humanas que nunca se habían propuesto ese ideal como meta: Hegel pudo llegar a concebir el orden ideal en los mismos términos sublimes en que lo hizo Platón, lo cual ya es dudable. Pero, de todos modos, Hegel pensó integrar esa idea en la realidad al modo de Maquiavelo, no al modo de Platón; pensó que se realizaría por un camino que se apartaba del propio orden ideal. Los desengaños del comunismo son los mismos que ya conociera Hegel, e incluso Kant.

Las dificultades con que se encontró el idealismo alemán iban a dar lugar a una tercera ola dentro del modernismo, la ola que llega hasta nosotros. Nietzsche inauguró este último período. Nietzsche conservó lo que le parecía la visión profunda que la conciencia histórica del siglo XIX le aportaba. Pero desechó la idea de que el proceso histórico pudiera ser racional y la premisa de que fuera posible la armonía entre el individuo y el Estado moderno. Podemos decir que había vuelto, dentro de los niveles de la conciencia histórica, de la reconciliación de Hegel al antagonismo de Rousseau. Asegura que toda la vida humana y todo el pensamiento descansan en último término en unos cuadros de referencia que no son susceptibles de legiti-

mación racional. Los creadores de estos cuadros de referencia son individuos egregios. Este creador único que objetiva una nueva ley y se somete a todos sus rigores viene a colocarse en el mismo lugar que el soñador solitario de Rousseau. La naturaleza ha dejado de ser justa y bondadosa. La experiencia básica de la existencia es una sensación no de felicidad, sino de sufrimiento y de vacío. La llamada creadora de Nietzsche estaba dirigida a los individuos que estuviesen dispuestos a introducir la revolución en sus propias vidas, antes que en la sociedad o en su país. Él esperaba, sin embargo, que su llamada, austera y suplicante al mismo tiempo, llena de preguntas y de respuestas, induciría a los mejores hombres de las generaciones por venir a convertirse en individuos auténticos y a formar, así, una nueva aristocracia capaz de gobernar todo el planeta. Oponía la posibilidad de una aristocracia planetaria a la supuesta necesidad de una sociedad universal sin clases ni poderes políticos. Estando seguro de la alienación del hombre occidental moderno, predicaba el sagrado derecho a la "extinción despiadada" de grandes masas de hombres de un modo tan frenético como el que usaba su antagonista principal. Utilizaba todo el inagotable e insuperable poder de su palabra apasionada y fascinante para inculcar en sus lectores el odio, no sólo al socialismo y al comunismo, sino también al conservadurismo, al nacionalismo y a la democracia. Pero, tras haber cargado sobre sus propias espaldas esta gran responsabilidad política, no supo enseñar a sus lectores el camino que conduce a la responsabilidad política. Sólo les dejaba elegir entre estas dos alternativas: la indiferencia política irresponsable o la irresponsable opción política. Así allanaba el camino a un sistema que, mientras durase, haría aparecer a los ojos de todos la decrepita democracia como si fuese una auténtica edad de oro. Intentó reunir sus ideas sobre el mundo moderno y sobre la vida humana como tal en su teoría sobre la voluntad de poder. La dificultad inherente a la filosofía de la voluntad de poder llevó a Nietzsche a renunciar explícitamente a la propia noción de eternidad. El pensamiento moderno alcanza su culminación, su más alta realización, en el historicismo más radical, al condenar la noción de eternidad a un olvido explícito. El olvido del concepto de eternidad, o en otras palabras, el abandono del instinto más profundo del

hombre, y con él de su pensamiento fundamental, es el precio que al hombre le venía impuesto desde el principio por querer llegar a ser soberano absoluto, convertirse en dueño y señor de la naturaleza y dominar el destino.

Traducción: Amando A. de la Cruz