



Política y perspectiva

Continuidad y cambio en el pensamiento
político occidental

Sheldon S. Wolin

Amorrortu editores
Buenos Aires

Biblioteca de sociología

Politics and vision. Continuity and innovation in Western political thought,

Sheldori S. Wolin

© Little, Brown and Company, Inc., 1960; sexta reimpression

Primera edición en castellano, 1974; primera reimpression, 1993

Traducción, Ariel Bignami

Revisión técnica, Alfredo Antognini

Única edición en castellano autorizada por *Little, Brown and Company, Inc.*, Boston, Mass., y debidamente protegida en todos los países. Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723. © Todos los derechos de la edición castellana reservados por Amorrortu editores S.A., Paraguay 1225, 7° piso, Buenos Aires.

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico o electrónico, incluyendo fotocopia, grabación o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 950-518-057-8

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en octubre de 1993.

Tirada de esta edición: 1.500 ejemplares.

Dedico este libro a Emily y Rose.

Índice general

9	Prólogo
11	1. Filosofía política y filosofía
11	I. La filosofía política como forma de indagación
13	II. Forma y sustancia
15	III. Pensamiento político e instituciones políticas
17	IV. La filosofía política y la índole de lo político
20	V. El vocabulario de la filosofía política
26	VI. Visión e imaginación política
30	VII. Conceptos políticos y fenómenos políticos
31	VIII. Una tradición de discurso
33	IX. Tradición e innovación
38	2. Platón: La oposición entre la filosofía política y la actividad política
38	I. Invención de la filosofía política
44	II. Filosofía y sociedad
50	III. Política y arquitectura
61	IV. La búsqueda de un instrumento desinteresado
65	V. La cuestión del poder
69	VI. Conocimiento político y participación política
74	VII. Los límites de la unidad
77	VIII. Las ambigüedades de Platón
79	3. La era del imperio: Espacio y comunidad
79	I. La crisis en lo político
81	II. Las nuevas dimensiones del espacio
87	III. Ciudadanía y desentendimiento
93	IV. La actividad política y la República Romana
97	V. La política del interés
101	VI. De la asociación política a la organización de poder
104	VII. Decadencia de la filosofía política
106	4. Principios de la era cristiana: Tiempo y comunidad
106	I. El elemento político en el cristianismo primitivo: la nueva noción de comunidad

- 116 II. La Iglesia como sistema político: el desafío al orden político
- 125 III. Actividad política y poder en la sociedad de la Iglesia
- 131 IV. Dificultades de una religión politizada y tarea de Agustín
- 135 V. Reafirmación de la identidad de la sociedad de la Iglesia: tiempo y destino
- 139 VI. Sociedad política y sociedad de la Iglesia
- 144 VII. El lenguaje de la religión y el lenguaje de la actividad política: nota sobre el pensamiento cristiano medieval
- 154 5. Lutero: Lo teológico y lo político
- 154 I. Teología política
- 155 II. El elemento político en el pensamiento de Lutero
- 165 III. El prejuicio contra las instituciones
- 169 IV. Posición y jerarquía del orden político
- 172 V. El orden político sin contrapeso
- 176 VI. Los frutos de la sencillez
- 179 6. Calvino: La educación política del protestantismo
- 179 I. La crisis en el orden y la civilidad
- 182 II. Carácter político del pensamiento de Calvino
- 190 III. La teoría política del gobierno de la Iglesia
- 193 IV. La restauración del orden político
- 198 V. El conocimiento político
- 200 VI. El cargo político
- 204 VII. Poder y comunidad
- 210 7. Maquiavelo: Actividad política y economía de la violencia
- 210 I. Autonomía de la teoría política
- 219 II. Los compromisos del teórico político
- 226 III. La naturaleza de la actividad política y las categorías de la nueva ciencia
- 235 IV. Espacio político y acción política
- 237 V. La economía de la violencia
- 242 VI. Ética política y ética privada
- 247 VII. Descubrimiento de la masa
- 254 VIII. La actividad política y las almas
- 257 8. Hobbes: La sociedad política como sistema de reglas
- 257 I. Resurgimiento de la creatividad política
- 262 II. La filosofía política y la revolución en la ciencia
- 266 III. La promesa de la filosofía política
- 276 IV. El lenguaje de la actividad política: el problema del grupo de adeptos
- 280 V. Entropía política: el estado de naturaleza
- 284 VI. El soberano definidor
- 291 VII. Poder sin comunidad
- 296 VIII. Intereses y representación
- 301 IX. La actividad política como campo de fuerzas
- 307 9. El liberalismo y la decadencia de la filosofía política
- 307 I. Lo político y lo social
- 315 II. El liberalismo y las sobriedades de la filosofía
- 321 III. Pretensiones políticas de la teoría económica
- 327 IV. El eclipse de la autoridad política: descubrimiento de la sociedad
- 332 V. Sociedad y gobierno: espontaneidad versus coacción
- 337 VI. Liberalismo y ansiedad
- 349 VII. Más allá del principio del placer: el problema del dolor
- 356 VIII. Liberalismo y juicios morales: sustitución de la conciencia moral por el interés
- 367 IX. Liberalismo y conformidad: la conciencia socializada
- 377 10. La era de la organización y la sublimación de la actividad política
- 377 I. La era de la organización
- 382 II. Identificando una tradición de discurso
- 389 III. Organización y comunidad
- 395 IV. Rousseau: la idea de comunidad
- 400 V. Libertad y dependencia impersonal
- 403 VI. Saint-Simón: la idea de organización
- 410 VII. Teoría de la organización y metodología: algunas similitudes

417	VIII. Organización, método y teoría constitucional
423	IX. Valores comunales en la organización
433	X. El ataque contra el racionalismo económico
438	XI. Teoría de la organización: racionalismo versus organicismo
446	XII. El ataque a lo político
452	XIII. Élite y masa: la acción en la era de la organización
463	XIV. Observaciones finales
469	Bibliografía en castellano

trados por varias mecanógrafas: Jean Gilpin, Sylvia Diegnau, Sue K. Young y, en especial, Francine Barban. Quisiera expresar mi estima al director de la *American Political Science Review* por su autorización para reproducir, con algunas modificaciones, los dos artículos que sirvieron de base a los capítulos 5 y 6. En su mayor parte, este estudio fue posibilitado por la Fundación Rockefeller, cuyo generoso respaldo financiero me dio cierto respiro en mis obligaciones docentes habituales.

Sheldon S. Wolin
Berkeley, 1960

1. Filosofía política y filosofía

«... *Expresar diversos significados acerca de cosas complejas con un reducido vocabulario de sentidos estrictos*». Walter Bagehot.

I. La filosofía política como forma de indagación

Este libro versa sobre una tradición especial de discurso: la filosofía política. En él procuraré examinar la índole general de dicha tradición, las diversas preocupaciones de quienes contribuyeron a elaborarla y las vicisitudes que han señalado las líneas principales de su evolución. Al mismo tiempo intentaré hacer alguna referencia a la actividad de la filosofía política en sí. Como es natural, esta declaración de intenciones induce a esperar que el examen comience con una definición de la filosofía política. Sin embargo, tratar de satisfacer esta expectativa resultaría infructuoso, no solo porque es imposible lograr en unas cuantas frases lo que se propone un libro entero, sino también porque la filosofía política no es una esencia cuya naturaleza sea eterna, sino una actividad compleja, más fácil de comprender si se analizan las diversas formas en que los maestros reconocidos la han practicado. No se puede decir que algún filósofo o una época histórica la hayan definido de modo terminante, así como ningún pintor ni escuela pictórica ha llevado a la práctica todo lo que entendemos por pintura.

Si la filosofía política abarca algo más que lo expresado por cualquier gran filósofo, se justifica en parte suponer que constituye una empresa cuyas características se revelan con más claridad a lo largo del tiempo. Dicho de otro modo, la filosofía política debe ser comprendida de la misma manera en que se aborda la comprensión de una tradición compleja y variada.

Aunque tal vez sea imposible reducir la filosofía política a una breve definición, podemos, en cambio, elucidar las características que la distinguen de otras formas de indagación y la vinculan con ellas. Examinaré estos factores bajo los subtítulos siguientes: relaciones de la filosofía política con la filosofía, características de la filosofía política como actividad, su contenido y lenguaje, problema de las perspectivas o ángulos de enfoque, y modo en que actúa una tradición.

Desde que Platón advirtió por primera vez que la indagación acerca de la índole de la vida buena del individuo se relacionaba inevitablemente con una indagación convergente (y no paralela) acerca de la índole de la comunidad buena, se ha mantenido una íntima y continua vinculación entre la filosofía política y la filosofía en general. Además

de haber contribuido generosamente al acervo principal de nuestras ideas políticas, la mayoría de los filósofos han proporcionado al teórico político muchos de sus métodos de análisis y criterios de evaluación. Históricamente, la diferencia fundamental entre filosofía y filosofía política ha radicado en un problema de especialización y no de método o de temperamento. En virtud de esta alianza, los teóricos políticos han adoptado como propia la búsqueda básica de conocimiento sistemático que lleva a cabo el filósofo.

La teoría política se vincula con la filosofía en otro sentido fundamental. La filosofía puede ser diferenciada de otros métodos de extraer verdades, tales como la visión mística, el rito secreto, las verdades de conciencia o el sentimiento íntimo, porque pretende referirse a verdades públicamente alcanzadas y públicamente demostrables.¹ Al mismo tiempo, una de las cualidades esenciales de lo político —que ha moldeado vigorosamente el enfoque de los teóricos políticos acerca de su objeto de estudio— es su relación con lo «público». En esto pensaba Cicerón cuando denominó al cuerpo político una *res publica*, una «cosa pública» o la «propiedad de un pueblo». De todas las instituciones que ejercen autoridad en la sociedad, se ha singularizado el ordenamiento político como referido exclusivamente a lo que es «común» a toda la comunidad. Ciertas funciones —tales como la defensa nacional, el orden interno, la administración de la justicia y la regulación económica— fueron declaradas responsabilidad primordial de las instituciones políticas, basándose fundamentalmente en que los intereses y fines servidos por estas funciones beneficiaban a todos los integrantes de la comunidad. La única institución que rivalizó con la autoridad del orden político fue la Iglesia medieval; pero esto solo fue posible porque, al asumir las características de un régimen político, pasó a ser algo distinto de un cuerpo religioso. La íntima conexión existente entre instituciones políticas e intereses públicos ha sido incorporada a la práctica de los filósofos; se ha considerado la filosofía política como una reflexión sobre cuestiones que preocupan a la comunidad en su conjunto.

Corresponde, en consecuencia, que la indagación de los asuntos públicos se realice según los cánones de un tipo público de conocimiento. Elegir la otra alternativa, vincular el conocimiento público con modos privados de cognición, sería incongruente y estaría condenado al fracaso. El símbolo dramático de la vinculación correcta fue la exigencia de la plebe romana para que las Doce Tablas de la Ley se transformaran, de un misterio sacerdotal solo conocible por unos pocos, en una forma pública de conocimiento, accesible a todos.

¹ Hay, es cierto, el lamento de Platón sobre la incomunicabilidad de determinadas verdades. Se diga lo que se diga respecto de tales verdades, no se puede decir que posean valor filosófico alguno. Lo mismo rige para las supuestas doctrinas secretas atribuidas a los antiguos filósofos. Las doctrinas esotéricas pueden ser aceptadas como una forma de instrucción religiosa, pero no de enseñanza filosófica.

II. Forma y sustancia

Si pasamos ahora al objeto de la filosofía política, aun el más superficial examen de las obras maestras de la literatura política nos revelará la continua reaparición de ciertos temas problemáticos. Podrían exponerse muchos ejemplos, pero bastará mencionar unos pocos, tales como las relaciones de poder entre gobernantes y gobernados, la índole de la autoridad, los problemas planteados por el conflicto social, la jerarquía de ciertos fines o propósitos como objetivos de la acción política, y el carácter del conocimiento político. Si bien los filósofos políticos no se han interesado en igual medida por todos estos problemas, se ha establecido, en cuanto a la identidad de los problemas, un consenso que justifica la creencia de que estas preocupaciones han sido permanentes. Y la circunstancia de que los filósofos hayan disentido, a menudo violentamente, respecto de las soluciones, no desmiente que haya un objeto común de estudio. Lo que importa es la continuidad de las preocupaciones, no la unanimidad de las respuestas. El acuerdo en cuanto al objeto de estudio presupone, a su vez, que aquellos a quienes les interesa ampliar el saber dentro de un campo determinado coinciden en cuanto a lo que es pertinente para dicho objeto y lo que debe excluirse. Con respecto a la filosofía política, esto significa que el filósofo debe tener en claro qué es político y qué no lo es. Aristóteles, por ejemplo, aducía al comienzo de su *Política* *** que no se debía confundir el papel del estadista (*politikós*) con el del propietario de esclavos o el del jefe de familia; el primero era específicamente político; los otros, no. La distinción establecida por Aristóteles sigue teniendo vital importancia y las dificultades que presenta formarse una idea clara de lo que es político constituyen el tema básico de este libro. Aristóteles aludía a los problemas que experimenta el filósofo político cuando intenta circunscribir un objeto de estudio que, en realidad, no puede ser circunscrito. Esta dificultad obedece a dos razones principales. En primer lugar, una institución política, por ejemplo, se halla expuesta a influencias de tipo no político, de modo que explicar dónde comienza lo político y dónde termina lo no político pasa a ser un problema desconcertante. En segundo lugar, hay una difundida tendencia a utilizar, cuando describimos fenómenos no políticos, las mismas palabras y los mismos conceptos que cuando hablamos de asuntos políticos. En contraste con los tecnicismos de la matemática y las ciencias naturales, frases como «la autoridad del padre», «la autoridad de la Iglesia» o «la autoridad del Parlamento» evidencian usos paralelos en las discusiones sociales y políticas. Esto plantea uno de los problemas básicos que enfrenta el filósofo político cuando intenta establecer la especialidad de su objeto de estudio: ¿qué es político? ¿Qué distingue, por ejemplo, la autoridad política de otras formas de autoridad, o la participación en una sociedad política de la participación en otros tipos de asociaciones? Procurando dar respuesta a estas cuestiones, generaciones de filósofos han

*** Agregamos este signo cuando se cita por primera vez, en el texto o en las notas de cada capítulo, una obra que tiene versión castellana. La nomenclatura completa se encontrará en la Bibliografía en castellano al final del volumen.

contribuido a gestar una concepción de la filosofía política como forma permanente de discurso acerca de lo que es político, y a describir al filósofo político como alguien que filosofa acerca de lo político. ¿De qué manera lo han hecho? ¿Cómo han llegado a escoger determinadas acciones e interacciones, instituciones y valores humanos, y a llamarlos «políticos»? ¿Cuál es el rasgo común específico de ciertos tipos de situaciones y actividades —v. gr., votar y legislar— que permite denominarlas «políticas»? O bien, ¿qué condiciones debe satisfacer determinada acción o situación para que se la llame política?

En cierto sentido, el proceso de definir el ámbito de lo político no ha diferido mucho del que ha tenido lugar en otros campos de indagación. Nadie sostendría con seriedad, por ejemplo, que los campos de la física o la química han existido siempre en una forma evidente por sí misma y bien determinada, esperando únicamente que Galileo o Lavoisier los descubrieran. Si aceptamos que un campo de indagación es, en importante medida, producto de una definición, el campo de la política puede ser considerado como un ámbito cuyos límites han sido establecidos a lo largo de siglos de discusión política. Así como los perfiles de otros campos se han modificado, también los límites de lo político han sido cambiantes, abarcando a veces más, a veces menos, de la vida y el pensamiento humanos. La era de totalitarismo genera el lamento de que «esta es una era política. Vivimos pensando en la guerra, el fascismo, los campos de concentración, las cachiporras, las bombas atómicas...». En épocas más serenas, lo político es menos ubicuo. Según Santo Tomás de Aquino, «el hombre no está formado para la hermandad política en su totalidad, ni en todo lo que posee ... ».² Quisiera insistir, sin embargo, en que el campo de la política es y ha sido, en un sentido decisivo y radical, un producto de la creación humana. Ni la designación de ciertas actividades y ordenamientos como políticos, ni nuestra manera característica de pensar en ellos, ni los conceptos con que comunicamos nuestras observaciones y reacciones, se hallan inscritos en la naturaleza de las cosas, sino que son el legado de la actividad histórica de los filósofos políticos. Con estos comentarios no me propongo sugerir que el filósofo político se haya sentido en libertad de llamar «político» a lo que quisiera, ni que —como el poeta de lord Kames— se haya ocupado de «fabricar imágenes sin base alguna en la realidad». Tampoco me propongo insinuar que los fenómenos que designamos como políticos sean, en un sentido literal, «creados» por el teórico. Se admite sin discusión que las prácticas establecidas y los ordenamientos institucionales han proporcionado a los autores políticos sus datos básicos; a esto me referiré enseguida. También es cierto que muchos de los temas abordados por un teórico deben su inclusión al simple hecho de que, en las convenciones lingüísticas existentes, se alude a tales temas como políticos. Por otro lado, también es verdad que las ideas y categorías que empleamos en el análisis político no son del mismo orden que los «hechos» institucionales, ni están «contenidas» en los hechos, por así decir, sino que representan un elemento agregado, algo creado por el teórico político. Conceptos como «poder», «autoridad», «consenso»

y demás no son «cosas» reales, aunque estén destinados a señalar algún aspecto importante relativo a las cosas políticas. Tienen como función volver significativos los hechos políticos, ya sea con fines de análisis, crítica o justificación, o una combinación de estos fines. Cuando los conceptos políticos se exponen en un enunciado como el siguiente: «No son los derechos y privilegios de que goza un hombre los que hacen de él un ciudadano, sino la mutua obligación entre súbdito y soberano», la validez de dicho enunciado no puede establecerse remitiéndose a los datos de la vida política. Este sería un procedimiento circular, ya que la forma del enunciado determinaría inevitablemente la interpretación de los hechos. Dicho de otra manera: la teoría política no se interesa tanto en las prácticas políticas o su funcionamiento como en sus significados. Así, en el enunciado de Bodin que se acaba de transcribir, el hecho de que, por motivos legales o por la práctica, el integrante de una sociedad tuviera ciertas obligaciones hacia su soberano, y viceversa, no era tan decisivo como que estos deberes pudieran ser comprendidos de un modo tal que sugiriera algo importante acerca de la pertenencia a la sociedad y —en las fases posteriores de la argumentación de Bodin— acerca de la autoridad del soberano y sus condiciones. En otras palabras, el concepto de pertenencia a la sociedad permitió a Bodin extraer consecuencias e inferir interconexiones entre ciertas prácticas o instituciones que no eran evidentes sobre la base de los hechos mismos. Cuando el significado de tales conceptos se torna más o menos estable, ellos actúan como «señales indicadoras» que llevan a buscar o tener en cuenta determinados factores cuando procuramos comprender una situación política o emitir un juicio acerca de ella. De este modo, los conceptos y categorías que constituyen nuestra comprensión política nos ayudan a deducir conexiones entre los fenómenos políticos; introducen algún orden en lo que podría parecer, de lo contrario, un caos irremediable de actividades; median entre nosotros y el mundo político que procuramos hacer inteligible; crean una zona de conocimiento determinado y con ello nos ayudan a separar los fenómenos pertinentes de los que no lo son.

III. Pensamiento político e instituciones políticas

En su intento de dar significado a los fenómenos políticos, el filósofo se ve respaldado y restringido al mismo tiempo por la circunstancia de que las sociedades poseen cierto orden, cierto grado de ordenamiento, que existe al margen de que los filósofos filosofen o no. En otras palabras: los límites y la esencia del objeto de estudio de la filosofía política están determinados, en gran medida, por las prácticas de las sociedades existentes. Entendemos por «prácticas» los procesos institucionalizados y procedimientos establecidos que se emplean habitualmente para resolver asuntos públicos. Lo importante para la teoría política es que estas prácticas institucionalizadas cumplen una función fundamental en cuanto a ordenar y dirigir la conducta humana y determinar el carácter de los sucesos. El papel organizador de las

2 G. Orwell, *England, your England*, Londres: Secker & Warburg, 1954, pág. 17. T. de Aquino, *Summa Theologiae*, *** Ia, IIae, Q. 21, art. 4, ad 3.

instituciones y las practicas habituales crea una «naturaleza» o ámbito de fenómenos que es análoga, en general, a la naturaleza que debe abordar el especialista en ciencias naturales. Tal vez pueda esclarecer el significado de la «naturaleza política» describiendo parcialmente la función de las instituciones.

El sistema de instituciones políticas de una sociedad dada representa un ordenamiento de poder y autoridad. En algún punto del sistema, se reconoce que ciertas instituciones poseen autoridad para tomar decisiones aplicables a toda la comunidad. Como es natural, el ejercicio de esta función atrae la atención de grupos e individuos que intuyen que las decisiones adoptadas influirán en sus intereses y objetivos. Cuando esta toma de conciencia cobra la forma de una acción dirigida hacia las instituciones políticas, las actividades pasan a ser «políticas» y a integrar la naturaleza política. La iniciativa puede partir de las instituciones mismas, o de los nombres que las manejan. Una decisión pública —encaminada, por ejemplo, a controlar la fabricación de tejidos o a prohibir la difusión de ciertas doctrinas— tiene el efecto de conectar estas actividades con el orden político y convertirlas, al menos en parte, en fenómenos políticos. Aunque podrían darse múltiples ejemplos acerca del modo en que las actividades humanas se vuelven «políticas», lo principal es la función «relacionante» que cumplen las instituciones políticas. Por medio de las decisiones que adoptan y ponen en práctica los funcionarios públicos, se reúnen actividades dispersas, se las dota de una coherencia nueva y se moldea su curso futuro de acuerdo con criterios «públicos». De este modo, las instituciones políticas agregan otras dimensiones a la naturaleza política. Sirven para definir, por así decirlo, el «espacio político» o lugar donde se relacionan las fuerzas tensionales de la sociedad, como en un tribunal, una legislatura, una audiencia administrativa o el congreso de un partido político. También sirven para definir el «tiempo político», o período dentro del cual tienen lugar la decisión, la resolución o el acuerdo. Los ordenamientos políticos proporcionan así un marco dentro del cual se vinculan espacial y temporalmente las actividades de individuos y grupos. Examínese, por ejemplo, el funcionamiento de un sistema nacional de seguridad social. Un agente fiscal cobra réditos provenientes de las ganancias obtenidas el año anterior por una compañía; con esos réditos, a su vez, podría establecerse un sistema de seguridad social o de pensiones que beneficiaría a trabajadores que no tienen otra vinculación con dicha compañía. Es posible, sin embargo, que el trabajador no reciba de hecho tales beneficios hasta un cuarto de siglo más tarde. Tenemos aquí, en la forma de un agente de réditos, una institución política gracias a cuyo funcionamiento una serie de actividades, que de otro modo estarían desvinculadas entre sí, quedan integradas, y se les imparte un significado a lo largo del tiempo.³

Ha dicho un filósofo contemporáneo que, por medio de los conceptos y símbolos que utiliza nuestro pensamiento, procuramos que un «orden temporal de palabras» represente a «un orden relacional de co-

³ Es importante cuidarse de la idea de que las instituciones representan un agente impersonal, más elevado. Una institución es un grupo determinado de personas que llevan a cabo ciertas funciones dentro de un esquema organizacional.

sas».⁴ Aplicando esto mismo a los asuntos políticos, podemos decir que las instituciones políticas proporcionan las relaciones internas entre las «cosas» o fenómenos de naturaleza política, y que la filosofía política trata de formular enunciados significativos respecto de esas «cosas». En otras palabras: las instituciones dan coherencia previa a los fenómenos políticos; de ahí que, cuando el filósofo político reflexiona acerca de la sociedad, no se encuentra ante un torbellino de sucesos o actividades inconexas que se precipitan a través de un vacío demócratano, sino ante fenómenos ya dotados de coherencia e interrelaciones.

IV. La filosofía política y la índole de lo político

Al mismo tiempo, sin embargo, casi todos los grandes enunciados de la filosofía política han sido propuestos en épocas de crisis, o sea, cuando los fenómenos políticos son integrados por las formas institucionales con menos eficacia que antes. El colapso institucional pone en libertad, por así decir, fenómenos que hacen que los comportamientos y acontecimientos políticos tomen un carácter algo aleatorio, y destruyen los significados habituales que habían formado parte del antiguo mundo político. Desde la época en que el pensamiento griego quedó fascinado por las inestabilidades que afectan la vida política, los filósofos políticos occidentales se han preocupado por el vacío que se produce cuando la red de las relaciones políticas se ha disuelto y los vínculos de lealtad se han cortado. Se hallan indicios de esta preocupación en las interminables exposiciones de escritores griegos y romanos acerca de los ciclos rítmicos que estaban destinadas a seguir las formas gubernamentales; en las sutiles distinciones establecidas por Maquiavelo entre las contingencias políticas que el hombre podía dominar y las que lo dejaban impotente; en el concepto, elaborado en el siglo XVII, de un «estado natural» como condición que carece de las relaciones establecidas y formas institucionales características de un sistema político en funcionamiento; y en el vigoroso intento de Hobbes por fundar una ciencia política que permitiera a los hombres crear, de una vez por todas, una comunidad perdurable capaz de soportar las vicisitudes de la política. Aunque la tarea de la filosofía política se complica sobremanera en un período de desintegración, las teorías de Platón, Maquiavelo y Hobbes, por ejemplo, evidencian una relación de «desafío y respuesta» entre el desorden del mundo y el papel del filósofo político como encargado de encuadrar ese desorden. La gama de posibilidades parece infinita, ya que ahora el filósofo político no se limita a criticar e interpretar; debe reconstruir un desarticulado mundo de significados, y sus expresiones institucionales concomitantes; debe, en suma, modelar un cosmos político a partir del caos político.

Aunque las condiciones de extrema desorganización política hacen más urgente aún la búsqueda de orden, también el teórico político que es-

⁴ S. Langer, *Philosophy in a new key*, *** Nueva York: Mentor, 1952, pp. 58-59.

cribe para tiempos menos heroicos ha clasificado el orden como un problema fundamental de su objeto de estudio. Ningún teórico político abogó jamás por una sociedad desordenada, y ningún teórico político ha propuesto jamás la revolución permanente como modo de vida. En su sentido más elemental, el orden ha implicado una situación de paz y seguridad que hace posible la vida civilizada. La avasallante preocupación de San Agustín por el destino trascendente del hombre no lo cegó ante el hecho de que prepararse para la salvación presupone un marco terrenal, dentro del cual las exigencias básicas de paz y seguridad eran satisfechas mediante el orden político; advertir esto lo llevó a admitir que incluso un sistema político pagano tenía cierto valor. La preocupación por el orden ha dejado señales en el vocabulario del teórico político. En los escritos de todo teórico importante se encuentran palabras como «paz», «estabilidad», «armonía» y «equilibrio». De modo similar, toda investigación política se dirige, en alguna medida, hacia los factores que favorecen o contrarían el mantenimiento del orden. El filósofo político pregunta: ¿Qué función cumplen el poder y la autoridad para defender la base de la vida social? ¿Qué exige el mantenimiento del orden a los integrantes de la sociedad, en cuanto a un código de civilidad? ¿Qué tipo de conocimiento necesitan gobernante y gobernados para que se mantenga la paz y la estabilidad? ¿Cuáles son las fuentes de desorden y cómo pueden ser controladas?

Al mismo tiempo, con importantes excepciones, la mayoría de los escritores políticos han aceptado, en alguna forma, el aforismo aristotélico de que los hombres que viven una vida en asociación desean, no solo vivir, sino alcanzar una buena vida; es decir que los hombres tienen aspiraciones que trascienden la satisfacción de ciertas necesidades elementales, casi biológicas, como la paz interna, la defensa contra enemigos externos y la protección de sus vida y posesiones. Tal como lo definió San Agustín, el orden contenía una jerarquía de bienes que ascendía desde la mera protección de la vida hasta el tipo de vida más elevado. A través de la historia de la filosofía política, han existido opiniones diversas referentes a lo que debía ser incluido dentro del concepto de orden, desde la idea griega de la autorrealización individual, pasando por la concepción cristiana del orden político como una especie de *praeparatio evangelica*, hasta el enfoque liberal moderno según el cual el orden político tiene escasa relación con las psiques o las almas. Cualquiera que sea el énfasis específico, la preocupación por el orden ha conducido al teórico político a examinar los tipos de fines y propósitos adecuados para una sociedad política. Esto nos lleva hasta el segundo aspecto general del objeto de estudio: ¿Qué clases de cosas resultan adecuadas para una sociedad política, y por qué motivo lo son?

Al examinar, antes, la filosofía política y su relación con la sociedad, aludimos muy brevemente a la idea de que la filosofía política se refería a asuntos *públicos*. Quisiera señalar aquí que las palabras «público», «común» y «general» tienen una prolongada tradición de uso que las ha hecho sinónimas de lo político. Por esta razón, sirven como indicios importantes para el objeto de estudio de la filosofía política. Desde sus comienzos en Grecia, la tradición política occidental ha con-

siderado el orden político como un orden común, creado para resolver las cuestiones en que todos los integrantes de la sociedad tienen algún interés. El concepto de un orden que era político y común al mismo tiempo fue expuesto con suma elocuencia en el diálogo *Protágoras**** de Platón. En este se relataba que los dioses proporcionaron a los hombres las artes y los talentos necesarios para sobrevivir físicamente; sin embargo, cuando los hombres fundaron ciudades, estallaron continuos conflictos y violencias, que amenazaron retrotraer la humanidad a una condición brutal y salvaje. Protágoras describía luego cómo los dioses, temiendo que los hombres se destruyeran, decidieron suministrar justicia y virtud:

«Temeroso de que toda la raza fuera exterminada, Zeus envió a Hermes, portador de reverencia y justicia para que fueran principios ordenadores de las ciudades y vínculos de amistad y conciliación. Hermes preguntó a Zeus cómo impartir justicia y reverencia a los hombres: ¿Debía distribuirlos como están distribuidas las artes, vale decir, solo a unos pocos favorecidos [o] (...) a todos? “A todos —contestó Zeus—; quisiera que todos tengan una parte; porque las ciudades no pueden existir si solamente unos pocos disfrutan de las virtudes, como de las artes...”».⁵

El «carácter común» del orden político se ha reflejado tanto en la gama de temas que los teóricos políticos juzgaron adecuados a su materia, como en el modo en que tales temas han sido tratados en la teoría política. Está presente en la creencia básica de los teóricos: el poder político se ocupa de los intereses generales compartidos por todos los integrantes de la comunidad; la autoridad política se diferencia de otras formas de autoridad en que habla en nombre de una sociedad considerada en sus características comunes; la pertenencia a una sociedad política simboliza una vida de experiencias comunes; y el orden presidido por la autoridad política debería extenderse a lo largo y a lo ancho de la sociedad en su conjunto. El gran problema que plantean estos y otros temas proviene de que los objetos y actividades que tratan no están aislados. El integrante de la sociedad puede compartir algunos intereses con sus semejantes, pero otros intereses pueden ser peculiares a él o a algún grupo al cual pertenece; de modo similar, la autoridad política no solo es una entre varias autoridades de la sociedad, sino que, en ciertos aspectos, se encuentra compitiendo con ellas.

La inserción de lo político en una situación de factores que se entrecruzan sugiere que la tarea de definirlo es continua. Esto se hace más evidente si pasamos a considerar otro aspecto de este objeto de estudio: el de la actividad política. Para los fines de este trabajo, interpeto que «actividad política» incluye lo siguiente: a) una forma de actividad centrada alrededor de la búsqueda de ventajas competitivas

5 *Protágoras*, *** trad. al inglés por Jowett, pp. 321-25. La cuestión referente a si el mito de Protágoras representa los pensamientos del propio Platón es abordada por R. B. Levinson en *In defense of Plato*, Cambridge: Harvard University Press, 1953, pp. 293-94; W. K. C. Guthrie, *In the beginning*, Londres: Methuen, 1957, pp. 84 y sigs.

entre grupos, individuos o sociedades; *b*) una forma de actividad condicionada por el hecho de tener lugar dentro de una situación de cambio y relativa escasez; *c*) una forma de actividad en la cual la prosecución de beneficios produce consecuencias de tal magnitud que afectan de modo significativo a la sociedad en su conjunto o a una parte sustancial de ella. En el transcurso de la mayor parte de los últimos dos mil quinientos años, las comunidades occidentales han tenido que sobrellevar drásticos ajustes frente a cambios inducidos tanto desde adentro como desde afuera. Como un reflejo de este fenómeno, la política ha llegado a ser una actividad expresiva de la necesidad de reajuste constante por parte de la sociedad. El cambio tiene como efecto no solo alterar las posiciones relativas de los grupos sociales, sino también modificar los objetivos por los cuales compiten individuos y grupos. De este modo, la expansión territorial de una sociedad puede abrir nuevas fuentes de riqueza y poder, que alterarán las posiciones competitivas de diversos grupos nacionales; un cambio en el modo de producción económica puede originar la redistribución de la riqueza y la influencia, de tal manera que provoque protesta y agitación de parte de aquellos cuyo status ha sido afectado de modo adverso por el nuevo orden; un gran aumento de la población con introducción de nuevos elementos raciales, como el que tuvo lugar en Roma, puede ocasionar exigencias de ampliación de los derechos políticos, ofreciendo mediante esta exigencia un elemento que invita a la manipulación política; o puede aparecer un profeta religioso proclamando una nueva fe y reclamando que sean extirpados los antiguos ritos y creencias que el tiempo y la costumbre habían entretejido en la trama de expectativas. Desde cierto ángulo, las actividades políticas son una respuesta a cambios fundamentales que tienen lugar en la sociedad. Desde otro punto de vista, estas actividades provocan conflicto porque representan líneas de acción que se cortan, mediante las cuales individuos y grupos tratan de estabilizar una situación de modo afín a sus aspiraciones y necesidades. De esta forma, la política es tanto una fuente de conflicto como un modo de actividad que busca resolver conflictos y promover reajustes.

Podemos resumir este análisis diciendo que el objeto de la filosofía política ha consistido, en gran medida, en la tentativa de hacer compatible la política con las exigencias del orden. La historia de la filosofía política ha sido un diálogo sobre este tema; la perspectiva del filósofo ha sido a veces la de un orden exento de política, y ha producido una filosofía política de la cual fueron eliminadas la actividad política y gran parte de aquello a lo que alude el término «política»; otras veces, ha dejado a la actividad política un margen tan amplio que parece haber descuidado la preservación del orden.

V. El vocabulario de la filosofía política

Una característica importante de un conjunto de conocimientos reside en que es transmitido mediante un lenguaje bastante especializado. Con esto queremos decir que las palabras son utilizadas en ciertos sentidos

especiales, y que ciertos conceptos y categorías son considerados fundamentales para una comprensión del tema. Este aspecto de un conjunto de conocimientos es su lenguaje o vocabulario. En gran medida, cualquier lenguaje especializado representa una creación artificial, ya que se lo construye deliberadamente de modo que exprese significados y definiciones del modo más preciso posible. Los matemáticos, por ejemplo, han elaborado un complejísimo sistema de signos y símbolos, así como un conjunto aceptado de convenciones que rigen su manipulación; también los físicos emplean una cantidad de definiciones especiales destinadas a permitir la explicación y la predicción. Por su parte, el lenguaje del teórico político tiene sus propias peculiaridades. Algunas de estas han sido señaladas por críticos que se quejaron de la vaguedad de los conceptos políticos tradicionales, comparados con la precisión que caracteriza al discurso científico, o que establecieron paralelos igualmente desfavorables entre la baja capacidad predictiva de las teorías políticas y el gran éxito de las teorías científicas a este respecto.

No queremos agregar una contribución más a la aburrida controversia acerca de si la ciencia política es o puede ser una verdadera ciencia, pero tal vez evitemos algunos errores de concepción si exponemos, brevemente lo que los teóricos políticos han procurado expresar mediante su vocabulario especializado. Podríamos empezar por transcribir unos pocos enunciados característicos, seleccionados entre algunos filósofos políticos:

«Para el hombre, la seguridad es imposible si no va unida al poder» (Maquiavelo).

«No puede haber verdadera Lealtad, y quedarán simientes perpetuas de Resistencia, contra un poder construido sobre un cimiento tan antinatural como el miedo y el terror» (Halifax).

«En cuanto el hombre ingresa en un estado de sociedad, se libra del sentimiento de su debilidad; cesa la igualdad y entonces comienza el estado de guerra» (Montesquieu).

Aceptemos que el lenguaje y los conceptos contenidos en los enunciados antedichos son tan vagos que desafían la rigurosa verificación prescrita por los experimentos científicos. En sentido estricto, conceptos como «estado natural» o «sociedad civil» ni siquiera pueden ser sometidos a observación. Sin embargo, sería erróneo concluir que estos y otros conceptos de la teoría política son empleados deliberadamente para evitar la descripción del mundo de la experiencia política. La frase citada de Maquiavelo alude a la circunstancia de que la vida y las posesiones tienden a volverse inseguras cuando quienes gobiernan la sociedad no pueden imponer la ley y el orden. Por otro lado, «seguridad» es algo así como una abreviatura que expresa el hecho de que la mayoría de los hombres prefieren una situación que garantice sus expectativas con respecto a su vida y propiedad. Tomada en conjunto, la frase de Maquiavelo expresa una generalización que consta de dos conceptos claves: poder y seguridad. Ambos «contienen», por así decirlo, una comprensión de sentido común de sus consecuencias prácticas. La seguridad implica así ciertas actividades, a saber, que los

integrantes de la sociedad pueden utilizar sus posesiones y gozar de ellas con pleno conocimiento de que no les serán arrebatadas por la fuerza. De modo similar, el ejercicio del poder efectivo será acompañado por ciertas acciones usuales, tales como promulgar leyes, castigos, etc. En cambio, no resulta tan evidente para el sentido común la conexión entre poder y seguridad, y esto es lo que procura establecer el teórico político. El uso de conceptos y un lenguaje especiales le permiten reunir una variedad de experiencias y prácticas comunes, tales como las vinculadas con el goce de la seguridad y el ejercicio del poder, y mostrar sus interconexiones.

Aunque estas generalizaciones pueden expresar cosas importantes, no permiten predicciones exactas, como una ley de la física. Los conceptos son demasiado generales como para lograr esto, y la evidencia sería harto endeble para respaldar cualquiera de las afirmaciones antes transcritas. Esto no quiere decir que sea imposible formular, con respecto a la actividad política, proposiciones rigurosas, pasibles de ser sometidas a una verificación empírica. Se sugiere únicamente que estos enunciados no son del tipo de los que han ocupado tradicionalmente la atención de los teóricos políticos. Por consiguiente, en lugar de criticar a los teóricos por la mala ejecución de una empresa que nunca abordaron, sería más útil indagar si el teórico político intentaba algo similar a la predicción, pero menos riguroso. Yo sugeriría, en primer lugar, que en vez de predecir los teóricos se han ocupado de prevenir. Maquiavelo advierte que habrá inseguridad en ausencia de una autoridad gobernante efectiva; Halifax, que una autoridad que se apoya demasiado en el temor provocará a la postre resistencia. Aunque cada una de estas admoniciones presenta cierta similitud con una predicción, difiere de ella en dos importantes aspectos. En primer lugar, una prevención sugiere una consecuencia desagradable o indeseable, en tanto que una predicción científica es neutral. En segundo lugar, una prevención es habitualmente hecha por una persona que siente cierta relación con el grupo o las personas a quienes se previene; en resumen, una prevención expresa un compromiso que está ausente en las predicciones. En concordancia con esta función de prevenir, el lenguaje de la teoría política contiene muchos conceptos destinados a expresar señales de prevención: algunos de esos conceptos son los de desorden, revolución, conflicto e inestabilidad.

Sin embargo, la teoría política no solo ha implicado el pronóstico de desastres. Se ocupa también de las posibilidades; procura enunciar las condiciones necesarias o suficientes para lograr fines a los cuales, por una u otra razón, se considera buenos o deseables. De tal modo, el enunciado de Maquiavelo contenía tanto una prevención como una posibilidad: el poder era la condición para lograr seguridad, pero un poder ineficaz abriría el camino a la inseguridad.

Una objeción obvia para la línea de argumentación antedicha es que coloca al teórico político en situación de poder adelantar proposiciones y emplear conceptos que no pueden ser juzgados como ciertos o falsos mediante un canon empírico riguroso. Esta objeción es aceptada sin discusiones, en cuanto corresponde a muchos de los enunciados y conceptos contenidos en la mayor parte de las teorías políticas. Sin embargo, no es una objeción concluyente, pues presupone que una

verificación empírica proporciona el único método que permite determinar si un enunciado es significativo o no. En vez de demorarse en torno de las deficiencias científicas de las teorías políticas, acaso sea más fructífero considerar a la teoría política como perteneciente a una forma diferente de discurso. Siguiendo esta sugerencia, podemos adoptar, para nuestros fines, una propuesta formulada por Carnap.⁶ Este ha sugerido el término «explicación» para abarcar ciertas expresiones, empleadas tanto en el habla cotidiana como en la discusión científica. La explicación emplea significados menos precisos que los idealmente adecuados para una discusión rigurosa, pero prácticos, y que, una vez redefinidos y precisados, pueden prestar servicios muy útiles en una teoría. Ejemplos de tales palabras serían «ley», «causa» y «verdad». En la medida en que se las formula como propuestas, estas palabras no pueden ser definidas como verdaderas o falsas. El lenguaje de la teoría política abunda en conceptos que son empleados para explicar ciertos problemas. Con frecuencia se trata de palabras similares a las del uso común, pero redefinidas y retocadas para hacerlas más útiles. La palabra empleada por el teórico puede ser guiada por el uso común, pero no se halla necesariamente limitada por el significado común. Por ejemplo, la definición de Aristóteles acerca de un buen ciudadano como alguien que poseía tanto el conocimiento como la capacidad para gobernar y ser gobernado, contenía mucho que era familiar para los atenienses. Al mismo tiempo, las cuestiones que Aristóteles intentaba esclarecer le exigieron remodelar o reconstruir los significados aceptados. Este mismo procedimiento ha sido seguido para formar otros conceptos claves en el lenguaje de la teoría política; conceptos como «autoridad», «obligación» y «justicia» conservan cierto contacto con los significados y experiencia comunes, pero han sido remodelados para satisfacer las exigencias del discurso sistemático.

Nos hemos detenido en destacar esta cuestión con el fin de poner de relieve los nexos entre los conceptos de la teoría política y la experiencia política. Ellos sugieren que una teoría política no es una construcción arbitraria, porque sus conceptos se vinculan con la experiencia en diversos puntos. Una teoría sistemática como la formulada por Hobbes consiste en una red de conceptos interrelacionados y coherentes (idealmente); ningún concepto es idéntico a la experiencia, pero ninguno está del todo separado de ella. Quizá se comprenda mejor todo el procedimiento si introducimos una explicación genética. La teoría política no constituye excepción alguna al principio general de que, en las etapas iniciales de su evolución, casi todos los vocabularios especiales dependen del vocabulario del lenguaje cotidiano para expresar sus significados. Por ejemplo, los conceptos del pensamiento griego primitivo podían ser comprendidos remitiéndose al uso común, y apenas lo sobrepasaban. Con la sistematización del pensamiento político, tal como la ejemplifican Platón y Aristóteles, el lenguaje de la teoría política pasó a ser más especializado y abstracto. El lenguaje coloquial cotidiano fue modificado y redefinido de modo que el teó-

6 R. Carnap, *The logical foundations of probability*, Chicago: University of Chicago Press, 1950, cap. I, y la exposición de C. G. Hempel, «Fundamentals of concept formation in empirical science», *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. 2, n° 7, 1952, pp. 6 y ss.

rico pudiera enunciar sus ideas con una precisión, coherencia y extensión que el uso habitual no le permitía alcanzar. Sin embargo, persistía el vínculo que conectaba el concepto perfeccionado y los antiguos usos. Se ha hecho notar con frecuencia que el concepto de justicia (*dike*) experimentó una prolongada evolución antes de convertirse en concepto político. En la época de Homero, transmitía diversos significados, tales como «mostrar», «señalar» o indicar «de qué manera ocurren normalmente las cosas». En *Los trabajos y los días**** Hesíodo lo adopta para usos políticos. Este previno contra el príncipe que impartía *dike* «deformada», y recordaba a los hombres que ellos diferían de los animales, que ignoraban las reglas de la *dike*.⁷ En las filosofías de Platón y Aristóteles, el concepto de justicia era formulado de modo más abstracto y no se podía decir que se identificara con los significados habituales. Sin embargo, vale la pena hacer notar que en *La República**** de Platón, se iniciaba el examen de la justicia haciendo que varios oradores propusieran nociones habituales de justicia. Aunque algunas de estas eran descartadas, otras eran consideradas insuficientes, lo cual equivale a decir que se las incorporaba, en forma modificada, a la definición más global y abstracta de justicia que relacionamos con el diálogo. De este modo, Platón construía un concepto de justicia vinculado, en muchos aspectos, con una tradición del uso común.

Aunque el vocabulario del teórico político lleva consigo rastros de lenguaje y experiencia cotidianos, es en gran medida el producto de los esfuerzos creadores del teórico. Esta estructura de significados contiene no solamente conceptos políticos —como ley, autoridad y orden— sino también una sutil fusión de ideas filosóficas y políticas, una metafísica oculta o latente. Toda teoría política que ha procurado alcanzar, en alguna medida, un carácter global, ha adoptado alguna formulación implícita o explícita acerca de los conceptos de «tiempo», «espacio», «realidad» o «energía». Aunque estas son, en su mayoría, categorías tradicionales de los metafísicos, el teórico político no enuncia sus proposiciones ni formula sus conceptos de igual manera que el metafísico. La preocupación del teórico no ha sido el espacio y el tiempo como categorías que hacen referencia al mundo de los fenómenos naturales, sino al mundo de los fenómenos políticos; vale decir, al mundo de la naturaleza política. Si hubiera querido ser preciso y explícito en estos aspectos, se habría referido al espacio «político», al tiempo «político», etc. Es cierto que pocos o ningún autor ha empleado esta forma de terminología. En cambio, el teórico político ha utilizado sinónimos; en vez de espacio político quizás haya escrito acerca de la ciudad, el Estado o la nación; en lugar de tiempo, puede haberse referido a la historia o a la tradición; en lugar de energía, puede haber hablado de poder. El conjunto de estas categorías puede ser denominado metafísica política.⁸

7 Hesíodo, *Works and days*, *** vs. 263-65, 275-85. Véase también J. Myres, *The political ideas of the Greeks*, Nueva York: Abingdon Press, 1927, pp. 167 y ss., y los dos excelentes estudios de G. Vlastos, «Solonian justice», *Classical Philology*, vol. 41, 1946, pp. 65-83, y «Equality and justice in early Greek cosmology», *ibid.*, vol. 42, 1947, pp. 156-78.

8 La expresión «metafísica política» es utilizada por primera vez en un sentido

Las categorías metafísicas que se hallan en la teoría política pueden ser explicadas mediante la noción de espacio político. Se podría comenzar señalando cómo esto se originó en el mundo antiguo, en la evolución de la conciencia nacional. La idea hebraica de un pueblo separado, la distinción griega entre helenos y bárbaros, el orgullo romano por la *romanitas*, la noción medieval de cristiandad: todo esto contribuyó a profundizar el sentido de identidad distintiva, que luego se vinculaba con una zona geográfica determinada y una cultura particular. Pero el concepto de espacio político se basaba en algo más que la distinción entre el «medio interno» de un contexto específico y diferenciado de acciones y sucesos, y un «medio externo» en gran medida desconocido e indiferenciado. También involucraba la cuestión decisiva de los ordenamientos destinados a zanjar los problemas surgidos del hecho de que una gran cantidad de seres humanos, poseedores de una identidad cultural común, ocupaban una misma zona determinada. Si suspendiéramos por un momento nuestras refinadas nociones acerca de una sociedad política, con sus imponentes jerarquías de poder, sus ordenamientos institucionales racionalizados y sus canales establecidos por donde pasa con facilidad la conducta, y pensáramos en estos como elementos que constituyen un área determinada, un «espacio político» donde los planes, ambiciones y acciones de individuos y grupos se ponen en contacto constantemente —chocándose, estorbándose, uniéndose, separándose— podríamos advertir mejor el ingenioso papel que cumplen estos ordenamientos en lo que atañe a reducir fricciones. Por diversos medios, una sociedad procura estructurar su espacio: mediante sistemas de derechos y obligaciones, distinciones sociales y de clase, restricciones y prohibiciones legales y extralegales, beneficios y castigos, permisos y tabúes. Estos ordenamientos sirven para señalar a las leyes caminos a lo largo de los cuales pueden desarrollarse sin perjuicio —o con provecho— los movimientos humanos. En la mayor parte de las teorías políticas encontramos este sentido del espacio estructurado, que Hobbes ilustró notablemente:

«Respecto de lo que se halla sujeto o circunscrito de modo tal que no puede moverse sino dentro de cierto espacio determinado por la oposición de algún cuerpo externo, decimos que no tiene libertad para ir más allá (...) En consecuencia, la Libertad de un Súbdito reside únicamente en las cosas que el Soberano ha omitido al regular sus acciones: por ejemplo, la Libertad de comprar, vender y establecer contratos mutuos...».⁹

En un espíritu similar, Locke defendió la utilidad de las restricciones legales: «Difícilmente merece el nombre de limitación lo que solamente nos separa de pantanos y precipicios».¹⁰

similar al mío en P. S. Ballanche, *Essai sur les institutions sociales dans leurs rapports avec les idées nouvelles*, París, 1818, p. 12.

9 *Leviathan*, *** II, xxi, p. 137, en la edición Oakeshott, Oxford: Blackwell.

10 *Second treatise of civil government*, 57. El mismo argumento, incluida la metáfora de los límites, es adoptado en el influyente libro de A. D. Lindsay, *The modern democratic State*, Londres: Oxford University Press, 1943, p. 208. Véase el reflejo del problema de la estructuración política del espacio en un discurso del abogado parlamentario del siglo XVII, Oliver St. John: sin su

Como lo inferimos antes, el espacio político pasa a ser un problema cuando no es posible controlar las energías humanas por medio de los ordenamientos existentes. Durante la Reforma y sus secuelas, fueron los aspectos vitales de la religión los que amenazaron los principios estructurales moldeados por las sociedades políticas medievales; en el siglo XVIII, fueron las ambiciones del empresario, trabadas por la complicada red del mercantilismo. «No necesitamos privilegios; solamente exigimos un sendero seguro y abierto».¹¹ Las teorías de los fisiócratas, Adam Smith y Bentham, respondieron trazando nuevas vías de acceso y redefiniendo la dimensión espacial. Si se quisiera continuar con este análisis, se podría explicar cómo cuestionó Malthus la teoría espacial de los economistas liberales al prevenir acerca de las crecientes presiones provenientes del aumento de la población. También se podrían interpretar los grandes movimientos revolucionarios del siglo XIX (v. gr., el marxismo), como manifiestos desafíos a la estructura espacial creada por la sociedad industrial burguesa, y también como una exigencia para que esta fuera reorganizada. O bien una novela —p. ej., *Doktor Faustus**** de Thomas Mann— podría ser tomada como representativa del punto de vista de su generación a principios de este siglo, y su frustrante sensación de ahogo ante las restricciones impuestas por las disposiciones nacionales e internacionales :

«Parecía inminente una nueva apertura (...) Nos colmaba la certeza de que este era el siglo alemán (...) nos había llegado la hora de poner nuestra marca en el mundo y dirigirlo (...) ahora, al final de la época burguesa iniciada unos ciento veinte años atrás, el mundo se renovarí bajo nuestro signo...».¹²

VI. Visión e imaginación política

Nuestro examen del espacio político nos ofrece un indicio acerca de otro aspecto de la filosofía política. Las diversas concepciones del espacio indican que cada teórico ha visto el problema desde una pers-

«sistema político y gobierno», Inglaterra no era «más que un trozo de Tierra, en el cual tantos nombres tienen su Residencia y morada, sin jerarquías ni distinciones de hombres, sin propiedad salvo en Posesión». Citado en M. Judson, *The crisis of the Constitution*, New Brunswick y New Jersey: Rutgers University Press, 1949, p. 354. Véase un ejemplo perteneciente al siglo XVI en Edward Dudley: «Esta raíz de concordia no es otra cosa que un buen acuerdo y conformidad entre el pueblo o los habitantes de un reino, ciudad, poblado o asociación, y que cada hombre se contente con cumplir su deber en el cargo, lugar o condición en que se encuentre. Y que no calumnie ni desdeñe a ningún otro». D. M. Brodie, ed., *The tree of Commonwealth*, Cambridge: Cambridge University Press, 1948, p. 40.

11 J. Bentham, citado en L. Robbins, *The theory of economic policy in English classical political economy*, Londres: Macmillan y St. Martin's Press, 1952, p. 12.

12 *Dr. Faustus*, *** trad. al inglés por H. T. Lowe-Porter, Londres: Secker & Warburg, 1949, p. 301.

pectiva diferente, desde un ángulo de visión particular.* Esto sugiere que la filosofía política constituye una forma de «ver» los fenómenos políticos, y que el modo de visualizar los fenómenos depende, en gran medida, del lugar donde se «sitúe» el observador. Quiero examinar dos sentidos distintos, pero relacionados, del término «visión»; uno y otro han desempeñado un papel importante en la teoría política. Suele utilizarse este término para referirse a un acto de percepción. Así, decimos que vemos al orador disertando ante una asamblea política. En este sentido, la «visión» es un informe descriptivo acerca de un objeto o suceso; pero el término se utiliza también con otra acepción cuando se habla de una visión estética o religiosa. En este segundo significado predomina el elemento imaginativo y no el descriptivo.

Desde la revolución científica de los siglos XVI y XVII, fue el primer tipo de visión, la «objetiva», destinada a informar de modo desapasionado, la relacionada comúnmente con la observación científica. En la actualidad se admite de manera bastante general que esta concepción de la ciencia es errónea, pues subestima el papel que cumple la imaginación en la construcción de teorías científicas. No obstante, persiste la creencia de que el hombre de ciencia se asemeja a un cronista experto, en la medida en que trata de ofrecer una información textual sobre la «realidad» Esta idea se ha expresado en repetidas ocasiones en una crítica a los teóricos políticos. Spinoza, por ejemplo, los acusó de satíricos, diciendo que parten de la premisa de que la «teoría debe estar en desacuerdo con la práctica (...) Conciben a los hombres, no como son, sino como ellos quisieran que fuesen». Quizá Spinoza pasó por alto que muchos teóricos políticos han procurado seriamente contemplar los datos políticos como «realmente» son, pero estaba en lo cierto al decir que el cuadro de la sociedad que ofrecen la mayoría de ellos no es «real» o literal. Ahora bien, la cuestión es la siguiente: ¿Tienen esos cuadros el carácter de las sátiras? ¿Por qué la mayoría de los autores políticos, aun los que se proclamaban científicos, como Comte, se han sentido obligados a trazar un modelo adecuado del orden político? ¿Qué esperaban ganar, en lo que atañe a la comprensión teórica, al agregar una dimensión imaginativa a su representación? En resumen, ¿cuál debía ser, según ellos, la función de la teoría política?

La posibilidad de que los teóricos políticos no hayan advertido que introducían la imaginación o la fantasía en sus teorías es fácilmente descartable. Hay demasiados testimonios de que en este punto procedían de modo deliberado.¹³ En cambio, creían que la fantasía, la

* El concepto de *visión*, tal como lo emplea Wolin, puede traducirse como «visión», «perspectiva» o «ángulo de enfoque»; hemos optado por la forma que más se ajustaba a cada contexto, según los casos. (N. del R. T.)

13 Este elemento imaginativo no es lo mismo que el utopismo, por cuanto es menos un intento de elevarse por sobre las realidades del momento que una tentativa de ver las realidades existentes como posibilidades transformadas. Esto es evidente, por ejemplo, en Bodin, quien negó todo objetivo utópico; sin embargo, no se puede decir que su propia obra sea una descripción de la Francia del siglo XVI. Fue, en cambio, un intento de proyectar al futuro las tendencias del momento:

«Apuntamos más alto en nuestro intento de llegar, o, al menos, de acercarnos,

exageración, incluso la extravagancia, nos permiten a veces ver cosas que de otro modo no se advierten. En la filosofía política, el elemento imaginativo ha cumplido un papel semejante al que Coleridge atribuía a la imaginación en la poesía: un poder «esemplástico» que «reúne todo en una totalidad armoniosa e inteligente».¹⁴ Cuando Hobbes, por ejemplo, describió una multitud de hombres que deliberadamente aceptaban formar una sociedad política, sabía muy bien que semejante acto jamás había ocurrido «realmente», pero confiaba en que esa descripción imaginaria permitiría a sus lectores visualizar algunos de los presupuestos básicos sobre los cuales descansa un orden político. Como la mayoría de los filósofos políticos, Hobbes sabía que los enunciados imaginarios no tienen igual jerarquía que las formulaciones tendientes a probar o refutar. La fantasía no prueba ni refuta, sino que procura iluminar, ayudarnos a percibir mejor las cosas políticas.

Al mismo tiempo, la mayoría de los pensadores políticos han opinado que la imaginación era un elemento necesario en la teorización, porque advirtieron que, para que el intelecto pueda manipular los fenómenos políticos, deben ser presentados en lo que cabe denominar «su plenitud mejorada». Los teóricos nos han dado cuadros en miniatura de la vida política, cuadros en los cuales ha sido eliminado cuanto era extraño al propósito del autor. Esto es necesario porque los teóricos políticos, como los demás seres humanos, están impedidos de «ver» de primera mano todas las cosas políticas. La imposibilidad de una observación directa obliga al teórico a epitomar una sociedad abstraendo ciertos fenómenos y proporcionando interconexiones donde no se las ve. La imaginación es el recurso del teórico para comprender un mundo que jamás puede «conocer» de manera íntima.

Si el elemento imaginativo en el pensamiento político no fuera más que un recurso metodológico que permitiese al teórico manejar con más eficacia sus materiales, no justificaría la prolongada atención que le hemos prestado. La imaginación ha abarcado mucho más que la construcción de modelos. Ha sido el medio para expresar los valores fundamentales del teórico; el medio por el cual el teórico político ha procurado trascender la historia. Fue Platón quien más artísticamente desplegó la visión imaginativa a que aquí me refiero. En su descripción de la comunidad política, guiada por el arte divino del estadista y encaminada hacia la idea del Bien, Platón exhibió una forma de visión esencialmente arquitectónica. Una visión política arquitectónica es aquella en la cual la imaginación trata de modelar la totalidad de los fenómenos políticos de acuerdo con alguna idea del Bien que está

a la verdadera imagen de un gobierno correctamente ordenado. No es que nos proponamos describir una república puramente ideal e irrealizable, como la imaginada por Platón, o por Tomás Moro, el canciller de Inglaterra. Nos proponemos limitarnos, en la medida de lo posible, a las formas políticas que son practicables». (J. Bodin, *Six books of the Commonwealth*, M. J. Tooley, ed., Oxford: Blackwell, s. f., p. 2.)

Sorel presenta uno de los más fructíferos análisis sobre esta cuestión al tratar de distinguir su «mito» del pensamiento utópico; véase *Reflexions sur la violence*, *** París: Rivière, 10ª ed., 1946, pp. 46 y ss.

¹⁴ *Biographia literana* (Everyman), cap. IV, p. 42; cap. XII, p. 139; cap. XIV, pp. 151-52. Véase también la exposición de B. Willey, *Nineteenth century studies*, Londres: Chatto and Windus, 1949, pp. 10-26.

más allá del orden político. A lo largo del pensamiento político occidental, el impulso hacia el ordenamiento total de los fenómenos políticos ha tomado muchas formas. En el caso de Platón, el impulso arquitectónico asumió una forma esencialmente estética «... el verdadero legislador, como un arquero, apunta únicamente hacia aquello en lo que siempre está presente alguna belleza eterna...».¹⁵ Algo de este mismo carácter reapareció en el sistema finamente cincelado de Santo Tomás, donde se asignaba al orden político un lugar preciso en la encumbrada catedral que era toda la creación. En otros momentos, la visión ordenadora ha sido decididamente religiosa; así ocurrió, por ejemplo, en la Inglaterra del siglo XVII, cuando las sectas milenaristas soñaban con una esplendorosa Nueva Jerusalén que reemplazara al orden entonces vigente, irremisiblemente corrupto. La visión puede originarse también en un enfoque de la historia como el de Hegel, donde los fenómenos de la política adquieren hondura temporal y dimensión histórica al ser absorbidos en una finalidad puesta por encima de todo, que los encamina hacia un fin último. En épocas más recientes, la perspectiva exterior se ha teñido con frecuencia —como corresponde— de consideraciones económicas. Según este enfoque, los fenómenos políticos deben someterse a las exigencias de la productividad económica, y el orden político pasa a ser instrumento del adelanto tecnológico:

«... El único fin de nuestros pensamientos y afanes debe ser el tipo de organización más favorable para la industria (...) El tipo de organización favorable a la industria consiste en un gobierno cuyo poder político no tenga más fuerza ni desarrolle más actividad que las necesarias para impedir que sufra estorbos el trabajo productivo».¹⁶

El impulso arquitectónico, en cualquiera de las formas en que se ha manifestado, trajo como consecuencia proporcionar diferentes dimensiones a las perspectivas de la filosofía política: dimensiones de belleza estética, verdad religiosa, tiempo histórico, exactitud científica y progreso económico. Todas ellas poseen un carácter de futuro o son una proyección del orden político a una época venidera. Esto ha ocurrido, no solo con las teorías políticas declaradamente reformistas e incluso revolucionarias, sino también con las conservadoras. El conservadurismo de Burke, por ejemplo, fue un intento de proyectar al futuro un pasado permanente; y hasta un reaccionario confeso como Maistre intentó recobrar un «pasado perdido», en la esperanza de que fuera posible restaurarlo en el futuro.

Para la mayoría de los teóricos, el reordenamiento imaginario de la vida política que tiene lugar en la teorización no se limita a ayudarnos a comprender la política. Contrariamente a lo que sostenía Spinoza, la mayor parte de los pensadores políticos han opinado que la filosofía política, precisamente por ser «política», estaba destinada a disminuir la brecha entre las posibilidades captadas mediante la imaginación política y las realidades de la existencia política. Platón advirtió que la

¹⁵ *Laws*, *** trad. al inglés por Jowett, p. 706.

¹⁶ *Henri Comte de Saint-Simon, Selected writings*, trad. y ed. por F. M. H. Markham, Nueva York: Macmillan, 1952, p. 70.

acción política era de índole sumamente intencional, y consciente y deliberada en gran medida; en el «asesorarse» antes de actuar se veía un requisito específico de la actividad política, que caracterizaba tanto a los reyes homéricos como a los estadistas atenienses. Pero actuar con inteligencia y nobleza exigía una perspectiva más vasta que la de la situación inmediata a la cual se destinaba la acción; inteligencia y nobleza no eran cualidades *ad hoc*, sino aspectos de una visión más global de las cosas. Esta perspectiva más global se alcanzaba pensando en la sociedad política en su plenitud mejorada: no como es, sino como podría ser. Precisamente porque describía la sociedad de manera exagerada, «irreal», la teoría política era un complemento imprescindible para la acción. Precisamente porque implicaba la intervención en asuntos reales, la acción requería con urgencia una perspectiva de posibilidades tentadoras.

Esta forma trascendente de perspectiva no ha sido compartida por el hombre de ciencia hasta la época moderna.¹⁷ Cuando los primeros teóricos científicos describían con matices poéticos la armonía de las esferas, faltaba en su visión el elemento esencial presente en la filosofía política: el ideal de un orden sujeto a control humano que pudiera ser transformado mediante una combinación de pensamiento y acción.

VII. Conceptos políticos y fenómenos políticos

El ejercicio de la imaginación en la teoría política ha excluido la caracterización del orden político en términos de una semejanza descriptiva, pero no ha liberado a la teorización de las limitaciones inherentes a las categorías empleadas por el teórico. Toda filosofía política —por más refinadas o variadas que sean sus categorías— representa una perspectiva necesariamente limitada, a partir de la cual contempla los fenómenos de índole política. Los enunciados y formulaciones que produce son —como dice Cassirer— «abreviaturas de la realidad» que no agotan la amplia gama de la experiencia política. Los conceptos y categorías de una filosofía política pueden compararse con una red que se arroja para apresar fenómenos políticos, que luego son recogidos y distribuidos de un modo que ese pensador particular considera significativo y pertinente. Pero en todo el procedimiento, el pensador ha elegido una determinada red, que arroja en un sitio por él elegido. Podemos observar cómo funciona este proceso recurriendo a una ilustración histórica. Para un filósofo como Thomas Hobbes, que vivió la agitada vida política de la Inglaterra del siglo XVII, la tarea urgente del filósofo político consistía en definir las condiciones necesarias para un orden político estable. A este respecto, no fue una ex-

17 Un enfoque moderno, tal como lo expresa Heisenberg, sitúa a la ciencia más cerca de la teoría política en este aspecto:

«Los peligros que amenazan la ciencia moderna no pueden ser evitados mediante más y más experimentación, ya que nuestros complicados experimentos nada tienen que ver con la naturaleza tal como es, sino con la naturaleza cambiada y transformada por nuestra actividad cognitiva». Citado en E. Heller, *The disinherited mind*, Nueva York: Meridian, 1959, p. 33.

cepción entre sus contemporáneos, pero como era un pensador rigurosamente sistemático, los superó en mucho en cuanto a la minuciosidad con que investigó las condiciones necesarias para la paz. En consecuencia, esta categoría de «paz» u «orden» pasó a ser, en su filosofía, un centro magnético que atrajo a su órbita únicamente los fenómenos que Hobbes consideró pertinentes para el problema del orden. Omitió, o señaló apenas, muchas cosas: la influencia de las clases sociales, los problemas de las relaciones exteriores, las cuestiones de administración gubernamental (en sentido estricto).

De tal modo, el uso de ciertas categorías políticas pone en juego un principio de «exclusividad especulativa», mediante el cual se proponen para su examen algunos aspectos de los fenómenos políticos y algunos conceptos políticos, mientras que se deja languidecer a otros. Como dijo Whitehead: «Cada modalidad de examen es como un reflector que ilumina determinados hechos y abandona los restantes en un fondo que no se toma en cuenta».¹⁸ Sin embargo, la selectividad no es solo cuestión de elección, ni de la idiosincrasia de un filósofo determinado. En el pensamiento de un filósofo influyen, en gran medida, los problemas que agitan a su sociedad. Si quiere lograr la atención de sus contemporáneos, debe encarar sus problemas y aceptar, para el debate, los términos que estas preocupaciones imponen.

VIII. Una tradición de discurso

De todas las limitaciones a la libertad del filósofo para especular, ninguna ha sido tan vigorosa como la misma tradición de la filosofía política. En el acto de filosofar, el teórico interviene en un debate cuyos términos ya han sido establecidos, en gran medida, de antemano. Muchos filósofos anteriores se han ocupado de reunir y sistematizar las palabras y los conceptos del discurso político. Con el tiempo, este material ha sido elaborado y transmitido como legado cultural; aquellos conceptos han sido enseñados y discutidos, examinados y, con frecuencia, modificados. Se convirtieron, en suma, en un cuerpo de conocimiento heredado. Cuando pasan de una época a otra, obran como agentes conservadores dentro de la teoría de un determinado filósofo, preservando la comprensión, experiencia y refinamiento del pasado, y obligando a quienes desean tomar parte en el diálogo político occidental a someterse a ciertas reglas y usos.¹⁹ Esta tradición ha sido tan tenaz,

18 A. N. Whitehead, *Adventures in ideas*, *** Nueva York: Macmillan, 1933, p. 54.

19 Hay una interesante protesta de Renán, historiador del siglo XIX, respecto de las dificultades de expresar ciertas ideas nuevas en idioma francés.

«El idioma francés se adecuaba solamente a la expresión de ideas claras; sin embargo, las leyes más importantes, las que gobiernan la transformación de la vida, no son claras, sino que se nos aparecen en penumbras. Así, aunque los franceses fueron los primeros en percibir los principios de lo que ahora se conoce como darwinismo, resultaron ser los últimos en aceptarlo. Veían todo aquello perfectamente, pero estaba situado fuera de los hábitos usuales de su lenguaje y del molde de la frase bien construida. Los franceses han desatendido de este modo verdades valiosas, no por no advertirlas, sino por haberlas descartado, simple-

que incluso rebeldes sumamente individualistas como Hobbes, Bentham y Marx llegaron a aceptar la tradición a tal punto que no lograron destruirla ni colocarla sobre una base totalmente nueva. En cambio, consiguieron únicamente ampliarla. Uno de los testimonios más notables de la tenacidad de las tradiciones fue ofrecido por un escritor a quien se suele considerar uno de sus más acérrimos enemigos: Nicolás Maquiavelo, quien, al escribir durante su retiro forzoso de la vida pública, ofrece un vívido cuadro de lo que significa participar en el diálogo perenne:

«Al anochecer vuelvo a mi casa y entro en mi estudio. En la puerta me quito las ropas que tuve puestas todo el día, embarradas y sucias, y me pongo prendas regias y cortesanas. Así, adecuadamente vestido, entro en las viejas cortes de hombres viejos, donde, al ser recibido con afecto, me nutro con ese alimento que es el único para mí, y para el cual nací; no me avergüenzo de hablar con ellos y preguntarles los motivos de sus actos; y ellos me contestan cortésmente. Durante cuatro horas no me aburro y olvido toda preocupación; no temo la pobreza ni me aterra la muerte. Me entrego por completo a los ancianos. Y como Dante dice que no hay conocimiento si no se conserva lo leído, he anotado el beneficio que recibí de las conversaciones con ellos, y compuesto un librito, *El príncipe* *** en el cual me interno lo más posible en reflexiones sobre este tema, discutiendo qué es un principado, cuáles son sus atributos, cómo se los obtiene, cómo se los conserva, y por qué se los pierde».²⁰

Una tradición ininterrumpida de pensamiento político presenta muchas ventajas, tanto para el pensador político como para el actor político. Les proporciona la sensación de transitar por un mundo familiar, cuyo territorio ya ha sido explorado; y donde no lo ha sido, existe igualmente una amplia variedad de indicios respecto de las rutas alternativas. También permite la comunicación entre contemporáneos sobre la base de un lenguaje común, aun cuando se lo encuentre traducido a diferentes dialectos. Los conceptos y categorías de la política cumplen el papel de una conveniente «taquigrafía» o lenguaje simbólico, que permite a un usuario entender qué dice otro cuando se refiere a «derechos cívicos», «poder arbitrario» o «soberanía». De este modo, es posible compartir además la experiencia social y aumentar la cohesión social. Una tradición de filosofía política contribuye también a la tarea interminable de adaptar la nueva experiencia política al ordenamiento de cosas vigente. Se podría dedicar un libro entero a mostrar el éxito que han logrado los reformadores políticos toda vez que han podido convencer a los hombres de que los cambios propuestos eran, en realidad, prolongaciones de las ideas y prácticas existentes que estaban en perfecto acuerdo con ellas. Hay que mencionar, por último, que una tradición de pensamiento político ofrece un vínculo de continuidad entre pasado y presente. Dos hechos: que los pensadores

mente, como inútiles o como imposibles de expresar». E. Wilson, *To the Finland Station*, Nueva York: Anchor, 1953, p. 38.

²⁰ Carta a Vettori, 10 de diciembre de 1513, en *The prince» and other works*, A. H. Gilbert, ed., Nueva York: Hendricks House, 1941, p. 242.

políticos sucesivos se hayan atendido, en general, a un vocabulario político común, y que hayan aceptado un cierto núcleo de problemas como tema adecuado para la investigación política, han servido para hacer comprensible y estimulante el pensamiento político de otros siglos. En contraste, las discontinuidades evidentes en los campos científicos hacen muy improbable que un hombre de ciencia moderno recurra a la ciencia medieval, por ejemplo, en busca de respaldo o inspiración. Esto, claro está, nada tiene que ver con la supuesta superioridad de la indagación científica sobre la filosófica; es mencionado con el único fin de señalar que la tradición del pensamiento político no es tanto una tradición de descubrimientos como de significados extendidos a lo largo del tiempo.

IX. Tradición e innovación

Al poner de relieve el horizonte especulativo que limita a cada pensador político, es esencial no ignorar las respuestas sumamente originales y creativas que han tenido lugar. Enfocando la experiencia política común desde un ángulo algo distinto del predominante; presentando de manera novedosa una antigua cuestión; rebelándose contra las tendencias conservadoras del pensamiento y el lenguaje, determinados pensadores han ayudado a liberar modos de pensar establecidos y a plantear, ante sus contemporáneos y la posteridad, la necesidad de repensar la experiencia política. Por ejemplo; cuando Platón preguntó «¿Qué es la justicia, y qué relación tiene con la comunidad?», se creó una nueva serie de problemas, y se abrieron nuevas líneas de reflexión política. Esto también es cierto de la frase inicial de *El contrato social* *** y las frases finales del *Manifiesto comunista*.

La novedad no es solo función de los elementos efectivamente establecidos por un teórico. Las innovaciones del pensamiento vinculadas con hombres como Marsilio, Hobbes, Rousseau y Marx, provinieron tanto de lo que estos rechazaron y omitieron silenciosamente, en el plano de las premisas fundamentales unificadoras, como de lo que proponían como nuevo y diferente. Marsilio no fue original cuando condenó abiertamente al papado, ni lo fue Hobbes cuando puso de relieve el papel del miedo; y, como lo atestiguó una vez Lenin, la mayor parte de las ideas principales de Marx pueden ser halladas en autores anteriores. Cualquiera que sea la exactitud del aforismo de Whitehead, según el cual «la creatividad es el principio de la *novedad*»,²¹ en la historia de la teoría política el genio no siempre se ha presentado como originalidad sin precedentes. A veces ha consistido en un énfasis más sistemático o acentuado de una idea ya existente. En este sentido, el genio es recuperación imaginativa. En otros momentos, ha tomado una idea existente, separándola del hilo conductor que convierte un agregado de ideas en un conjunto orgánico. Un hilo conductor o principio unificador no solo integra ideas particulares en una teoría general, sino que además determina el énfasis que se asigna a

²¹ *Process and reality*, *** Nueva York: Macmillan, 1929, p. 31.

cada una de ellas. Si se desplaza el principio unificador, las formulaciones contenidas en el conjunto, que antes eran banales o inocuas, pasan súbitamente a tener implicaciones profundas. Por ejemplo, fue muy diferente decir, como lo había hecho Tomás de Aquino, que el gobernante temporal no debía hallarse bajo la fuerza coactiva (*vis coactiva*) de la ley, que afirmar, como Marsilio, que el poder del orden político no debía ser trabado por ninguna institución humana. El primer enunciado surgió en un conjunto completamente integrado, en el cual la religión era considerada rectora de todas las demás actividades humanas, y la Iglesia era establecida como guardián institucional para proteger e impulsar la pretensión unificadora de la religión cristiana. Por su parte, el enunciado de Marsilio formaba parte de una argumentación sistemática que, si bien dejaba intacto el contenido de la doctrina cristiana, procuraba reducir la independencia de su guardián institucional, liberando así al orden político de todo control externo.

Cuando una pretensión unificadora es desplazada, se desequilibra el sistema de ideas; unas, que eran subordinadas, pasan a ser prominentes, y otras, que eran primordiales, retroceden a un lugar de importancia secundaria. Esto se debe a que una teoría política consiste en una serie de conceptos —tales como orden, paz, justicia, poder, ley, etc.— ligados, como ya dijimos, por una especie de principio de representación que asigna acentos y modulaciones. Cualquier desplazamiento o alteración importante del principio de representación, o cualquier énfasis exagerado en uno o varios conceptos, dan como resultado un tipo de teoría diferente.

La originalidad de un filósofo político determinado recibe ayuda desde otra dirección. Así como la historia nunca se repite con exactitud, jamás la experiencia política de una época es precisamente la misma de otra. De aquí que, en el juego que tiene lugar entre conceptos políticos y experiencia política cambiante, no puede dejar de haber una modificación en las categorías de la filosofía política. Esto explica, en parte, la frecuencia con que presenciamos el espectáculo de dos teóricos políticos que, situados en puntos diferentes de la historia, utilizan los mismos conceptos, pero expresan con ellos cosas muy distintas: cada uno responde a un conjunto diverso de fenómenos. Como resultado de esto, cada filosofía política importante lleva en sí algo de exclusivo, así como algo de tradicional.

Se puede resumir esto de otro modo, diciendo que la mayor parte de la reflexión política formal ha operado simultáneamente en dos niveles diferentes. En uno de ellos, cada filósofo político se ha ocupado de lo que considera un problema vital de su tiempo. Pocos autores han superado a Tomás de Aquino en cuanto a parecer que enfocaba los problemas políticos *sub specie aeternitatis*; sin embargo, logró examinar la cuestión que más inquietaba a sus contemporáneos: la de la relación adecuada entre poderes espirituales y seculares. Ningún pensador político se interesa exclusivamente por el pasado, así como tampoco se propone hablar solamente al futuro distante; en uno u otro caso, el precio sería la ininteligibilidad. Con esto queremos decir únicamente que todo filósofo político está *engagé* en alguna medida, y que toda obra de filosofía política es, en alguna medida, un manifiesto di-

rigido a su época. En otro nivel, sin embargo, muchos escritos políticos han sido proyectados como algo más que *livres de circonstance*: se los ha destinado a contribuir al diálogo continuo de la filosofía política occidental. Esto explica por qué es tan frecuente que un pensador político aparezca atacando a otro muerto mucho antes. En *A defense of the Constitutions of America* (1787), John Adams se encolerizaba todavía contra las ideas de Marchamont Needham, un panfletista relativamente desconocido del siglo XVII. Asimismo, la obra de John Locke *Two treatises of civil government* suele ser utilizada por cualquier autor de libro de texto como ejemplo de literatura política encaminada a racionalizar un suceso específico de su propia época, la Gloriosa Revolución de 1688. No obstante, una lectura minuciosa permite comprobar que Locke procuraba también refutar a Thomas Hobbes, cuyos escritos se referían principalmente a otra revolución, acaecida medio siglo antes. Por último, se podría señalar la tempestad de controversias suscitada en años recientes por la polémica de Karl Popper contra Platón.

Se podría decir que estos ejemplos inducen a confusión porque los pensadores políticos mencionados no se preocuparon por contribuir a la tradición de la reflexión política occidental, sino que dedicaron buena parte de su energía a refutar ciertas ideas a las que atribuían una influencia persistente y contemporánea. La respuesta es sencilla: ¿Acaso «una influencia persistente y contemporánea» no es, por hipótesis, la definición misma de una tradición política? ¿Acaso una contribución no toma habitualmente la forma de una «corrección» de un error tradicional, sin pretender echar por la borda la totalidad? Dicho de otro modo: cuando un pensador político crítico encara el análisis de una idea persistente que proviene del pasado, se inserta en un proceso bastante complejo. Como pensador, situado en un punto espacio-temporal, se ocupa de ideas que reflejan, a su vez, una situación espacio-temporal anterior. Además, las ideas en cuestión se relacionan de modo similar con el pensamiento político previo y sus situaciones. Al abordar ideas persistentes del pasado, es inevitable que un filósofo político impregne su propio pensamiento de ideas y situaciones anteriores, análogamente entrelazadas con las que las precedieron. En este sentido, el pasado nunca es totalmente sustituido; se lo recupera constantemente, en el momento mismo en que el pensamiento humano parece ocupado en los problemas peculiares de su época. El resultado es —tomando una frase de Guthrie— una «coexistencia de elementos diversos»,²² en parte nuevos, en parte heredados, lo viejo destilándose en lo nuevo, y lo nuevo recibiendo la influencia de lo viejo. La tradición del pensamiento político occidental ha exhibido así dos tendencias algo contradictorias: una hacia un regreso infinito al pasado, y otra hacia la acumulación. Y si esto último se parece demasiado a la idea del progreso mecánico, podemos decir que ha habido una tendencia a adquirir nuevas dimensiones de comprensión.

Una manera de ilustrar estas dos tendencias consistiría en tomar la idea clásica de *fortuna*, o suerte, y observar cómo fue manipulada crí-

22 W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their gods*, Boston: Beacon Press, 1955, p. 28.

ticamente, primero por San Agustín y más tarde por Calvino, quien, pese a haber vivido más de mil años después de aquel, fue profundamente influido por su pensamiento. Para Tucídides, Polibio y los historiadores romanos en general, la *fortuna* representaba el elemento impredecible en la historia humana, la intrusión que trastorna los planes y cálculos mejor trazados.²³ Con seguro instinto, San Agustín señaló esta idea como representativa de ese espíritu clásico que el cristianismo debía superar, y sostuvo que esta noción había sido reemplazada por el conocimiento cristiano de un Dios que conducía a la naturaleza y a la historia hacia un fin revelado.²⁴ Pero, como luego señaló agudamente Calvino, la noción cristiana de una Divina Providencia, lejos de eliminar la *fortuna*, en realidad la había incorporado, sustituyendo la *fortuna* impredecible por la inescrutable Providencia.²⁵ Sin embargo, lo que a Calvino le interesaba respecto de esto no era ayudar a San Agustín a refutar a los paganos clásicos, sino atacar a los humanistas renacentistas de su época, quienes habían revivido la misma idea clásica atacada antes por este. En este ejemplo, vemos dos prolongaciones paralelas: la noción clásico-renacentista de la *fortuna* y el rechazo agustiniano-calvinista de esta, en nombre de una *fortuna* más elevada. A partir de San Agustín, cada participante del diálogo construyó sobre lo hecho por sus predecesores, agregando un elemento específico, una dimensión diferente. La moraleja de todo esto se halla contenida en los versos de Eliot:

«Quizás el pasado y el presente
están presentes en el futuro,
y el futuro, contenido en el pasado.
Si todo tiempo está presente eternamente,
todo tiempo es irrecuperable.
... Y no llaméis inmutabilidad
al punto en que el pasado y el futuro se reúnen .. .».²⁶

En las ideas y conceptos elaborados durante siglos no debe verse una reserva de sabiduría política absoluta, sino una gramática y un vocabulario en continua evolución, destinados a facilitar la comunicación y orientar la comprensión. Esto no significa que el legado de ideas contenga solo verdades de validez apenas pasajera. Significa, sí, que la validez de una idea no puede ser separada de su efectividad como forma de comunicación.

Las funciones cumplidas por una tradición de pensamiento político

23 Tucídides, *The Peloponnesian War*, *** I, 140; Polibio, *Histories*, *** xxxvii, 4; xxviii, 18, 8; Salustio, *Bellum Catilinae*, viii, I. La concepción clásica de *fortuna* es expuesta por D. Greene, *Man in his pride. A study in the political philosophy of Thucydides and Plato*, Chicago: University of Chicago Press, 1950, p. 56 y ss.; C. N. Cochrane, *Christianity and classical culture*, Londres: Oxford University Press, ed. rev., 1944, pp. 456 y ss.; W. Warde Fowler, «Polybius' conception of Tyché», *Classical Review*, vol. 16, pp. 445-49.

24 San Agustín, *De Civitate Dei*, *** IV, 18, VI, 1, VII, 3, y véase C. H. Cochrane, *op. cit.*, pp. 474 y ss.

25 J. Calvino, *Institutes of the Christian religion*, *** I, V, II.

26 T. S. Eliot, *Four quartets* *** («Burnt Norton», I, II), en *The complete poems and plays*, Nueva York: Harcourt, Brace, 1952, pp. 117, 119.

proporcionan, además, una justificación para el estudio de la evolución histórica de dicha tradición. Cuando estudiamos los escritos de Platón, Locke o Marx, estamos en realidad familiarizándonos con un vocabulario relativamente estable, y con un conjunto de categorías que nos ayudan a orientarnos hacia un mundo particular: el mundo de los fenómenos políticos. Pero, por sobre todo —dado que la historia de la filosofía política es, como veremos, una evolución intelectual dentro de la cual sucesivos pensadores han agregado nuevas dimensiones al análisis y comprensión de la actividad política— investigar esa evolución no es una búsqueda de antigüedades, sino una forma de educación política.