

SOBRE EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA POLÍTICA EN LEO STRAUSS

CARLOS DIEGO MARTÍNEZ CINCA
UNCUYO¹

Resumen: Según Leo Strauss, la filosofía política no es más que el intento por responder una pregunta fundamental: la pregunta por el mejor régimen de gobierno que haga posible la “vida buena”. Esta pregunta admite dos direcciones distintas como respuesta, y éstas se identifican con lo que el Autor denomina *solución clásica* y *solución moderna* al problema de la filosofía política. Sin embargo, sólo la primera puede considerarse una respuesta apropiada al problema, aun cuando debe enfrentar algunas dificultades y contradicciones que en este artículo se analizan en detalle.

Palabras claves: Buena Vida – *Politeia* – Filosofía Política – Tradición Clásica – Leo Strauss

Abstract: According to Leo Strauss, Political Philosophy is no other thing than the purpose of responding to a central problem: the question about what form of government can best render achievable the “good life”. This question may entail two different answers, which Strauss call *Classical Solution* and *Modern Solution*. Although only the former should be considered the right answer to that problem, it faces many difficulties and contradictions that are analyzed in this paper.

Key Words: Good Life – *Politeia* – Political Philosophy – Classical Tradition – Leo Strauss

1 Conferencia pronunciada en las *Jornadas sobre Filosofía y Política en Leo Strauss*, 15 al 18 de abril de 2009, organizadas por el Centro de Estudios de Filosofía Clásica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

En 1957 Leo Strauss publica uno de sus libros más conocidos: *What is Political Philosophy?*² (en adelante: *WPP*), que según explica en el *Prólogo* de la obra, se compone de distintas conferencias y artículos pronunciados y publicados a lo largo de más de una década en diferentes Institutos, Universidades y Revistas desde Jerusalén hasta Chicago. La conferencia más importante que dicha obra recoge y encabeza había sido pronunciada por vez primera en la Universidad Hebrea de Jerusalén entre diciembre de 1954 y enero de 1955, llevando el mismo título con el que sería publicada bajo la forma de libro.

Siete años más tarde, en 1964, publica tres conferencias pronunciadas dos años antes en la Universidad de Virginia bajo el título *The City and Man*³ (en adelante: *C&M*). Encabeza dicha publicación una de las más penetrantes, lúcidas y desafiantes lecturas jamás hecha por ningún otro autor –al menos durante el siglo XX, a mi modesto entender- *Sobre la Política de Aristóteles*, mostrando que es posible leer y entender una obra clásica del pensamiento político antiguo a la luz de los problemas cruciales de la política actual, superando incluso aquellas eruditas exposiciones que desentrañan los más recónditos pliegues del pensamiento político de Aristóteles pero al modo de una totalidad histórica cerrada en sí misma, vale decir, sin arrojar siquiera un pequeño rayo de luz sobre los dilemas que enfrenta la filosofía política de nuestro tiempo.

En ambas publicaciones se deja ver el concepto de filosofía política recuperado por Leo Strauss. Recuperado luego de ar-

2 En este trabajo me manejaré con la traducción española: “¿*Qué es Filosofía Política?*” (Trad. de Amando de la Cruz), Ed. Guadarrama, Madrid, 1970.

3 En este trabajo me manejaré con la traducción española: *La ciudad y el hombre* (Trad. de Leonel Livchits), Ed. Katz, Buenos Aires, 2006.

duas conversaciones con Nietzsche⁴, Spinoza⁵ y Hobbes⁶, quienes constituyeron sus primeros interlocutores en la búsqueda del auténtico concepto de filosofía política, y quienes lo condujeron inexorablemente a su recuperación en la obra de Aristóteles.

Mi propósito es exponer aquí la recuperación de dicho concepto. No me interesan las explicaciones biográficas o historiográficas de dicha recuperación, como tampoco las motivaciones psicológicas que pudiera esconder tamaña tarea de toda una vida. En el estado actual de decadencia y putrefacción de la Filosofía Política, descrito en forma tan prístina por el propio Strauss⁷, bosquejar las bases intelectuales para la compren-

4 Respecto de la influencia de Nietzsche en el joven Leo Strauss se nos dice: “En el Gimnasio se expuso al mensaje del humanismo germánico. Sin embargo, él leía furtivamente a Nietzsche y Schopenhauer” (Strauss, Leo and Green, Kenneth Hart, (ed.), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, New York, State University of New York Press, 1997, pág. 460)

5 En la *Akademie für Wissenschaft des Judentums* y por encargo de Julius Guttmann se dedicó entre 1925 y 1928 a estudiar el pensamiento de Baruch Spinoza, fruto de lo cual publicó en 1930, a la edad de 31 años, su primer libro: *Spinoza's Critique of Religion as the Foundation of his Science of the Bible. Investigations into Spinoza's Theologico-Political Treatise*.

6 En 1934 por recomendación de Carl Schmitt, Leo Strauss obtiene una beca de la Fundación Rockefeller para trasladarse a Londres y estudiar a fondo el pensamiento de Thomas Hobbes. Dos años más tarde publicó *The Political Philosophy of Thomas Hobbes* (traducción española: “*La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*”, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006), que según su propia expresión constituye su “*primer intento de liberarse radicalmente del prejuicio moderno...*” (Carta misiva a Alexander Kojève, en STRAUSS, Leo, *On Tyranny, Revised and expanded edition*, Victor Gourevitch and Michael S. Roth (Eds.), The Free Press, New York, 1991, pág. 231). El capítulo III del libro, titulado “*Aristotelismo*”, constituye un agudo análisis tanto de los prejuicios hobbesianos contra la filosofía moral de Aristóteles como de la celosa dependencia que Hobbes manifiesta a lo largo de su obra respecto de él, particularmente de la *Retórica* aristotélica.

7 Véase *QFP* pág. 21.

sión del desarrollo historiográfico de la filosofía política de Leo Strauss sería tan inoportuno como detenerse a mirar el dedo que señala el tesoro, en lugar de contemplar el tesoro que el dedo señala.

A fin de exponer el concepto straussiano de filosofía política procederé de la siguiente manera: en primer lugar expondré las diversas razones en virtud de las cuales Strauss considera que la filosofía política no es más que el intento por responder una única pregunta, una pregunta fundamental: la pregunta por el *mejor régimen de gobierno* que haga posible la “vida buena”, es decir, la vida conforme a la virtud.

Esta pregunta, según Strauss, admite dos direcciones distintas como respuesta, y cada una de ellas se identifica con lo que él denomina la *solución clásica* y la *solución moderna* al problema central de la filosofía política. Por sorprendente que pueda parecer a primera vista, la filosofía de Hobbes tanto como la de Rousseau constituyen también un intento por responder esa misma pregunta, sólo que en una dirección completamente distinta a la señalada por Aristóteles, el verdadero “fundador de la ciencia política” en cuanto tal⁸.

Si el intento por contener el estado de guerra de todos contra todos esconde en el fondo una velada respuesta al problema de la “vida buena”, o en otras palabras, si la filosofía política moderna no es una serie de técnicas para adquirir y conservar el poder soberano, como estamos acostumbrados a creer en forma un tanto precipitada, sino más bien y ante todo la búsqueda de la felicidad que el individuo proyecta en y sobre el cuerpo político, entonces también la filosofía moderna debe responder en el fondo a un problema moral, aunque lo haga en una dirección equivocada. El error fundamental, como veremos, le viene impuesto, entre otros factores, por su carácter “derivativo”, vale decir, no originario, por la sofisticación de las pautas originarias del problema en el afán de negar el rol arbitral del sentido común y la experiencia en la “filosofía de las cosas humanas”, y por la pérdida del sentido específico que la filosofía política tuvo en la

8 Strauss, Leo. *CyH*, pág. 38.

obra de Aristóteles, su fundador, o lo que es igual, por el auge de lo que Strauss llama el “cientificismo” y el “historicismo”.

Sin embargo, la filosofía política de Aristóteles (y con ella toda la filosofía antigua) no está exenta de una serie de dificultades. El sentido común y la experiencia de siglos, precisamente, se alzan en contra de una filosofía francamente *antidemocrática*, y que para colmo se apoya en una visión del mundo y del universo hoy irremediamente perdidas y perimidas, que no sólo considera la naturaleza *física* como un reino de fines, sino que incluso es incapaz de mirar por encima de la ciudad-estado y menos aun de comprender sus contrapartes y rivales modernos, llámense *naciones* o *Estados*. ¿Cómo es posible, entonces, tomar en serio semejante filosofía? ¿Cómo podrá señalar ella la dirección correcta en la respuesta al problema central de la filosofía política?

En la segunda parte de este trabajo me ocuparé de responder tales interrogantes, siguiendo las indicaciones dadas por el propio Strauss en *WPP* y en *C&M*.

I.- La filosofía política: un solo problema y dos soluciones

Cuando indagamos por la esencia o contenido de una determinada ciencia o saber humano, preguntamos generalmente por su *objeto*, vale decir, por aquel fenómeno o grupo de fenómenos que concitan el interés de una determinada comunidad científica porque constituyen un problema, o sea, un enigma al que no se le ha encontrado todavía una solución, o por lo menos una solución satisfactoria.

Sin embargo, la experiencia común en epistemología o filosofía de las ciencias enseña que el asunto es más complicado de lo que a primera vista parece. Si uno quisiera, por ejemplo, precisar el objeto de la *Física*, abriría -por así decirlo- una verdadera caja de Pandora, porque dentro de ella encontraríamos un haz de disciplinas científicas tan diversas como la mecánica, la cinemática, la óptica, la hidráulica o mecánica de los fluidos, la electromagnética, la aerodinámica o mecánica de los gases, y la estática, por sólo mencionar algunas de las más importantes.

A veces se tiene la impresión de que todas estas disciplinas tuvieron un origen común *in illo tempore*, cuando la civilización echó sus primeras raíces entre los griegos, y que con el correr de los siglos, y sobre todo a partir de la llamada “revolución copernicana” que diera comienzo a la modernidad, el progreso mismo de la ciencia hizo que cada una de ellas fuese creciendo en importancia e independizándose del tronco que les dio la vida, a punto tal que sólo por efecto de la costumbre o convención conservan hoy un apellido en común.

Si este fenómeno ocurre con las llamadas “ciencias duras” o “ciencias exactas”, ¿qué cabe esperar de las pobres humanidades, de las “ciencias sociales” o “ciencias del espíritu” (como las llamaba Dilthey)?

La filosofía política, en efecto, tampoco parece ser ajena a este problema. Con sólo cruzar la vereda que nos separa del edificio ubicado hacia el oriente, nos encontramos con la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, una unidad académica en la que se imparten al menos cuatro carreras universitarias que parecen tener un origen común en la vieja Filosofía Política. En esta misma Facultad de Filosofía y Letras podría uno pensar que apenas si existe una pequeña diferencia entre la *Historia de las Ideas Políticas*, el *Derecho Político*, la *Filosofía Jurídica* y la *Filosofía Social y Política*, especialmente si se comparan los programas de clase y se advierte la continua repetición de autores, libros y temas que en una y otra asignatura constituyen lo medular de la enseñanza. Sin embargo, como claramente advierte Leo Strauss, una cosa es el *pensamiento político*, otra la *teoría política*, otra la *ciencia política*, y fundamentalmente otra la *filosofía política*⁹.

En principio, cada una de estas disciplinas, de un modo u otro, versan sobre la *acción política*. En efecto, dice Leo Strauss,

“...Toda acción política está encaminada a la conservación o al cambio. Cuando deseamos conservar

9 Para una comprensión clara y diáfana de sus diferencias esenciales, véase *WPP*, pág. 14 y ss.

tratamos de evitar el cambio hacia lo peor; cuando deseamos cambiar, tratamos de actualizar algo mejor. Toda acción política, pues, está dirigida por nuestro pensamiento sobre lo mejor y lo peor...”¹⁰

Ahora bien, un pensamiento sobre lo mejor y lo peor implica, necesariamente, un pensamiento sobre el Bien, sobre lo bueno en sí. Puede ocurrir, y de hecho ocurre, que ese pensamiento sobre el Bien tenga lugar más bien como una suerte de conciencia difusa, en cierto modo irreflexiva, vale decir, que no se tematice en cuanto tal. En ese caso un pensamiento tal no logra superar el ámbito de los que los griegos identificaron como “doxa” u opinión. Pero si tal pensamiento se asume en forma explícita como *problema*, y se le admite entre la serie de problemas que prefiguran el existir humano, entonces, y sólo entonces, aparece la filosofía política en cuanto tal. En palabras de Leo Strauss,

“...Cuando esta propensión (a la conservación o al cambio) se hace explícita y el hombre se impone como meta la adquisición del conocimiento del bien en su vida y en la sociedad, entonces surge la filosofía política...”¹¹

”La filosofía política consiste en el intento de adquirir conocimientos ciertos sobre la esencia de lo político y sobre el buen orden político o el orden político justo”.¹²

La expresión *filosofía política* designa tanto su objeto propio cuanto su método. En cuanto método, la filosofía es esencialmente dialéctica¹³: parte de las opiniones que el sentido co-

10 *WPP*, pág. 11.

11 *WPP*, pág. 12.

12 *WPP*, pág. 14.

13 Leo Strauss define la dialéctica como “*el ascenso mediante un argumento lúcido, absoluto y sólido que parta del «sentido común» encarnado en las opiniones aceptadas y las trascienda*” (*C&M*,

mún de los hombres -los hombre en su sentir común- poseen sobre lo bueno y lo malo, la justicia y la injusticia, la felicidad e infelicidad, tanto del individuo como de la comunidad, y aspira a la verdad del todo, del todo como conjunto, es decir, la verdad acerca de Dios, del mundo y del hombre.

“...la búsqueda del conocimiento de “todas las cosas” significa la búsqueda del conocimiento de Dios, del mundo y del hombre, o mejor, la búsqueda del conocimiento de las esencias de todas las cosas. Estas esencias en su totalidad forman “el todo” como conjunto...”¹⁴

En cuanto a su objeto, la filosofía política abarca los grandes objetivos de la humanidad: la libertad y el gobierno o la autoridad, objetivos que son capaces de elevar al hombre por encima de su pobre existencia, tal como el mismo Hobbes reconoce en aquel célebre pasaje del *Leviatán* donde afirma que en el estado de naturaleza “la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve...”¹⁵. Semejante objeto lleva en su esencia el no poder ser valorativamente neutro:

“exige de los hombres la obediencia, la lealtad, la decisión y la valoración. Lo político está sujeto por su misma naturaleza a la aprobación y desaprobación, a la aceptación o la repulsa, a la alabanza o la crítica”¹⁶

Sin embargo, esta afirmación parece chocar contra el relativismo imperante hoy en la “ciencia política”, más precisamente contra la “neutralidad axiológica” preconizada por Max Weber como condición indispensable del quehacer científico. En efecto, como el propio Strauss admite,

pág. 37)

14 *WPP*, pág. 13.

15 HOBBS, Thomas. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003, pág. 103

16 *WPP*, pág. 14.

“... (hoy) la ciencia social positivista es avalorativa y éticamente neutra: es imparcial ante el conflicto entre el bien y el mal, cualquiera sea la forma en que el bien y el mal puedan ser interpretados. Esto significa que el campo común a todos los científicos sociales... sólo puede ser alcanzado a través de un proceso de liberación de los juicios morales o de un proceso de abstracción absoluta: la ceguera moral es condición indispensable para el conocimiento científico...”¹⁷

El mandato de neutralidad axiológica tiene su origen, como es fácil de advertir, en la *solución moderna* al problema capital de la filosofía política, más precisamente en la obra de Thomas Hobbes. Hobbes fue sin duda alguna el padre del positivismo jurídico moderno, pero no obstante hubo que esperar algunos siglos a que los frutos del positivismo floreciesen y diesen hoy a la filosofía política el aspecto decadente del presente.

Uno de los efectos –por cierto más inofensivos– del mandato de neutralidad axiológica se deja ver, al menos, en la habitual exposición de la filosofía política como una suerte de “especulación” en torno a los diferentes regímenes de gobierno, como el estudio “aséptico” de las ventajas y desventajas que conlleva cada una de las distintas formas de gobierno.

Al proceder así, se confunde la filosofía política con la *Historia de las ideas políticas* o con la *Teoría Política* en el mejor de los casos. Si la filosofía política abarca los grandes objetivos de la humanidad: la justicia, la felicidad, la autoridad y la libertad, no es porque tenga en ello un interés *teórico* simplemente. Es porque su conocimiento está orientado a la implantación de un determinado régimen de gobierno que contemple y realice dichos elementos en una determinada comunidad política, *aquí y ahora*.

Incluso Hobbes, a quien mencionamos sólo de paso, aunque niegue rotundamente la existencia de lo bueno o malo en sí, del “*finis ultimus* (propósitos finales) y el *summum bonum*

17 *WPP*, pág. 23.

(bien supremo) del que hablan los libros de los viejos filósofos moralistas”¹⁸, y afirme que en el estado de naturaleza “nada puede ser injusto; las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar; donde no hay un poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia...”¹⁹, con todo se ve obligado a afirmar que “las acciones voluntarias e inclinaciones de todos los hombres tienden no solamente a procurar, sino también a asegurar una vida feliz”²⁰, y por consiguiente debe afirmar la existencia misma de la sociedad civil sobre la base de un mandato moral, que no es sin más ni menos que una ley natural que manda a cada uno “renunciar a su derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo”²¹.

La circularidad del argumento hobbesiano resulta evidente, y obedece sin duda a su necesidad de establecer la ciencia política sobre un nuevo fundamento que, a su pesar, sigue siendo moral, aunque en una dirección completamente diferente a la señalada por los “viejos filósofos moralistas” que critica.

Algo similar ocurre con Maquiavelo y Locke, y hasta con el mismo Rousseau. Sus obras fueron escritas buscando la aprobación moral de sus contemporáneos, y no precisamente de todos sus contemporáneos, sino de aquellos que bien podrían vestir la toga del viejo oligarca de *Las Leyes* de Platón: los Médicis, los Cavendish, los Shaftesbury y hasta los ilustrados de París, influyentes hombres de dinero y de poder, venerandos mecenas de la cultura, de cuya aprobación moral dependía en gran parte la suerte de sus escritos y la implementación de sus ideas.

En Rousseau se torna particularmente evidente el fundamento moral de la sociedad. En el proyecto del filósofo de Ginebra, “el contrato social que crea la sociedad es la base de la moralidad, la autonomía o la libertad moral;... lo único necesario

18 HOBBS, Thomas. *Leviatán*, pág. 79

19 HOBBS, Thomas. *Leviatán*, pág. 104

20 HOBBS, Thomas. *Leviatán*, pág. 79

21 HOBBS, Thomas. *Leviatán*, pág. 107

es el ejercicio de la virtud moral, el cumplimiento de nuestros deberes hacia nuestros semejantes”. Más aún, un análisis más riguroso del pensamiento de Rousseau muestra que “el núcleo de la moral es la buena voluntad, que se distingue del mero cumplimiento de los deberes”²².

Ahora bien, si la filosofía política es en el fondo la respuesta a un problema moral, y la *solución moderna* a dicho problema siguió una dirección equivocada desde el preciso instante en que buscó la respuesta desde la nueva ciencia, la ciencia moderna, que como bien o mal advirtió Max Weber lleva implícito en el fondo un mandato de neutralidad axiológica, ¿qué garantías tenemos de que la *solución clásica*, iniciada primariamente en Sócrates, haya seguido la dirección correcta? ¿Acaso no dijo Pascal, precisamente de Aristóteles y de Platón, que escribieron sus obras políticas como un juego, y que ésta fue realmente la parte menos filosófica y menos seria de su vida, que “escribieron de política como si tuvieran que poner en orden un loquero”²³?

Permítaseme por el momento arrojar las sombras de la duda sobre el humor que Pascal atribuye gratuitamente a Platón y Aristóteles. En realidad, su observación es por lo menos inocua si atendemos seriamente a la gravedad del asunto que por el momento estamos discutiendo, y, en todo caso, no refleja más que el propio prejuicio moderno hacia la política como filosofía *práctica*.

La gravedad del asunto pasa más bien por admitir, con Leo Strauss, que la filosofía política pueda aspirar a la verdad. En un mundo pluralista y democrático, ¿quién puede arrogarse el privilegio de haber alcanzado la verdad? La defensa de Strauss al respecto parece evocar un viejo juego de palabras, cuando sostiene a pesar de todo que “la filosofía no consiste esencialmente en poseer la verdad, sino en buscar la verdad...”²⁴. El solo hecho de hablar hoy de la verdad provoca la crispación del discurso en torno a lo “políticamente correcto”.

22 *C&M*, pág. 65.

23 Citado en *C&M*, pág. 34.

24 *WPP*, pág. 13.

Más aún, la búsqueda de la justicia, la felicidad y la libertad, todo ello en clave de *mejor forma de gobierno*, podría parecer el resabio de una vieja ilusión cuando la historia misma y la experiencia muestran el devenir de las formas como único *absoluto*. El propio Strauss parece darle la razón a tantas objeciones cuando admite sin ambages que

“La filosofía política, en el sentido en que hemos intentado describirla... hoy está en decadencia o, quizás, en estado de putrefacción, si es que no ha desaparecido por completo...”²⁵

La claridad de un diagnóstico tan terrible como éste se completa con la *etiología* de la enfermedad, es decir, con la identificación de las causas que han dado origen a la misma: el cientificismo y el historicismo, “esos dos colosos del mundo moderno (que) han logrado definitivamente destruir la mera posibilidad, incluso, de la filosofía política”²⁶.

No es posible definir con todo claridad ambos fenómenos, pero sí es posible identificar la actitud fundamental de base que los une al rechazar en forma rotunda un conocimiento de lo político que se sustente sobre el juicio moral de lo que es bueno justo o noble en sí mismo. El positivismo de hoy, como sostiene Strauss, no es ya lo que pretendía ser cuando Augusto Comte lo fundó, pero aún conserva su recuerdo al “considerar que la ciencia moderna es la expresión más elevada del conocimiento, porque no busca, como la teología y la metafísica lo hicieran en otro tiempo, el conocimiento absoluto del por qué, sino sólo el conocimiento relativo del cómo”²⁷.

Remodelado por obra del utilitarismo, el evolucionismo y el neo-kantismo, el positivismo de Comte abandonó hacia fines del siglo XIX la esperanza de que una ciencia de lo social, al estilo de las modernas ciencias naturales, pudiese superar la anarquía intelectual reinante en su campo, y alcanzó entonces la

25 *WPP*, pág. 21.

26 *WPP*, pág. 22.

27 *WPP*, pág. 22

madurez de su desarrollo cuando decidió, por obra de Max Weber, separar definitiva y tajantemente los hechos de los valores, admitiendo solamente los juicios sobre los hechos como propios de la ciencia política.

Sin embargo, el cientificismo positivista de finales del siglo XIX y comienzos del XX no pudo resolver numerosas contradicciones que se planteaban al seno de su proyecto intelectual. Es elocuente en tal sentido la aguda crítica de Karl Popper a los postulados del cientificismo más puro: todo problema que la ciencia intenta resolver supone al menos un *interés particular*, resultante de un sistema de valores, que impone un determinado recorte de la realidad y una orientación de la mirada que no se explica sólo desde la “lógica”. En la crítica de lo que él denominó como el mito del “observativismo”, Popper se vio forzado a admitir, incluso, la validez de los sueños metafísicos en el “contexto del descubrimiento”, por su capacidad de motorizar la indagación propiamente científica²⁸.

Pero entonces el cientificismo devino historicismo, “el principal enemigo de la filosofía política”²⁹. Según Leo Strauss, se abandonó, en primer lugar, la distinción entre hechos y valores, porque cada modo de comprender, por muy teórico que sea, implica en el fondo valoraciones específicas, como Popper advirtiera. En segundo lugar, se le negó toda exclusividad a la ciencia moderna, que comenzó a ser vista sólo como una forma más, entre otras, de interpretar el mundo (la crítica de la Escuela de Frankfurt fue decisiva en este sentido). En tercer lugar se rechazó toda consideración del proceso histórico como algo básicamente concatenado o, en términos más amplios, como algo eminentemente racional. Como Popper advirtió, con señera lucidez en la crucial situación histórica en que escribió *La sociedad abierta y sus enemigos*:

“...la afirmación de la teoría moral historicista de que la decisión fundamental a favor o en contra de uno de

28 Véase los diversos problemas planteados a lo largo de *La lógica de la investigación científica*, Ed. Tecnos, Madrid, 1967.

29 *WPP*, pág. 33.

los sistemas morales en cuestión no es en sí misma de carácter moral, ni se halla basada en consideración o sentimiento moral alguno, sino en la predicción histórica científica... a mi juicio es insostenible...”³⁰

Popper, un campeón del método científico, es también un ejemplo de reacción contra toda forma de encubrir el verdadero problema moral de la filosofía política bajo complejas fórmulas científicas o ambiguas predicciones sociológicas, y ve el fondo del asunto con una nitidez increíble³¹. El problema de la filosofía política, como comprendió tardíamente el positivismo, sigue siendo un problema moral. Pero una vez alcanzada esta madurez, en su faz definitiva y última,

“...el historicismo rechaza el planteamiento del tema de la buena sociedad, o sea de la sociedad ideal, como consecuencia del carácter esencialmente histórico de la sociedad y del pensamiento humano...”³²

La *solución moderna* queda atrapada en el círculo de sus propias contradicciones. Nociones tales como justicia, equidad, felicidad o belleza que en la solución clásica eran inherentes a la razón, pierden sus raíces espirituales, se “formalizan” en conceptos abstractos y vacíos que ya nada le dicen al hombre moderno, y terminan siendo “funcionales” a cualquier demagoguero de turno que sepa cómo adueñarse de la arena pública. En palabras de Horkheimer:

“...Cuanto más pierde su fuerza el concepto de razón, tanto más fácilmente queda a merced de manejos ideológicos y de la difusión de las mentiras más

30 POPPER, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós, Barcelona, 1957, pág. 375.

31 Dijo de Marx, por ejemplo: “*Un caso similar es la subestimación que hace Marx de la significación de sus propias ideas morales, pues es indudable que el secreto de su influencia mística residió en su atracción moral y que su crítica del capitalismo tuvo, ante todo, la eficacia de una crítica moral*” (Op. Cit., pág. 380).

32 *WPP*, pág. 34.

descaradas. El iluminismo disuelve la idea de razón objetiva, disipa el dogmatismo y la superstición; pero a menudo la reacción y el oscurantismo sacan ventajas máximas de esta evolución...³³.

El historicismo rechaza el plantearse siquiera la pregunta por la sociedad buena porque sencillamente nada hay de permanente en la historia. Strauss sostiene que el desprecio hacia lo perenne de una tradición que conocía por cierto muy bien, le permitió al historicista más radical, en 1933 -en clara alusión a Heidegger y su “discurso de aceptación del Rectorado”- someterse -o peor aún, recibir con agasajo como a una concesión del destino- al veredicto de *la parte menos prudente y menos moderada de su país en el momento en que Alemania* atravesaba su fase histórica menos prudente y menos moderada, y al mismo tiempo, pronunciándose a favor de la prudencia y la moderación.

“El acontecimiento fundamental del año 1933 vendría a probar, si es que esa prueba era necesaria, que el hombre no puede dejar de plantearse el tema de la sociedad buena, y que no puede tampoco liberarse de la responsabilidad de dar una respuesta, remitiéndose a la historia o a cualquier otro poder distinto de su propia razón...³⁴”

Una vez que el relativismo histórico o historicismo forma ya parte medular del “tono vital” de nuestra época, no resulta extraño advertir que incluso algunos de sus más refinados divulgadores propugnen desempolvar los viejos textos de la filosofía política para saborearlos por el mero placer estético que produce cualquier obra de arte, lejos, por supuesto, de tomarse en serio el imperativo moral de buscar la vida buena. La lectura y comprensión de los clásicos no es más que la arista distintiva del hombre refinado y culto. Y así, con la pasmosa frialdad del

33 HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Ed. Sur, Buenos Aires, 1969, pág. 35.

34 *WPP*, pág. 34.

cirujano que le comunica a su paciente la existencia de una metástasis cancerígena al mismo tiempo que la imposibilidad de la cura por lo avanzado de la enfermedad, dice Umberto Eco:

“...Lo que nos turba al volver a leer a los clásicos no es tanto que ellos supieran identificar de forma esencial algo verdadero y terrible, sino que nosotros, más de dos mil años más tarde, perseveremos en nuestros errores sin haber entendido su lección (o habiéndola entendido demasiado bien)...”³⁵

II.- La solución clásica al problema de la filosofía política

Resta ver ahora si la diafanidad con que los clásicos antiguos abordaron el problema moral de la filosofía política en tanto moral, es decir, sin enmascararlo tras complejas abstracciones metodológicas ni alambicadas teorizaciones científicas, no constituye en el fondo una concesión al facilismo o en el mejor de los casos una ingenuidad propia de la “infancia de la humanidad”, como gustó llamarla algún historicista.

Si al margen de cualquier prejuicio historicista uno observa atentamente el modo en que Platón y Aristóteles escribían sobre los asuntos políticos –y más aún si los compara con el modo de escribir de Hobbes o de Rousseau-, resulta por lo menos significativo que los griegos abordaron lo político desde un plano de proximidad y viveza que nunca se ha vuelto a igualar. Como dice acertadamente Strauss:

“...contemplaban los asuntos públicos desde la misma perspectiva que el ciudadano ilustrado o el político. Y sin embargo, veían con claridad las cosas que los ciudadanos ilustrados y los políticos o no veían en absoluto o veían con dificultad. La razón estaba en que los filósofos, aunque en la misma dirección que los ciudadanos ilustrados y los políticos, iban más le-

35 ECO, Umberto. “*Trágicamente inactuales*” en Diario LOS ANDES, domingo 1/08/2004, pág. 19 A.

jos, profundizaban más...”³⁶

Resulta ciertamente curioso que la *Política* sea el único tratado en que Aristóteles se expresa frecuentemente por medio de juramentos. La causa obedece, sin duda, a que Sócrates y Aristóteles hablaban, en esta materia, el lenguaje común de los ciudadanos y políticos, “apenas si pronunciaban una palabra que no fuera de la calle”³⁷.

Alguien podría pensar en este punto que Maquiavelo, sin embargo, los superó a los dos en el arte de expresar la perspectiva política del hombre común. Sin embargo, tendríamos que discutir primero si el florentino logra ir más allá de la visión que el hombre común tiene normalmente de lo político. Cuando al comienzo del capítulo XV de su obra más leída expresa que no le interesa describir “repúblicas ni principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente”, y que por el contrario, su propósito es “escribir algo útil para quien lo lea”, yendo “directamente a la verdad real de la cosa”³⁸, ¿qué está haciendo sino renunciar a ese “más allá” que hace a la esencia misma de la filosofía? Pero dejemos esta cuestión de lado y volvamos a los griegos.

Como señalamos al comienzo de este trabajo, desde el momento en que el sentido común adquiere –al menos en Aristóteles– el carácter de instancia definitiva en los asuntos que conciernen a la esfera de lo político, dicho sentido común plantea una serie de problemas, el principal de los cuales parece ser el carácter esencialmente histórico y relativo del sentido común. Como el mismo Strauss reconoce:

“...A nuestra opinión provisional, según la cual la ciencia política de Aristóteles es la forma plenamente consciente de la comprensión de los asuntos políticos por medio del sentido común, se le puede objetar que

36 *WPP*, pág. 35.

37 *WPP*, pág. 36.

38 MAQUIAVELO, Nicolás. *El Príncipe*. Alianza Editorial, Buenos Aires, 2007, pág. 95.

la matriz de esta ciencia no es sólo el sentido común, sino el sentido común de los griegos, por no decir el sentido común de la clase alta griega... ”³⁹

En este punto es menester proceder con extremo orden y cuidado.

En primer lugar, ¿qué significa exactamente que el sentido común reviste carácter de instancia definitiva en los asuntos que conciernen a la esfera de lo político? ¿Hasta dónde es cierto esto en la filosofía política de Aristóteles?

La prudencia, en Aristóteles, posee un carácter inferior a la sabiduría, que se ocupa de los primeros principios y de lo divino, y le está subordinada. Pero esa subordinación es tal que dentro de su esfera, la esfera de lo humano en sí, la prudencia es suprema. En un pasaje clave del libro V de la *Ética Nicomaquea* leemos:

“Es evidente que la sabiduría es el más perfecto de los modos del conocimiento... Sería absurdo considerar la política, o la prudencia, como lo más excelente si el hombre no es lo mejor del mundo... (Pero) de Anaxágoras, de Tales y de los hombres como ellos, dice la gente que son sabios, no prudentes, porque ve que desconocen su propia conveniencia, y dice de ellos que saben cosas extraordinarias, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos...”⁴⁰

Como afirma Leo Strauss, la esfera de lo humano gobernada por la prudencia está en cierto modo cerrada, ya que los principios de la prudencia, es decir, los fines que guían el actuar prudente del hombre, se conocen de forma independiente a la ciencia teórica. Al razonar de este modo, Aristóteles

“...pudo fundar la ciencia política como disciplina independiente entre una serie de disciplinas de modo tal

39 C&M, pág. 50.

40 ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco* 1141 a 14-b9.

de preservar para la ciencia política la perspectiva del ciudadano o del hombre de Estado, o como la forma plenamente consciente de la comprensión del “sentido común” de los asuntos políticos...”⁴¹

Aclarado entonces el rol determinante que el propio Aristóteles concede a la prudencia o sentir común del ciudadano común en los asuntos políticos, urge ahora contestar el mayor reparo que ya en tiempos de Aristóteles dicho sentido común le planteaba: si la democracia puede o no ser considerada no ya la mejor forma de gobierno, sino al menos una más entre otras que haga posible la vida buena.

Resulta superfluo aclarar cuál es el juicio del sentido común respecto a esta particular forma de gobierno –aunque no estaría de más cuestionar la aparente historicidad del sentido común que desde los griegos hasta el presente parece haber considerado la democracia como la mejor de todas-. Sin embargo, es en esta mismísima materia donde se muestra el verdadero itinerario de la filosofía política que parte del sentido común pero al mismo tiempo lo trasciende y lo eleva. Comencemos por preguntarnos hasta qué punto o en qué medida es Aristóteles antidemocrático.

En la dura crítica que al comienzo del segundo libro de su *Política* el Estagirita hace al proyecto político de su maestro esbozado en la *República*, nos dice que uno de los errores más groseros de Platón es no haber advertido la naturaleza misma de la ciudad al exigir de ella la misma unidad que posee la familia. La familia no es por cierto una comunidad de iguales, pero en la ciudad,

“...por ser todos naturalmente iguales, es justo también que –tanto si el gobierno es un bien como si es un mal- todos participen de él; y una imitación de esto es que los iguales se retiren por turno de sus funciones y, aparte de ellas, sean tratados como semejantes... Esto pone de manifiesto que no pertenece a la naturaleza

41 C&M, pág. 44. Las negritas me pertenecen.

de la ciudad el ser unitario en este sentido...⁴²

Aristóteles considera entonces que la ciudad es una comunidad de hombres libres e iguales por naturaleza. Esto se deja ver con entera claridad en los análisis del tercer libro de la *Política* donde discute qué es un ciudadano y cuál es su verdadera naturaleza. Allí nos dice, por ejemplo, que si bien existen relaciones de mando o de poder en que se gobierna a un inferior, la autoridad política es por definición la autoridad que se ejerce sobre los iguales.

“...hay un cierto mando en virtud del cual se manda a los de la misma clase y a los libres, y ése decimos que es el imperio político, que el gobernante debe aprender siendo gobernado, como se aprende a ser general de caballería sirviendo a las órdenes de otro... Por eso se dice con razón que no puede mandar bien quien no ha obedecido...”⁴³

Por la radical importancia que esta afirmación posee en aras de desvirtuar la etiqueta de antidemocrático que injustamente se le atribuye al Estagirita, me interesa recalcar aquí que no se trata opiniones vertidas como al pasar en la *Política*, sino más bien de su más íntima convicción respecto del carácter naturalmente democrático de la ciudad⁴⁴.

Parecería que la democracia no es entonces sólo una forma de gobierno entre otras, sino más bien la forma normal a la que la ciudad tiende por naturaleza: una sociedad de hombres libres e iguales. Como dice Strauss, “no es casual que Aristóteles in-

42 ARISTÓTELES, *Política* 1261 a.

43 ARISTÓTELES, *Política*, 1277 a 10.

44 Así por ejemplo, en *Política* 1279 a 10 vuelve a reiterar que “... igualmente, cuando se trata del gobierno de la ciudad, siempre que esté constituido a base de la **igualdad y semejanza de los ciudadanos**, se considera justo que éstos gobiernen **por turno**, por estimarse justo que sirvan primero turnándose, como es **natural**, y que después otros atiendan a su interés, lo mismo que antes ellos, al gobernar, miraban por el interés de los otros...”

troduzca las reflexiones fundamentales del libro tercero con un argumento claramente democrático”⁴⁵, y que su primera definición de ciudadano sea la del ciudadano de una democracia.

Pero también es cierto, y esto hay que decirlo, que apenas unas páginas más adelante el propio Aristóteles revela que bajo *cierto punto de vista* (el de la perfección) no considera ciudadano a los obreros (*βανανυσοι*) y que “la ciudad más perfecta no hará ciudadano al obrero”, ya en el caso de que lo haga, la virtud del buen ciudadano (el saber mandar y el saber obedecer) no podrá predicarse de todos, ni siquiera de los hombres libres solamente, “sino de los que están exentos de los trabajos necesarios”⁴⁶.

Con esta afirmación no pretende Aristóteles limitar la igualdad natural de los ciudadanos solamente a los miembros de la aristocracia, vale decir, aquellos que no dependen de su trabajo manual para subsistir, y por ende disponen de ocio para los asuntos de la *polis*. La igualdad por naturaleza corresponde a todo hombre libre, obrero o terrateniente, pero ciudadano al fin. Aristóteles sostiene que sólo *la ciudad perfecta* –no la ciudad *sin más (simpliciter)*– no hará ciudadano al obrero. Una cosa es el orden natural básico que el sentido común percibe como inherente a la *polis*, y otra cosa es ese mismo orden natural ordenado a la perfección del hombre. La escolástica del siglo XIII distinguió, a este respecto, entre *natura naturata* y *natura naturans*.

Para comprender cabalmente el sentido de esta distinción, Leo Strauss trae a colación un ejemplo de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino⁴⁷. Según el Aquinate, en el estado de inocencia, en caso de haber perdurado, los hombres habrían sido ciertamente desiguales en relación a la justicia, y por ende los hombres superiores habrían gobernado a los inferiores. La razón de ello es que la igualdad de la justicia se manifiesta en la *retribución*, pero no en la *creación*. El acto de creación es un acto

45 *C&M*, pág. 59.

46 ARISTÓTELES, *Política*, 1278 a 10.

47 Véase *C&M*, pág. 63 y ss. La doctrina de Tomás de Aquino corresponde a *Summ Theol.* I, q. 21 a.1, q. 23 a.5, q. 65 a.2, q. 96 a. 3-4.

de de liberalidad, no de justicia, y por ende es perfectamente compatible con la desigualdad de dotes, ya que Dios nada debe a sus criaturas.

Como puede apreciarse, la igualdad natural es entonces compatible con la desigualdad moral. El sentido común percibe la igualdad natural y por eso toda ciudad tiende naturalmente hacia la democracia -como Aristóteles parece sostener- pero no percibe ni comprende con igual claridad la *desigualdad moral* ni las consecuencias que ella acarrea. Allí comienza la tarea de la filosofía.

Esta desigualdad moral no representa un obstáculo en el concepto de ciudad perfecta que Aristóteles maneja, porque encuentra lógico que

“los más, cada uno de los cuales es un hombre incu-
lificado, pueden ser, sin embargo, reunidos, mejores
que aquéllos, no individualmente, sino en conjunto,
lo mismo que los banquetes para los que contribu-
yen muchos son superiores a los costeados por uno
solo...”⁴⁸

Por eso Solón y otros legisladores cuyo sentido común Aristóteles comparte ponen en manos de las asambleas populares las decisiones más importantes que conciernen al cuerpo político en cuanto tal, como la declaración de la guerra y la paz, la rendición de cuentas de los magistrados, la aplicación de penas capitales y otras semejantes, pero no les permiten ejercer las magistraturas individualmente, “pues todos juntos tienen suficiente sentido y mezclados con los mejores que ellos son útiles a sus ciudades”⁴⁹, de igual modo el alimento no puro mezclado con el puro hace el conjunto más provechoso que una cantidad escasa de alimento puro. La desigualdad moral no es un obstáculo para que la multitud del pueblo tome parte en la soberanía política porque, como indica Leo Strauss,

“esta desigualdad es perfectamente compatible con la

48 ARISTÓTELES, *Política* 1281 b

49 ARISTÓTELES, *Política* 1281 b 35.

posibilidad de que todos los hombres posean del mismo modo por naturaleza la capacidad de respetar la prohibición del asesinato, por ejemplo, distinta de la capacidad de convertirse en seres moralmente virtuosos en sentido estricto, o de convertirse en perfectos caballeros...”⁵⁰

Es evidente entonces que la ciudad se compone de hombres iguales por naturaleza, pero que su participación en el gobierno no es la misma en todas las ciudades, puesto que depende del *régimen* (πολιτεία) o forma de gobierno que la ciudad adopte. Dado que existen diversos regímenes,

“...tiene que haber también necesariamente diferentes clases de ciudadanos, y especialmente de ciudadanos gobernados, de suerte que en algún régimen tendrán que ser ciudadanos el obrero y el campesino, y en algunos esto será imposible, por ejemplo en uno de los llamados aristocráticos...”⁵¹

El régimen (πολιτεία) no es sólo la forma de gobierno que da a una sociedad su carácter específico: es también y principalmente la forma de vida en cuanto convivencia humana de todos los ciudadanos que componen dicha sociedad, el conjunto de sus gustos y estándares morales, el espíritu de sus leyes y los ideales a los que aspiran como comunidad. Semejante régimen depende –tal como Aristóteles advirtió siguiendo probablemente las sugerencias de Platón- del predominio de un tipo determinado de seres humanos. Y en este sentido, una vez más, el sentido común acierta cuando expresa frases tan comunes como aquella que los argentinos estamos acostumbrados a escuchar: “cada país tiene los gobernantes que se merece”.

En efecto, el régimen depende del predominio de un determinado tipo humano entre los ciudadanos que lo componen, pero ante todo y fundamentalmente depende de sus dirigentes, de quienes tienen la misión de realizar aquellos ideales. Por eso

50 *C&M*, pág. 64.

51 ARISTÓTELES, *Política* 1278 a 20

resulta casi natural que Aristóteles insista tanto en la educación (παιδεία) de los futuros gobernantes. Ellos son los destinatarios de su *Política*, y éste y sólo éste es –a mi entender– el único motivo serio por el que Aristóteles podría ser sospechado como partidario de la aristocracia.

Sin embargo, como Julián Marías dice con entera justicia:

“El problema fundamental de la política no es, por consiguiente, qué régimen es el mejor, sino cómo pueden existir –persistir– los regímenes, sean los que sean. El tema de la ciencia política no es el ideal de la πολιτεία la constitución perfecta, sino algo mucho más modesto, pero más apremiante: la seguridad (ἀσφάλεια)”⁵²

Por ello Aristóteles, luego de estudiar pormenorizadamente todos los regímenes políticos, las causas de su decadencia y de las revoluciones, particularmente de la democracia y de la oligarquía, y en lo que constituye quizás la expresión más acabada de lo que Leo Strauss identifica como la solución clásica, o sea la filosofía política entendida como dialéctica que parte del sentido común y se eleva hacia la sabiduría prudencial en busca de una respuesta al problema moral de la vida buena, termina diciendo el sabio de Estagira que la mejor forma de gobierno es un *régimen mixto*, que no sólo es distinto de todas las formas puras, sino que consiste en la máxima impureza: en la combinación o mezcla de varios regímenes, y mejor aún de todos. Este *régimen mixto*, a falta de un nombre propio, es designado con el nombre genérico de todos los demás: πολιτεία (*república*), y está constituido políticamente por la clase media, la única clase política que “ni apetece demasiado los cargos ni los rehúye”⁵³.

Frente a todas las construcciones mentales de la modernidad, a sus complejas hipótesis académicas en torno al origen y finalidad de la comunidad política, de las que acaso la abstrusa

52 MARÍAS, Julián. *Política* (Introducción). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2005, pág. LVII.

53 ARISTÓTELES, *Política* 1295 b 13.

Teoría de la Justicia de Rawls no sea más que su destilado natural, se alza la prudente solución aristotélica que se atiene a las posibilidades medias reales, para preguntarse finalmente qué se puede hacer en las ciudades, “en estas que existen en el mundo, no en un lugar soñado”, como sostiene Julián Marías⁵⁴.

La filosofía política, si abriga todavía alguna esperanza de superar el estado de decadencia y putrefacción en que hoy se encuentra postrada, deberá meditar seriamente y asumir el mandato de Aristóteles:

“Consideremos ahora cuál es la mejor forma de gobierno y cuál es la mejor clase de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los hombres, sin asumir un nivel de virtud que esté por encima de personas ordinarias, ni una educación que requiera condiciones afortunadas de naturaleza y recursos, ni un régimen a medida de todos los deseos (*κατ’ εὐχην* “*a pedir de boca*”), sino una clase de vida tal que pueda participar de ella la mayoría de los hombres y un régimen que esté al alcance de la mayoría de las ciudades. Porque las llamadas aristocracias, de que acabamos de hablar, ... caen fuera de las posibilidades de la mayoría de las ciudades...”⁵⁵

El autor es Profesor Titular de Filosofía Social y Política en la Universidad Nacional de Cuyo.

carlosdiegomartinezcinca@yahoo.com.ar

54 MARÍAS, Julián. *Op. Cit.*, pág. LXI.

55 ARISTÓTELES, *Política* 1295 a 25.

