

JÜRGEN HABERMAS

TEORIA Y PRAXIS

ESTUDIOS DE FILOSOFIA SOCIAL

CUARTA EDICION

tecnos

abren una perspectiva para la acción estratégica y para las máximas según las cuales se justifican las decisiones en los discursos que preparan la acción. Pero estas mismas interpretaciones objetivantes no pueden pretender una función de justificación; deben aprehender contrafacticamente la propia acción planeada (y la reacción del adversario) como un momento de un proceso colectivo de formación todavía no concluido. La certeza de la autorreflexión se apoya, en cambio, en el hecho de que con el acto del recuerdo el proceso de formación recordado queda rebajado al pasado.

Que la acción estratégica de aquellos que se han decidido a luchar, y esto quiere decir: que se han decidido a tomar riesgos sobre sí, pueda interpretarse hipotéticamente en una mirada retrospectiva posibilitada por la anticipación; que, empero, en este nivel no pueda también justificarse concluyentemente al mismo tiempo con ayuda de una teoría reflexiva, esto, tiene un buen motivo: la reivindicada imperiosidad del ilustrador sobre aquél que aún hay que ilustrar es teóricamente inevitable, pero es al mismo tiempo ficticia y está necesitada de autocorrección: en un proceso de ilustración sólo hay participantes.

CAPITULO 1

LA DOCTRINA CLASICA DE LA POLITICA EN SU RELACION CON LA FILOSOFIA SOCIAL

En la obra aristotélica la «política» es parte de la filosofía práctica. Su tradición todavía alcanza más allá del umbral del siglo XIX¹, y sólo por medio del historicismo se quebró definitivamente². Su cauce se seca cuanto más se desvía la corriente vital filosófica a los canales de las ciencias particulares. Desde finales del siglo XVIII, las nuevas ciencias sociales que se están formando, por una parte, y las disciplinas del derecho público, por otra, desvían de este modo el agua fuera de los márgenes de la política clásica. Este proceso de separación respecto del *corpus* de la filosofía práctica finaliza por de pronto con el establecimiento de la política según el modelo de una moderna ciencia experimental, que no tiene en común con aquella antigua «política» mucho más que el hombre. Allí donde ésta aún nos encuentra, aparece desesperanzadamente pasada de moda. Con el comienzo de la Modernidad ya le fue disputado el derecho a la existencia en el marco de la misma filosofía: cuando Hobbes, en la mitad del siglo XVII, se ocupa de «the matter, forme and power of commonwealth», ya no cultiva la «política» al modo aristotélico, sino la *social philosophy*. Hobbes abjuró consecuentemente de la tradición clásica dos siglos antes de que sucumbiera completamente. Pues Hobbes consumó la revolución del modo de pensar que en la filosofía política fue introducida por Maquiavelo, por una parte y, por otra, por Moro. La antigua política se ha convertido en algo extraño para todos nosotros, en una triple perspectiva.

1. La política se entendía como la doctrina de la vida buena y justa; es continuación de la ética. Pues Aristóteles no veía ninguna oposición entre la constitución vigente en el *nomoi* y el *Ethos* de la

¹ Cfr. W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, Neuwied, 1963; además, H. Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, Neuwied, 1966.

² Cfr. M. Riedel, «Aristotelesstradition am Ausgang des 18. Jahrhunderts», en *Festschrift für Otto Brunner*, Göttingen, 1962, pp. 278 ss.; del mismo autor, «Der Staatsbegriff der deutschen Geschichtsschreibung des 19. Jh.», en *Der Staat*, vol. 2, 1963, pp. 41 ss.; del mismo autor, «Der Begriff der "bürgerlichen Gesellschaft" und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs», en *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, 1969, pp. 135 ss.

vida ciudadana; tampoco cabía separar la eticidad de la acción de la costumbre y la ley. Sólo la *Politeia* habilita al ciudadano para la vida buena: el hombre es, en general, *zoon politikon* en el sentido de que para la realización de su naturaleza depende de la ciudad³. En Kant, por el contrario, el comportamiento ético del individuo libre desde un punto de vista meramente interno está claramente diferenciado de la legalidad de sus acciones externas. Y así como la moralidad está desprendida de la legalidad, así también la política lo está de ambas, política que obtiene un lugar sumamente problemático como conocimiento técnico de una doctrina utilitarista de la cordura.

2. La antigua doctrina de la política se refería exclusivamente a la praxis en sentido estricto, en sentido griego. No tiene nada que ver con la *techné*, que consiste en la fabricación habilidosa de obras y en el dominio firme de tareas objetualizadas⁴. En última instancia, la política siempre se orienta hacia la formación del carácter; procede pedagógica y no técnicamente. Para Hobbes, por el contrario, la máxima sustentada por Bacon, «scientia propter potentiam», es ya una evidencia: el género humano tiene que agradecer los mayores impulsos a la técnica, y, ciertamente, en primer término, a la técnica política de la organización correcta del Estado.

3. Aristóteles subraya que la política, la filosofía práctica en general, no puede compararse en su pretensión cognoscitiva con la ciencia estricta, la *episteme* apodíctica. Pues su objeto, lo justo y excelente, carece, en el contexto de la praxis mudable y azarosa, tanto de la permanencia ontológica como de la necesidad lógica. La capacidad de la filosofía práctica es *phronesis*, una sabia comprensión de la situación; *phronesis* sobre la que se apoya la tradición de la política clásica desde la *prudentia* de Cicerón hasta la *prudence* de Burke. Hobbes, en cambio, quiere crear él mismo la política con vistas al conocimiento de la esencia de la justicia, a saber, leyes y pactos. Ciertamente, esta afirmación sigue el ideal cognoscitivo contemporáneo de las nuevas ciencias de la naturaleza: que sólo conocemos un objeto en la medida en que lo podemos producir⁵.

³ Cfr. J. Ritter, «Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, XLVI, 1960, pp. 179 ss.; del mismo autor, *Naturrecht bei Aristoteles, res publica H.6*, Stuttgart, 1961; del mismo autor, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt, 1969, pp. 9-179.

⁴ Cfr. Hannah Arendt, *Vita activa*, Stuttgart, 1960. El estudio de la interesante investigación de H. Arendt y la lectura del libro de H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen, 1961), me han hecho percatarme de la fundamental significación de la distinción aristotélica entre técnica y praxis.

⁵ G. B. Vico, *La ciencia nueva*, ed. Auerbach, München, 1924, pp. 125 y 139.

EL BALANCE DE PERDIDAS Y GANANCIAS REALIZADO POR VICO A PROPOSITO DE LA COMPARACION DE LOS TIPOS DE ESTUDIO MODERNOS CON LOS CLASICOS

Hobbes comienza el capítulo 29 del *Leviathan* con la confiada afirmación: «Though nothing can be immortal, which mortals make: yet, if men had use of reason they pretend to, their Commonwealths might be secured, at least, from perishing by internal diseases... Therefore when they come to be dissolved, not by external violence, but intestine disorder, the fault is not in men, as they are *Matter*, but as they are the *Makers* and orderers of them». En esta afirmación están implícitos los tres momentos mencionados que atañen a la diferencia entre el modo de consideración clásico y el moderno. En primer lugar, la pretensión de una filosofía social científicamente fundamentada apunta a especificar de una vez por todas las condiciones del orden estatal y social correcto en general. Sus afirmaciones deberán valer independientemente de lugar, tiempo y circunstancias, y deberán permitir, al margen de la situación histórica, una fundamentación duradera de la República. En segundo lugar, esta transformación o utilización de los conocimientos aparece como un problema técnico. En el conocimiento de las condiciones generales de un orden estatal y social correcto ya no se requiere la acción práctica y sabia de los hombres entre sí, sino una elaboración correctamente calculada de reglas, relaciones y disposiciones. Por ello, en tercer lugar, la conducta de los hombres entra en consideración tan sólo como material. Los ingenieros del orden correcto pueden prescindir de las categorías del trato moral y limitarse a la construcción de las circunstancias bajo las cuales los hombres, en tanto que objetos naturales, están forzados a una conducta calculable. Esta separación de la política respecto de la moral reemplaza la conducción hacia una vida buena y justa por la posibilidad de una vida holgada en un orden correctamente elaborado.

En esta medida se modifica tanto el concepto de «orden» como el «ámbito» que es ordenado: se modifica el objeto de la misma ciencia política. El orden del comportamiento virtuoso se transforma en una regulación del tráfico social. Al cambio aludido en la posición metodológica, corresponde una remoción del objeto científico. La política se convierte en filosofía social, de modo que, hoy en día, la política puede sumarse con justicia a las ciencias sociales.

Desde la aclaración realizada por Max Weber en la llamada disputa acerca de los juicios de valor, y desde la determinación más precisa de una «lógica de la investigación» positivista⁶, las ciencias sociales

⁶ Resumiendo: H. Albert, «Probleme der Wissenschaftslogik in der Sozialfors-

se han separado totalmente de los elementos normativos, de la herencia ya olvidada de la política clásica, en cualquier caso, de este modo se presenta su autocomprensión teórico-científica. Pero en la medida en que la filosofía social debe encubrir sus implicaciones normativas, ya no puede reconocer aquello que de doctrina moral continúa adherido a ella; las determinaciones normativas desaparecen en los equívocos de la «naturaleza» del hombre y de sus direcciones. Porque aquí están presentes las dos cosas: el origen en la política clásica y la enérgica desviación de sus principios, por esto, la filosofía social se adecúa tanto mejor a la explicación histórica de una pregunta, que sería mucho más difícil de desarrollar sistemáticamente a partir de las antinomias de la autocomprensión crítico-cognoscitiva de las modernas ciencias sociales: ¿cómo es posible el conocimiento del contexto vital social en atención a la acción política?, ¿cómo y en qué medida puede explicarse científicamente en una situación política aquello que al mismo tiempo es necesario prácticamente y es objetivamente posible? En nuestro contexto cabe retraducir esta pregunta del siguiente modo: ¿cómo puede saldarse la promesa de la política clásica, a saber: la orientación práctica sobre aquello que en una situación dada hay que hacer de un modo correcto y justo sin, por otra parte, renunciar al carácter estrictamente científico del conocimiento, que pretende la moderna filosofía social en contraposición a la filosofía práctica de los clásicos?, ¿y cómo, contrariamente, puede cumplirse la promesa de la filosofía social, a saber: un análisis teórico del contexto vital social sin, por otra parte, renunciar a la orientación práctica de la política clásica?

Por el camino hacia la ciencia, la filosofía social pierde aquello de lo que la política en tanto que sabiduría era capaz antiguamente. Esta pérdida de fuerza hermenéutica en la penetración teórica de las situaciones que hay que dominar prácticamente, ya la reconoce Vico que, desde la perspectiva de la tradición humanista-retórica, confecciona un balance de pérdidas y ganancias de la nueva filosofía inaugurada por Galileo, Descartes y Hobbes: «Puesto que, en efecto, por hablar de la sabiduría en la vida ciudadana, las cosas humanas están bajo el señorío de la ocasión y de la elección, que son, ambas cosas, altamente inciertas... de este modo, aquellos que sólo ven lo verdadero, sólo difícilmente entienden el camino que toman, y aún más difícilmente sus metas... Así pues, porque uno tiene que juzgar aquello que hay que hacer en la vida según el peso de las cosas y de las adherencias a las que se denominan circunstancias, y muchas de ellas son posiblemente extrañas y disparatadas, algunas a menudo trastocadas

chung», en *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, vol. I, ed. König, Stuttgart, 1962, pp. 38 ss.; H. Albert y E. Topitsch (ed.), *Werturteilsstreit*, Darmstadt, 1971.

y de vez en cuando incluso contrapuestas a la meta, por esto, no cabe medir las acciones de los hombres según la línea recta del entendimiento, que es fija. Los instruidos no sabios, que se ponen en marcha directamente desde lo verdadero general hasta lo particular, rompen los enredos de la vida. Los *sabios*, empero, que por encima de las irregularidades e inseguridades de la praxis alcanzan lo verdadero eterno, adoptan, puesto que no es posible el camino recto, un rodeo, y los pensamientos que *ellos* aprehenden prometen provecho por largo tiempo, tanto como lo permite la naturaleza»⁷. Vico se mantiene en la determinación aristotélica de la diferencia entre ciencia y sabiduría, entre *episteme* y *phronesis*: mientras que aquella apunta a «verdades eternas» y desea realizar afirmaciones sobre lo ente que es constantemente y con necesidad tal y como es, la sabiduría práctica sólo tiene que ver con lo «probable». Vico muestra cómo esta forma de proceder —precisamente posee una pretensión desde un punto de vista teórico— conduce en la praxis a una mayor certeza. Remite a las realizaciones de la retórica, que se sirve sobre todo de la capacidad de la *phronesis* y del modo de proceder tópico: «De los oradores se requiere sobre todo que, en los aprietos de la discusión, que no permite ni demoras ni acuerdos, estén en condiciones de prestar ayuda instantáneamente. Pero si uno expone a nuestras cabezas críticas algo dudoso, entonces responden: dejadme meditar sobre ello...»⁸.

De hecho, con esto se alude a una relación dialéctica que sólo hoy en día, con el desarrollo de las ciencias sociales, se ha vuelto completamente transparente: en la medida en que la política se racionaliza científicamente y en la medida en que la praxis se dirige teóricamente por medio de recomendaciones técnicas, crece aquella peculiar problemática residual en vista de la cual el análisis científico-experimental tiene que explicar su incompetencia. Sobre la base de una división del trabajo entre las ciencias empíricas y de un establecimiento de normas que ya no es capaz de verdad, crece el ámbito de juego de la pura decisión: el ámbito genuino de la praxis se sustrae en una medida creciente de la sujeción a una elucidación metódica en general⁹. Vico,

⁷ G. B. Vico, *Sobre la esencia y el camino de la formación espiritual*, ed. F. Schalk, Godesberg, 1947, pp. 59 ss.

⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁹ K. R. Popper extrae consecuencias deconionistas del postulado metodológico de la libertad valorativa; cfr. *Die offene Gesellschaft und seine Feinde*, 2 vols., Bern, 1957, en especial, vol. 1, pp. 90 ss. y vol. 2, pp. 281 ss. La capacidad de verdad de las preguntas prácticas (que no sólo discuten criticistas como Popper, sino también positivistas como Carnap y Ayer, empiristas como Stevenson y analistas del lenguaje como Hare) se ha vuelto a poner sobre el tapete en tiempos recientes por la así denominada *good reasons approach*. Iniciadora a este respecto fue la investigación de K. Baier, *The Moral Point of View*, New York, 2.^a ed., 1965. Sobre la lógica del discurso práctico cfr. además, P. Lorenzen, *Normative Logic and Ethics*, Mannheim, 1969, O. Schwemmer,

en contraposición con la filosofía social contemporánea, ya anticipa una tendencia que sólo se impone hoy en día. La falta de certeza en la acción crece cuanto más estrictamente se escogen en este ámbito los parámetros para el aseguramiento científico. En esta medida, Vico rechaza el atrevimiento de la ciencia moderna de «trasladar el método del juicio científico a la praxis de la sabiduría»¹⁰. La fundamentación de la filosofía práctica como ciencia, que exige Bacon¹¹ y que Hobbes promete realizar por vez primera, le parece contraproducente. En esto pasa por alto que la nueva posición metodológica pone también al descubierto por vez primera un nuevo objeto, precisamente el contexto vital de lo social. Ciertamente, esta objetivación «científica» (mucho más adelante se podrá decir: por estricta objetivación científico-experimental) se separa de tal modo de la praxis vital, que la aplicación de las mismas intelecciones alcanzadas permanece incontrolada.

De este modo, desde otra perspectiva ambos partidos tienen razón. En el caso de que deba ser posible aclarar estas razones diferentes y, tal y como parece, en conflicto, más aún, unificarlas, entonces «la reconciliación de los tipos de estudios clásicos y modernos», a la que Vico dedicó su escrito¹², puede convertirse en fundamento metodológico de una nueva ciencia, otra *Scienza Nuova*. Perseguiremos el desarrollo de la política clásica hacia la filosofía social moderna bajo el *doble* punto de vista de un cambio de la actitud metodológica y de la constitución de un nuevo ámbito objetual.

LA RECEPCION TOMISTA DE LA POLITICA ARISTOTELICA: ZON POLITIKON COMO ANIMAL SOCIALE

¿Cómo se consumó, entre Aristóteles y Hobbes, la transformación de la política clásica en la moderna filosofía social? Aristóteles está convencido de que una polis —que porte de verdad este nombre, y no sea meramente denominada así— debe apoyarse en la virtud de sus ciudadanos: «Pues de lo contrario la comunidad de la ciudad se convertiría en una mera confederación», en una *koinonia symmachia*. Esta recibe en el derecho romano el nombre de *societas* y menta tanto una federación entre Estados como la ligazón social entre los ciuda-

Philosophie der Praxis, Frankfurt, 1971; F. Kambartel, *Moralisches Argumentieren*, 1971.

¹⁰ G. B. Vico, *op. cit.*, p. 63.

¹¹ Francis Bacon, *Novum Organon*, I, art. 127.

¹² Cfr. las explicaciones de F. Schalk (*op. cit.*, pp. 165 ss.) sobre la obra de Vico, «De nostri temporis studiorum ratione».

danos (todavía hoy en día es utilizable en el sentido de «sociedad» (*Sozietät*). Aristóteles imagina la ficción de un sistema contractual de derecho privado semejante, cuyo fin fuera una adquisición de la vida asegurada para todos y regulada universalmente, para mostrar entonces lo que *no* es una polis: si los ciudadanos que se dedican a sus propios negocios fundan una comunidad jurídica para el fin de un tráfico comercial ordenado y para el caso de complicaciones bélicas, entonces *no* hay ya que confundir ésta con un *Estado*. Pues —así reza el argumento— circulan en el lugar común como si estuvieran separados; y cada uno considera su propia casa como una ciudad. Una polis, por el contrario, se determina por su *contraposición* con el *oikos*. Frente a ello, Hobbes tiene que enfrentarse con la construcción iusnaturalista de un tráfico tal de ciudadanos regulado por el derecho privado y apoyado por la soberanía estatal. La filosofía social de Tomás de Aquino sirve de mediadora de una forma peculiar entre ambos autores. Por una parte, Tomás de Aquino se sitúa completamente en la tradición aristotélica. Aunque un Estado puede haber sido fundado a causa de la supervivencia, sólo tiene existencia a causa de la vida buena: «Pues si los hombres quisieran fusionarse sólo a causa de la vida, entonces también los animales y los esclavos serían una parte de la *civitas*; si se unieran sólo para alcanzar riquezas, entonces todos aquellos que están interesados de la misma manera en el tráfico económico, pertenecerían a una *civitas*»¹³. Una comunidad sólo puede denominarse Estado si habilita a sus ciudadanos para acciones virtuosas y, en esta medida, para la vida buena. Pero, por otra parte, Tomás de Aquino ya no entiende esta comunidad de una forma genuinamente política: la *civitas* se ha convertido subrepticamente en *societas*. El involuntario distanciamiento respecto de la antigua política no se muestra en ninguna otra parte de una forma más precisa que en la traducción textual del *zoon politikon*: «Homo naturaliter est animal sociale»¹⁴. En otro lugar se dice: «Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum»¹⁵. De una forma característica, en Tomás de Aquino falta la distinción, tan decididamente expuesta por su filósofo, entre el poder económico de disposición del señor de la casa y el poder político de dominio en la opinión pública: el poder del déspota del *oikos* era, en efecto, dominio unipersonal (*monarchia*), el ejercicio en la polis, dominio sobre libres e iguales (*politeia*)¹⁶. Pero aquel *princeps*, sobre cuyo gobierno reflexiona Tomás de Aquino, domina monárquicamente, a saber: esencialmente de la

¹³ Tomás de Aquino, *De regimini principum*, ed. Schreyvogel, p. 83.

¹⁴ Tomás de Aquino, *Summa*, q. I, 96, 4.

¹⁵ Tomás de Aquino, *De regimini principum*, c. 1.

¹⁶ Tomás de Aquino, *Pol.*, 1255 b.

misma manera a como domina el *pater familias* en tanto que *dominus*. *Dominium* significa dominio por antonomasia. La oposición entre *polis* y *oikos* se ha nivelado bajo el denominador común de la *societas*; ésta se interpreta en analogía con la vida familiar y doméstica regulada patriarcalmente, así pues, apolíticamente según criterios aristotélicos. Si la ordenación de la polis se consume con la participación de los ciudadanos en la administración, la legislación, la administración de la justicia y la deliberación, Tomás de Aquino retiene tan sólo un *ordo* que abandona la sustancia política de aquella voluntad y consciencia que se configura en el diálogo público y que está referida a la acción de los ciudadanos del Estado: «bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax». Criterio del *ordo* bien fundado no es la libertad de los ciudadanos, sino la tranquilidad y la paz (*pax*), una interpretación más «policia» que política del concepto neotestamentario. Se suprime la pregunta central de la antigua política: la pregunta por la *cualidad* del dominio. *Thema probandum* de las reflexiones justamente denominadas *filosófico-sociales* de la «política» tomista es, más bien, un orden doméstico y familiar extendido al Estado, es la jerarquía del *status* del ciudadano que trabaja. El *ordo civitatis* abarca al trabajo rehabilitado por el cristianismo, que para los griegos era un campo absolutamente apolítico¹⁷.

Así pues, Tomás de Aquino transforma la política aristotélica en una filosofía de lo social; en cualquier caso, mantiene la tradición en la medida en que se atiene a aquella conexión entre ética y política tan claramente acuñada en Aristóteles. Por una parte, el *ordo civitas* ya no puede afianzarse en la praxis y lexis de los ciudadanos libres, en la opinión pública política; pero, por otra, ampliado hasta *ordo societatis*, debe poder fundamentar una ley moral concretizada ético-civilmente, un código diferenciado según cargos y rangos que garantice un conocimiento específicos de *status*. Como es sabido, Tomás de Aquino resuelve ontoteológicamente esta construcción del orden social como *orden de virtud*: la *lex naturae* fundamenta el orden de la *civitas* en tanto que *societas* ontológicamente a partir de la conexión del cosmos y, al mismo tiempo, teológicamente a partir de la coincidencia de esta legalidad cósmica con los mandamientos del Decálogo.

Esta *lex naturae* desarrollada a partir del derecho natural estoico cristianizado sucumbió en el siglo siguiente ante la crítica nominalista. El sello ontológico sobre la doctrina social tomista se rompió porque se quebraron las únicas relaciones sociales bajo las cuales esta doctrina podía pretender validez. Esta cuestión la dejamos al margen. En cualquier caso, la pregunta por el por qué y el hacia dónde de la vida

en común, que ya no puede contestarse con el *ordo societatis*, cedió ante esta otra pregunta: ¿cómo y con ayuda de qué medios puede regularse y apaciguarse la *civitas*? El vínculo del orden de virtud construido iusnaturalistamente, que había saltado en mil pedazos, hace que también se desmoronen teóricamente los dos elementos que en la realidad se habían desgarrado: el *dominium* de los principios convertidos en soberanos y la *societas* privatizada bajo la administración estado-territorial. En el mismo año en el que Nicolás Maquiavelo escribió su *Príncipe*, Tomás Moro trabajaba en su *Utopía*. El uno, en tanto que diplomático, está al corriente de las relaciones interestatales de la pentarquía italiana; el otro, en tanto que jurista —primero representante de la burguesía londinense en el Parlamento, a continuación ministro y canciller en la corte de Enrique VIII—, está ocupado con las labores intraestatales de ordenación de una administración absolutista.

Sobre la angosta base de una ciudad-estado, Maquiavelo todavía quería prescindir de la organización de la sociedad y dirigir su atención, exclusivamente, a la técnica del mantenimiento y conquista del poder. El estado de guerra general y, en principio, insuperable, se considera de aquí en adelante como el presupuesto fundamental de la política. El Estado es Estado al máximo en el estado de lucha. La política es el arte, susceptible de ser investigado y aprendido, de una estrategia, permanentemente ejercida tanto en el interior como hacia el exterior, para la imposición del propio poder. El poder doméstico patriarcal del príncipe cristiano se ha condensado en la abstracta autoafirmación del soberano (*suprema potestas*) y, al mismo tiempo, se ha desligado de las funciones auténticamente sociales del orden doméstico ampliado al Estado. Pero Tomás Moro se ocupa precisamente de estas funciones. Sobre la base estratégicamente favorable de un Estado insular, Tomás Moro desatiende la técnica de la autoafirmación frente a enemigos externos y niega directamente una esencia de lo político derivada del estado de guerra. Antes bien, el *ordo societatis* se le presenta empíricamente como una tarea de organización técnico-jurídica de la sociedad.

Salus publica y *bonum commune* ya no pueden determinarse teleológicamente. Se han convertido en lugares vacíos que Maquiavelo, sobre la base de un análisis de los intereses del príncipe, ocupa con la razón de Estado; Moro, en cambio, sobre la base de un análisis de los intereses de los ciudadanos que trabajan, con un *ratio* inmanente al orden económico.

¹⁷ Cfr. H. Arendt, *op. cit.*, pp. 76 ss.

LA RUPTURA CON LA TRADICION: LOS MODERNOS
 CONCEPTOS DE LO POLITICO Y LO SOCIAL
 EN EL MUNDO DESENCANTADO EN EL TERRENO
 POLITICO-REAL Y PROYECTADO
 UTOPICAMENTE. MAQUIAVELO Y MORO

La perspectiva se ha modificado específicamente: el comportamiento político (por el que se interesa Maquiavelo) y el orden social (por el que se interesa Moro) ya no serán explicitados en atención a aquella vida virtuosa de los ciudadanos. Los pensadores modernos ya no se preguntan, como hacían los antiguos, por las relaciones morales de la vida buena y excelente, sino por las condiciones fácticas de la supervivencia. Se trata directamente de la afirmación de la vida física, de la más elemental conservación de la vida. Esta necesidad práctica, que exige soluciones técnicas, está al comienzo de la moderna filosofía social. A diferencia de la necesidad ética de la política clásica, no exige ninguna fundamentación teórica de las virtudes y de las leyes en una ontología de la naturaleza humana. Mientras que el punto de partida teóricamente fundamentado de los antiguos era el siguiente: cómo pueden los hombres estar en correspondencia desde un punto de vista práctico con un orden natural; el punto de partida prácticamente afirmado de los modernos es éste: cómo pueden dominar los hombres técnicamente el amenazante mal natural. Ciertamente, la filosofía social, por encima del aseguramiento de la nuda supervivencia, se ocupa también del mejoramiento, facilitación y elevación de la vida. Sin embargo, esto se diferencia esencialmente de una perfección moral de la vida. Las formas pragmáticas de elevación de la vida cómoda y de la vida plena de poder siempre están referidas a su positividad, a la conservación de la mera vida. Se trata de grados comparativos respecto de la resistencia a los peligros elementales de la vida: la amenaza física por el enemigo o por el hambre.

La filosofía social no se inventó tal mal natural. Sólo varió a lo largo de los siglos los dos males naturales de los que parten Maquiavelo y Moro: la muerte violenta a manos del prójimo y la muerte por hambre y miseria. Maquiavelo pregunta: ¿cómo puede asegurarse políticamente la reproducción de la vida? Moro: ¿cómo puede asegurarse económico-socialmente? Pues los hombres sólo pueden liberarse del miedo y proteger la vida frente a las agresiones del otro por medio de una técnica con éxito de conquista y conservación del poder; y de la no menos amenazante inseguridad de conservar la vida en el hambre y la miseria, tan sólo pueden liberarse por medio de una organización correcta del orden social. Según qué peligro aparezca como el elemental, la autoafirmación de la vida exigirá el primado de las armas movilizadas o el de los medios de vida organizados.

Ciertamente, del *acrecentamiento* de aquellas dos formas de

reproducción de la vida técnicamente elucidadas se deriva una diferencia característica. Mientras que la supresión del hambre abre el panorama a una posible elevación de la vida cómoda hasta lo ilimitado, el ensanchamiento de aquel poder que elimina el miedo ante la muerte violenta, produce, con el dominio de un mal, otro mal: el peligro de la servidumbre. Por ello, las filosofías sociales que definen políticamente el mal natural no pueden —como sucede en aquellas que lo definen económicamente— adoptar una forma utópica. Si con todo no desean renunciar a una forma contrautópica de la elevación de la vida, degeneran en la irracionalidad: ya en Maquiavelo alcanza la *virtù*, si no el sentido, sí el aura de una salud bárbara que glorifica *per se* al poder político. Junto con los dos males «naturales» de la amenaza por el hombre y por los enemigos, el mal «artificial» del dominio del hombre sobre el hombre se convierte en tercer punto de partida de la investigación político-social: es necesario procurar a los envilecidos y denostados dignidad y paz, tanto como Maquiavelo promete a los atacados y atemorizados poder y seguridad, y Moro a los que sufren fatigas y cargas bienestar y felicidad¹⁸.

Maquiavelo y Moro alcanzan cada uno un nuevo campo de reflexión frente a la antigua política, puesto que separan la estructura del dominio del contexto ético. Desde Aristóteles se trataba de la facilitación y habilitación jurídicas de una vida buena de los ciudadanos; la bondad del dominio debía acreditarse en la virtud de los ciudadanos y en su libertad materializada en el marco de las leyes de la ciudad. Desde Aristóteles, la política conoce constituciones buenas y degeneradas, conoce la mejor constitución en absoluto y relativamente. Maquiavelo y Moro dejan pasar esta problemática. Maquiavelo con la afirmación de que, en vista de la invariable sustancia de las relaciones de dominio de una minoría política sobre la masa de los ciudadanos particulares, los órdenes normativos representan superestructuras mudables históricamente. El historiador comparativo encontrará «que una pequeña parte anhela ser libre para ordenar, pero que todos los demás, la inmensa mayoría, desean la libertad para vivir con seguridad. Pero en cada una de estas comunidades —se tenga la constitución que se quiera— los puestos de mando están ocupados a lo sumo por cuarenta o cincuenta ciudadanos»¹⁹. En el cambio de las instituciones, Maquiavelo aísla la estructura subyacente de una relación formalmente invariable de represión, que está determinada por la inevitabilidad de agresión y defensa, de amenaza y autoafirmación, de conquista y derrota, de levantamiento y represión, de potencia e impotencia. El nuevo concepto de lo político recibe su sentido de esta

¹⁸ E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt, 1961, pp. 13 ss.

¹⁹ N. Machiavelli, *Obras completas*, ed. Floerke, München, 1925 (vol. 1, *De los Estados*; vol. 2, *De los príncipes*), I, 66.

tensión que, por así decirlo, está puesta naturalmente con la potencial o actual utilización recíproca del poder.

Moro debilita la problemática constitucional tradicional con una indicación análoga. En lugar de conceptualizar la substancia de las relaciones de dominio —invariable bajo los mudables órdenes normativos—, a partir de una constitución básica e insuperable de los hombres, lo hace a partir de la presión, impuesta por la propiedad privada, hacia la explotación: «Si hago desfilar a todos estos Estados... examinándolos en mi espíritu, entonces no encuentro... otra cosa que una especie de conjuración de los ricos, los cuales, en nombre y bajo el título jurídico del Estado, cuidan por su propio beneficio. Imaginan e idean todas las intrigas y tretas posibles para conservar sin temor a pérdida aquello que han acumulado por medio de maquinaciones, para, entonces, poder obtener y aprovechar tan barato como sea posible todo el esfuerzo y el trabajo de los pobres. Tan pronto como los ricos toman la determinación de utilizar estos métodos en nombre de la generalidad, y esto quiere decir también en nombre de los pobres, adquieren de este modo también fuerza legal»²⁰. Este concepto del Estado como una institución económica de coerción remite a la situación básica de la sociedad burguesa, en la que sujetos trabajadores particulares compiten por la adquisición de bienes escasos: «Pues, ¿cuántos hay que no sepan que deberán morir de hambre?, en el caso de que no cuiden por sí mismos, y por mucho que prospere el Estado. Y por ello oprime a todos la necesidad de atender más a sí mismos que al pueblo, esto es, a los otros»²¹.

El nuevo concepto de lo social recibe su sentido de la posible superación de este egoísmo de los intereses y de los riesgos vitales ligados a él. Moro lo expresa ingenuamente: «¿Qué mayor riqueza podrá hacer que cuando uno, libre de toda preocupación, pueda vivir con el ánimo alegre y tranquilo, sin inquietarse por su pan de todos los días?»²².

El sentido normativo de las leyes se vacía de su substancia moral —mas no se suspende como tal— por medio de la reducción a las estructuras subyacentes, ya sea del dominio político, ya sea de la explotación económica. En atención a la tarea práctica de la conservación de la vida y de la elevación de esta vida, las leyes muestran su utilidad instrumental. El sentido normativo de las leyes recomendadas por Maquiavelo se acredita en el mantenimiento de la disposición a la muerte y al homicidio; pues sólo por el poder de las armas se supera el mal natural de la amenaza por el enemigo. El sentido normativo de las leyes recomendadas por Moro se acredita en la coerción hacia el tra-

bajo; pues sólo de este modo se vence sobre el mal natural del hambre.

Fundamentalmente, Aristóteles no conocía ninguna escisión entre la constitución promulgada políticamente y el *ethos* de la vida ciudadana en la ciudad. Maquiavelo y Moro, cada uno a su modo, consumaron la separación de ética y política. La máxima suprema de la nueva política reza del siguiente modo: «El único fin del príncipe debe ser conservar su vida y su dominio. Todos los medios de los que se sirva a este respecto, estarán justificados». La virtud privada está separada de la virtud política; y la sabiduría práctica del individuo privado obligado a la vida buena (y esto significa ahora: a la vida obediente) está separada de la sabiduría técnica del político: «Un príncipe... no puede actuar como los hombres deberían actuar habitualmente para ser denominados honrados; las exigencias del Estado le obligan a menudo a faltar a la palabra y a la fe, y a obrar en contra de la caridad, de la humanidad y de la religión»²³. Moro, por el contrario, acentúa la heteronomía social de la virtud privada. Se atiene a la herencia humanista de una moral fundamentada iusnaturalistamente; pero persevera en las presuposiciones sociales que deben satisfacerse antes de que la masa de los ciudadanos pueda realizar el ideal estoico del ocio. Virtud y felicidad están concebidas como tales de una forma tradicionalista, pero es moderna la tesis de que la organización técnicamente adecuada de las necesidades de la vida, una reproducción institucionalmente correcta de la sociedad, es previa a la vida buena sin ser ella misma contenido y meta de la acción moral.

Si en Maquiavelo la técnica de la conservación del poder es moralmente neutral, en Moro lo es la organización del orden social. Ninguno de los dos se ocupa de preguntas prácticas, sino de preguntas técnicas. Proyectan modelos, esto es, investigan bajo condiciones artificiales el nuevo campo abierto por ellos. Incluso antes de que el método experimental fuera introducido en las ciencias naturales, la abstracción metodológica respecto de la multiplicidad de relaciones empíricas se prueba aquí empíricamente. Desde esta perspectiva, Maquiavelo y Moro coinciden, de forma sorprendente, en un mismo nivel, si es que se descifra el sentido heurístico del desencantamiento político-real de la misma forma que el del proyecto utópico.

Maquiavelo acepta como meta de la técnica política la afirmación del poder del príncipe hacia el exterior, así como la unidad y la obediencia de los súbditos en el interior²⁴. Aisla las operaciones para alcanzar esta meta de todas las presuposiciones sociales. La acción

²³ N. Machiavelli, *op. cit.*, 11, 72.

²⁴ Cfr. Hans Freyer, *Machiavelli*, Leipzig, 1938; la investigación de L. Strauss (*Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, 111, 1958) es crítica desde el punto de vista del derecho natural clásico.

²⁰ Th. Morus, *Utopía*, ed. K. J. Heinisch, Hamburg, 1960, p. 108.

²¹ *Ibid.*, p. 106.

²² *Ibid.*, P. 106.

política está desligada de ataduras tradicionales y morales, y tampoco puede contar con que existan tales ataduras en el adversario (rige el axioma: «Todos los hombres son desagradecidos, inconstantes, hipócritas, recelosos y egoístas»); además, la acción política no puede apoyarse en las instituciones dadas y en las legitimaciones conseguidas, sino que, por así decirlo, comienza desde el principio (rige la suposición de una posición de dominio alcanzada por poder extraño o por accidente: «Aquel al que tan sólo la suerte le eleva del estado de individuo privado al trono, ciertamente lo conseguirá con pocas dificultades, pero tantas más tendrá para mantenerse en el trono»). El método de prueba de Maquiavelo es apenas menos ficticio que el de Moro: la libertad absoluta de elección racional de medios para el fin de la conservación del poder en el estado excepcional de guerra civil latente, de rebelión potencial y de amenaza fáctica por parte del enemigo que compete. Bajo estas condiciones de *necessità*, la política es el arte de regular la *fortuna*, «para que no pueda mostrar en cada ciclo lo mucho que puede». César Borgia ofrece el ejemplo histórico²⁵. El caso del Estado coyuntural, aquél cuyos fundamentos deben ponerse primeramente, está como creado para un análisis de las reglas de este arte. El recetario de Maquiavelo sobre el cálculo técnicamente correcto del poder fundamentó la tradición, efectiva en el absolutismo de los siglos siguientes, del *arcana imperii*. Como es sabido, instruyó a los príncipes sobre cómo podía llevarse a cabo en situaciones típicas la *vis dominationis* de una forma tácticamente correcta con ayuda de alianzas, soldados y recursos.

En vez de tales reglas empíricas para una técnica política, Moro ofrece un ejemplo, representable bajo condiciones empíricas, para una organización social. Acepta como su fin el bienestar de los ciudadanos libres. Su método de prueba aísla en gran parte la reproducción de la vida social respecto de las influencias políticas en el sentido de Maquiavelo: las guerras están discriminadas y las funciones del dominio público limitadas a un *minimum*; además, la propiedad privada de los medios de producción y de los bienes de consumo está superada. Ambas suposiciones permiten un modelo en el que las instituciones sociales pueden reducirse a su significación instrumental, al igual que ocurría en el ficticio estado excepcional con los medios de dominio de Maquiavelo. El ejemplo de un orden que toma asiento en la propiedad común pone al descubierto los motivos de los conflictos sociales. Moro analiza cómo, con la supresión de la preocupación por el aseguramiento del sustento necesario para la vida, se suprimen al mismo tiempo las causas de una serie de delitos criminales, la posibilidad de una diferenciación del prestigio social en virtud de la riqueza

²⁵ N. Machiavelli, *op. cit.*, II, 26 ss.

y la necesidad de una legalización de la explotación. «Finalmente, ¿qué se debe decir a este respecto si los ricos arrancan algo del jornal de los pobres no sólo por engaño privado, sino incluso apoyándose en las leyes estatales?»²⁶. Riqueza, influencia y poder pierden la apariencia de cosas naturalmente dadas. La conexión histórica entre estratificación social y dominio político, por una parte, la organización del trabajo social, por otra, se tornan transparentes.

EL CAMBIO DE ORIENTACION METODOLOGICA: DEL SABER PRACTICO AL ARTE PRAGMATICO DE LA TECNICA DEL PODER Y DE LA ORGANIZACION DE LA SOCIEDAD

Ni tan siquiera una interpretación que, no sin una cierta estilización, se deje guiar por el propósito de diferenciar en el *Príncipe* y en la *Utopía* los rasgos «modernos» del transfondo de la política tradicional, podrá disimular las barreras que separan a Maquiavelo y a Moro de *Hobbes*, el fundador de la filosofía social como ciencia. Se trata de una limitación tanto en la materia como en el método.

Los intentos de investigar bajo un aspecto técnico y cada uno por sí los desmoronados elementos de la filosofía social tomista — *dominium* y *societas*— siguen siendo abstractos. Maquiavelo ignora la tarea histórica del desarrollo de una esfera de la sociedad civil; y Moro ignora los hechos políticos que nacen de la competencia entre estados soberanos. *Hobbes* está libre de esta ceguera complementaria de sus antecesores; pues se le presenta la tarea sistemática de una reconstrucción iusnaturalista de la soberanía, puesto que, en la Inglaterra del siglo XVII —a diferencia de Maquiavelo en la Florencia de comienzos del XVI—, la *suprema potestas* del soberano puede verla tan sólo en su conexión funcional con una *societas* que se ha emancipado civilmente. La constitución contractual de la soberanía principesca resulta obligada en tanto que la autoafirmación política, según su contenido, se ha tornado dependiente de las necesidades originarias de la esfera social. *Hobbes* ya justifica la afirmación de la soberanía estatal hacia el exterior por medio de las tareas de la autoridad gubernativa en el interior; pues esta última debe garantizar el tráfico, que descansa en un contrato, entre los individuos privados: pacto social y pacto de dominio coinciden, puesto que exigen un *pactum potentia*. El soberano lleva la espada de la guerra como aquél al que se ha transferido la espada de la justicia, a saber: la competencia para la administración de la justicia y para la ejecución de las penas. Ejerce un

²⁶ Th. Morus, *Utopía*, ed. *cit.*, p. 107.

poder *político* en el sentido de Maquiavelo, puesto que elimina el estado político universal del *bellum omnium in omnes*; y este desenfrenado estado político tiene que neutralizarse hasta conseguir la paz directamente en beneficio de una *organización de la sociedad* racional: exactamente la demanda utópica de Tomás Moro.

Hobbes supera de manera aún más decisiva las debilidades metodológicas de sus predecesores. Ni Maquiavelo ni Moro pretendieron tratar la política y la filosofía social como ciencia, en el sentido tradicional de la filosofía práctica, ni el sentido moderno de aquella forma de proceder empírico analítica, que sólo fue proclamada un siglo más tarde por Bacon (sin que ni siquiera el llegar, por lo demás, a consumarla). Maquiavelo y Moro están a mitad de camino: rompen metodológicamente con las presuposiciones de la tradición y reemplazan la orientación práctica por una forma técnica de plantear los problemas; pero sin el estricto método cognoscitivo de Descartes y sin el exitoso método de investigación de Galileo, todavía cultivan su materia en cierto modo pragmáticamente. A una recomendación de técnicas llega el uno; una propuesta de organización realiza el otro.

Cuando en 1517 apareció el informe de Moro sobre la *Nova Insula Utopia* bajo el título *De optimo Republicae*, sus lectores humanistas debían aguardar una nueva formulación de una pieza tradicional de la política. Pero precisamente la comparación con el modelo platónico, al que el mismo Moro se remite, muestra que el título conduce a múltiples errores: el escrito no analiza la esencia de la justicia, sino que copia uno de los informes contemporáneos de viajes. Puesto que la justicia —de acuerdo con la concepción de los griegos— sólo puede realizarse en el consumado orden vital de la ciudad, los griegos dilucidaban la esencia de la justicia en la esencia del Estado, y esto significa: en la acabada constitución de un dominio de ciudadanos libres. Moro, en cambio, ya no se remite a un orden esencial, ya no se remite a relaciones que hay que reconocer como necesarias y de las que querría ofrecer un ejemplo en la experiencia; su Estado no es ningún Ideal en sentido kantiano. Más bien, proyecta una «ficción» al modo en el que el uso lingüístico inglés utiliza esta palabra para denominar un género del arte narrativo social. La imaginación de lo fáctico nos presenta objetos y personas como si hubieran sido encontrados empíricamente, tan azarosos e inderivables como atestiguados sensorialmente en su realidad. De este modo, Moro produce la ilusión de realidad en el marco de un viaje fingido de descubrimiento; así pues, se trata de aquella forma de experiencia que los antiguos denominaban historia (*Historie*). «Si tú hubieras estado conmigo en Utopía y si hubieras visto con tus propios ojos las costumbres y las actitudes del lugar, como me ha sucedido a mí, que he vivido allí más de cinco años y que nunca jamás habría querido partir a no ser para informar sobre este mundo, entonces confesarías sin más no haber

visto *en ninguna otra parte* un Estado tan bien ordenado como allí»²⁷. Este «en ninguna otra parte» descubre el doble sentido y la pretensión aquí fundada de la Utopía: fingir realísimamente relaciones sociales de tal forma que puedan ser *representadas* como existentes bajo condiciones empíricas, pero sin ser ya conceptuadas.

Moro llega pragmáticamente a la convicción «de que en todas partes donde hay propiedad privada, donde todos miden todo según el valor del dinero, apenas será posible ejercer una política justa o coronada con el éxito»²⁸. En vez de intentar comprobar científicamente esta hipótesis entendida como proposición de experiencia, proyecta el modelo de una constitución que descansa en condiciones correspondientemente variadas. Si cabe dar a esta ficción el carácter de un ejemplo en la experiencia con suficiente credibilidad, y esto significa: sin contradecir la experiencia que ha habido hasta la fecha, entonces está dada la prueba de que semejante estado de la sociedad puede representarse como existente bajo condiciones empíricas. De este modo, la regla técnico-social, según la cual a partir del estado existente debe surgir el estado deseado —en este caso una modificación de las relaciones de propiedad— se controla indirectamente por la coincidencia con todas las experiencias habidas hasta la fecha. En principio, para este proceder son determinantes los mismos momentos que lo son para el modo el obrar completamente distinto de Maquiavelo.

Maquiavelo disuelve el saber práctico de la política en una habilidad técnica. También entre los antiguos, un político al que se le encomienda la dirección del Estado debía unir a la sabiduría un cierto poder, por ejemplo, el dominio de la economía y la estrategia. Pero en Maquiavelo, de la política sólo queda la competencia artesanal del estratega. Y, ciertamente, se refiere tanto a la competencia para el arte de la guerra en sentido literal²⁹, cuanto también a aquella destreza que se configura cuando la política se desarrolla exclusivamente bajo el punto de vista estratégico. Se convierte entonces en un «arte» que no tiene modelo en el canon de las artes tradicionales: tal es el auténtico descubrimiento de Maquiavelo. Este arte de la conducción de los hombres, como diríamos hoy en día, también es a su manera un poder técnico, pero tiene como material de trabajo (lo cual sería inconcebible para los antiguos) en lugar de objetos de la naturaleza, el comportamiento humano). El comportamiento del mismo hombre, en especial sus impulsos de autoafirmación y sumisión, son la materia que tiene que conformar el principesco artesano. Maquiavelo aun llega

²⁷ *Ibid.*, p. 46.

²⁸ *Ibid.*, p. 44.

²⁹ «Un príncipe debe emplear todos sus pensamientos y toda su aplicación al estudio del arte de la guerra, *el único cuyo dominio se espera de él.*» N. Machiavelli, *op. cit.*, II, 58.

a sus intelecciones psicológicas a la manera casuística del historiador; pero se expresa con total claridad la intención técnica de ejercitar la política como saber de dominio para erigir un *regnum hominis* también sobre la sometida historia: «Ni sin reflexión, ni sin fundamento acostumbra los hombres sabios a decir que para prever lo que será se debe considerar lo que ha sido; pues todos los acontecimientos son siempre tan sólo los compañeros de algún suceso del pasado. Esto viene de que... los hombres tienen constantemente las mismas pasiones y, en consecuencia, la misma causa deberá producir siempre el mismo efecto»³⁰. De aquí el anticipador comentario de Horkheimer: «La grandeza de Maquiavelo consiste... en haber reconocido la posibilidad de una ciencia de la política correspondiente a la nueva física y psicología y a sus principios, y en haber expresado sus rasgos esenciales sencilla y determinadamente»³¹. Esta interpretación adelanta a Maquiavelo en la medida en que la habilidad de conquista y conservación del poder surge, ciertamente, a partir de una transferencia de la *techné* artesanal al campo, hasta entonces reservado a la *phronesis*, de la praxis, pero aún carece de la precisión científica de la *técnica calculadora*. La pretensión de una fundamentación de la política según los principios de ideal galileano de ciencia sólo puede surgir en el marco de una imagen mecanicista del mundo.

Ciertamente, el interés cognoscitivo que guía al *Príncipe* y a la *Utopía* está ya encaminado a «actuar al *modus* del producir»³². Maquiavelo y Moro quebraron la barrera —inviolable en la filosofía clásica— entre praxis y poiesis y buscaron la relativa seguridad del saber técnico-artesanal en un campo que hasta entonces estaba reservado a la inexactitud e intransmisibilidad de la sabiduría práctica. Sin embargo, esta prolongación no podría llevarse a cabo de una manera radical antes de que el mismo saber técnico fuera asegurado teóricamente, y no tan sólo pragmáticamente. A este respecto, debía caer previamente otra barrera: la preeminencia greco-cristiana de la *vita contemplativa* frente a la *vita activa*, el cierre de la teoría frente a la praxis. Para los antiguos, la capacidad de comportamiento teleológico, la destreza, la *techne*, así como la sabiduría de la actuación racional, eran *phronesis*, un saber que remite constantemente a la teoría como al fin supremo y como a la meta más elevada, pero que nunca puede derivarse de ella, ni justificarse a partir de ella. Precisamente a causa de esta autosuficiencia de la contemplación, quedan capacidades cognoscitivas «más bajas». La esfera del hacer y de la acción, el mundo de

³⁰ *Ibid.*, I, 447.

³¹ M. Horkheimer, *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1930, p. 10.

³² H. Arendt, *op. cit.*, p. 293.

vida de los hombres y de los ciudadanos ocupados en su conservación o en su vida en común, todo esto, quedaba al margen de la teoría en sentido estricto. Esto se modificó por vez primera cuando la moderna investigación de la naturaleza comenzó a manejar la teoría desde la actitud del técnico.

No es que la intención cognoscitiva de las ciencias modernas, especialmente en sus comienzos, haya estado orientada subjetivamente hacia la producción de un conocimiento utilizable técnicamente. Pero la intención de la misma investigación, desde los días de Galileo, es objetivamente la siguiente: conseguir la destreza de hacer los *mismos* procesos naturales de igual modo a como la naturaleza los produce. La teoría se mide por la capacidad de reproducción artificial de los procesos naturales. En oposición a la *episteme*, apunta, por su propia estructura, a la «utilización», a la aplicación. En esta medida, la teoría alcanza como un nuevo criterio de su verdad (junto al carácter lógico concluyente) la certeza del técnico: *conocemos* un objeto en la medida en que lo podemos *hacer*. Pero por medio de la investigación ejercida desde la actitud del técnico se modifica también el mismo comportamiento técnico. No cabe comparar esta certeza del técnico característica del conocimiento de la ciencia moderna con la relativa seguridad del artesano clásico que domina su material por ejercicio³³.

Es Hobbes quien estudia por vez primera las «leyes de la vida ciudadana» con la intención expresa de colocar la acción política sobre la base insuperablemente cierta de aquella técnica dirigida científicamente, que él conocía a partir de la mecánica contemporánea. Hannah Arendt ha caracterizado las construcciones del derecho natural racional como un intento de encontrar una teoría «con la que se pueda fabricar con exactitud científica instituciones políticas que regularían los asuntos de los hombres con la misma seguridad con la que el reloj regula los movimientos del tiempo o la creación entendida como reloj los procesos de la naturaleza»³⁴. ¿Pero por qué se sirve Hobbes para este fin del instrumento contractual, por qué fundamenta la filosofía social científica como construcción jurídica?

³³ Sobre el concepto del interés cognoscitivo técnico, que no tiene un sentido psicológico, sino trascendental, cfr. mi investigación, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968; además, K. O. Apel, «Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik», en *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, vol. I, 1968, pp. 15 ss., reimp. en, *Hermeneutik und Ideologiekritik. Theorie-Diskussion*, Frankfurt, 1971, pp. 7 ss.

³⁴ H. Arendt, *op. cit.*, p. 291.

LA FUNDAMENTACION HOBBSIANA DE LA FILOSOFIA SOCIAL COMO CIENCIA: EL PROBLEMATICO ORIGEN DE LAS NORMAS DE LA RAZON NATURAL A PARTIR DE LA MECANICA DE LOS DESEOS NATURALES

La conexión de *dominium* y *societas*, la unidad de Estado y sociedad, se había fundamentado en el derecho natural clásico bajo los nombres sinónimos de *res publica* y *societas civiles*. Pero, entre tanto, la Reforma había conducido a una positivación y a una formalización del derecho natural tomista dominante³⁵, que autoriza a Althusius a plantear la pregunta: «Quis enim exacte scire poterit quid sit iustitia, nisi prius quid sit ius cognoverit eiusque species? Ex iure enim iustitia»³⁶. El derecho se convierte en el compendio de los preceptos positivos que los individuos se dan por medio de un contrato; y la justicia indica tan sólo el respeto ante la validez de estos contratos (Hobbes extrae de aquí la consecuencia: «Aunque determinadas acciones sean justas en un Estado e injustas en otro, la justicia, y esto significa: la obediencia a las leyes, es en todas partes la misma»)³⁷. Un derecho formal semejante corresponde a las relaciones objetivas en la medida en que en los Estados territoriales de los siglos XVI y XVII se llevan a cabo aquellos dos grandes procesos que modifican la conexión entre *dominium* y *societas* desde la raíz: me refiero a la centralización y, al mismo tiempo, burocratización, del dominio en el aparato estatal moderno del régimen soberano, así como también a la expansión del tráfico capitalista de mercancías y a la subversión paulatina del modo de producción ligado a la economía de subsistencia. Pues este nuevo contexto de intereses —orientado al mercado en lugar de a la casa— de las economías nacionales y territoriales se desarrolla hasta tal punto bajo la reglamentación de una autoridad que obtiene por aquel entonces por vez primera el carácter soberano, que esta esfera de la «sociedad civil», por así decirlo, autorizada absolutísticamente puede conceptuarse de una manera adecuada en el marco de las categorías del Estado moderno, precisamente en las categorías de un derecho formal utilizable técnicamente para la regulación del tráfico social. Las categorías fundamentales del derecho natural racional son *pactum* y *majestas*. El contrato es visto como un instrumento para obligar al Estado a la doble tarea de, por una parte, implantar el poder legalmente monopolizado al servicio de la paz y el

³⁵ Cfr. F. Borkenau, *Der Übergang von feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, París, 1934, pp. 104 ss.

³⁶ J. Althusius, *Politica Methodice Digesta*, ed. por C. J. Friedrich (Cambridge, Mass., 1932) según la tercera ed.

³⁷ Th. Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*, Leipzig, 1915, II, 40.

orden y, por otra, para el aprovechamiento del bienestar, pero también para limitarse a ello.

El poder legitimado iusnaturalistamente organiza la amenaza y la utilización de la violencia para la protección de la sociedad civil, precisamente con el fin de suprimen el miedo frente a los enemigos, frente al hambre y frente a la servidumbre.

En Althusius, el sistema del contrato sigue siendo absolutamente accidental; nombra las instituciones existentes del tráfico social y del poder estatal sin explicarlas. El ardid analítico de representarlas como si hubieran surgido a partir de contratos no conduce a la demostración de relaciones necesarias, sino sólo a la esquematización de relaciones accidentales. Althusius no puede explicar por qué los individuos entran, en general, en contratos; no puede explicar por qué respetan los contratos en vigor; y, sobre todo, permanece sin explicación por qué el poder soberano se piensa como procedente de tales contratos, pero en tanto que poder constituido ya no puede ser impugnado por las partes contrayentes. En la medida en que Hobbes ordena estos tres puntos en una conexión causal, a partir del derecho natural hace ciencia; y esta ciencia satisface, en efecto, su tarea cuando «investiga... los efectos a partir de las causas productoras o, viceversa, las causas productoras a partir de los efectos conocidos»³⁸.

La conexión de las causas conocidas a partir de los efectos se presenta de este modo: que el carácter soberano del poder estatal se deduce a partir de la necesidad de obtener por la fuerza la validez del sistema contractual; que el mismo sistema contractual se deduce a partir de la necesidad de hacer posible una supervivencia en paz y en orden; y que en interés común por la paz y el orden se deduce finalmente a partir de la necesidad de suprimir la contradicción que existe en el estado natural. Este estado natural (la naturaleza del hombre malo y del mundo corrompido presupuesta en la misma medida por Maquiavelo y por los Reformadores) debe él mismo conceptuarse conforme a las leyes que rigen en la naturaleza para poder cimentar la construcción jurídica en la conexión causal de una ley natural interpretada al modo mecanicista³⁹. Hobbes debe especificar la coerción natural que, a partir de sí y con necesidad, da lugar a una coerción artificial: precisamente un ordenamiento jurídico asegurado por competencia penal. Y cree encontrar tal coerción natural en el miedo frente a la muerte violenta: «Pues cada uno desea aquello que es bueno para él, y rehuye aquello que es malo; rehuye sobre todo el mayor de los males naturales, la muerte; y ciertamente a causa de una necesidad natural no menor que aquella en virtud de la cual una piedra cae ha-

³⁸ *Ibid.*, I, p. 13.

³⁹ Sobre la construcción antropológica del estado natural cfr. ahora B. Willms, *Die Antwort des Leviathan - Th. Hobbes' politische Theorie*, Neuwied, 1970.

cia la tierra»⁴⁰. Para huir del riesgo permanente de una situación política desenfundada con sus universales relaciones-amigo-enemigo, los hombres buscan la seguridad del orden civil; y, ciertamente, desean «salir del estado de miseria y sufrimiento *en virtud de sus impulsos naturales*»⁴¹. Lo que en Althusius es accidental, alcanza por medio de Hobbes una conexión interna: el contrato social y el contrato de dominio ya no se entienden tan sólo como instrumentos de racionalización de una naturaleza anárquica, sino que se justifican en su racionalidad a partir de las leyes de la misma naturaleza. La justicia se torna immanente al nexo causal.

En su papel como ciencia del estado natural, la ética clásica del derecho natural se desliga de una física moderna de la naturaleza humana. En abismal ironía, las determinaciones conservadas de la tradición se transforman bajo presuposiciones naturalistas. El derecho natural absoluto de Tomás de Aquino acepta, en efecto, que en el estado natural cabe realizar de una manera inmediata la ética del Sermon de la Montaña. No hay ningún dominio: todos son libres: no hay ninguna diferencia social; todos son iguales; no hay ninguna propiedad personal y excluyente: todo es de todos en común, todos tienen derecho a todo. Hobbes acepta textualmente estas determinaciones; pero substituye tácitamente el sujeto jurídico. En el lugar del *animale sociale* en el sentido aristotélico-cristiano, pone un *animal politicum* en el sentido de Maquiavelo, para entonces pasar fácilmente a mostrar que precisamente la aceptación de este derecho, y sobre todo la aceptación del derecho de todos a todo, tan pronto como se aplica a una horda de lobos «libres» e «iguales» debe tener como consecuencia el sangriento estado de un desgarramiento recíproco. El delicado juego con los venerables atributos descubre el radical cambio de orientación de ideas del derecho natural clásico en la ausencia fáctica de derecho de un medio ambiente natural carente de toda regulación positiva y de todo acuerdo racional. Las condiciones bajo las cuales debería vivir la comunidad de los santos aparecen, en inversión diabólica, como las condiciones vitales de los hombres animales que se enfrentan a vida y muerte.

Como por juego, Hobbes proyecta el derecho natural absoluto sobre una relación de los hombres entre sí interpretada maquiavelianamente; en esta medida, surge la apariencia de como si la legalidad del estado natural fuera aprehendida normativamente. En realidad, Hobbes se sirve de estos derechos (el derecho a la libertad, el derecho a la igualdad, el derecho de todos a todo) en la concepción negativa: que no hay ningún dominio político, ninguna desigualdad social, nin-

⁴⁰ Th. Hobbes, *op. cit.*, II, 81.

⁴¹ *Ibid.*, II, 70.

guna propiedad privada, meramente como determinaciones descriptivas, desvestidas de su carácter normativo. Pues su análisis del estado natural del género humano antes de toda socialización no es en modo alguno ético, sino que es fisicalista: tiene que ver con el aparato sensorial, con las reacciones instintivas, con los movimientos animales del ser vivo; con la dotación física de los hombres y con sus modos de reacción causalmente determinados.

Ciertamente, este tránsito de la interpretación iusnaturalista-normativa de las leyes del estado natural a la interpretación científico-natural recuerda el origen del moderno concepto de ley natural en general. El mundo de los fenómenos debe conceptuarse socio-cósmicamente como un Estado ordenado por leyes inmutables, antes de que las invarianzas empíricamente constatadas del transcurso de la naturaleza puedan identificarse con «leyes causales»⁴². Esta transferencia previa de categorías jurídicas a la naturaleza en su totalidad puede haber facilitado el uso equívoco del término «ley natural», uso que Hobbes no puede evitar en el precario paso del *factum* natural de la guerra de todos contra todos a la norma iusnaturalista del estado civil. Interpreta este paso como un paso que es, él mismo, causalmente necesario, y se enreda con ello en la profunda equivocidad de su concepto de naturaleza: exige de nuevo del orden causal del estado natural las normas para la fundamentación del estado civil, normas que el orden causal de una naturaleza entendida en su totalidad de forma mecanicista había heredado primeramente (y, a continuación, silenciado) a partir de una transferencia de categorías normativas.

Hobbes denomina «ley natural» a *ambas cosas*: a la conexión causal de la asocial naturaleza instintiva *antes* de la constitución contractual de la sociedad y del Estado, y a la regulación *normativa* de su vida social en común *después* de esta constitución. La dificultad salta a la vista: Hobbes debe derivar a partir de la causalidad de la naturaleza humana instintiva las normas de un orden cuya función consiste precisamente en la obtención a la fuerza de una renuncia a la satisfacción primaria de estos instintos⁴³.

En un importante lugar, Hobbes da con la diferencia entre la coerción de los deseos naturales y los mandatos de la razón natural: «Observé que de la posesión común de las cosas debe surgir necesariamente la guerra y, con ella, todas las formas de miseria para los hombres, los cuales se enemistan violentamente por su disfrute, a pesar de que por naturaleza todas aborrecen este estado. De este modo, fui a parar

⁴² Cfr. E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Wien, 1958, pp. 222 ss.

⁴³ F. Borkenau, *op. cit.*, p. 467: «En el mundo de la corrupción la consciencia social no debe ser, ella misma, un impulso, y debe ser, sin embargo, el más fuerte de todos los motivos».

a las dos exigencias más seguras de la naturaleza humana: la una es la exigencia de los *deseos naturales*, por mor de la cual cada uno reclama para sí sólo el uso de las cosas comunes; la otra es la exigencia de la *razón natural*, por mor de la cual cada uno busca evitar la muerte violenta en tanto que máximo mal de la naturaleza. A partir de estos fundamentos creo haber expuesto la *necesidad de contratos* y del cumplimiento de la palabra dada y, con ello, los elementos de las virtudes morales y de los deberes ciudadanos... en clara argumentación⁴⁴. Una satisfacción sin frenos de las necesidades naturales lleva consigo los peligros de la lucha de todos contra todos. Pero el cuidado igualmente natural por la conservación crece hasta tal punto que el miedo ante la muerte violenta se convierte en el miedo de tener que temerse continuamente; y, entonces, la razón natural indica el camino para una satisfacción de las necesidades mediada por las reglas de la vida en común y, en esta medida, refrenada, pero libre de peligros. Si, como Hobbes supone, los mandatos de la razón natural, estó es, las leyes de la naturaleza en sentido normativo, proceden necesariamente de una coerción de los deseos naturales, es decir, de leyes naturales en sentido causal-mecanicista, entonces la problemática se encuentra precisamente en interpretar causalmente esta misma necesidad —sólo cabe conceptualarla, como se mostrará, como una necesidad «práctica». Hobbes, que bajo las presuposiciones mecanicistas de la teoría de la ciencia contemporánea, tenía que rechazar como absurda una «necesidad» experimentada a partir de contextos de la praxis, sólo esquivaba la dificultad mediante una equivocidad casi metodológica en el uso del término «ley natural».

Esta problemática eliminada en el tránsito del estado de naturaleza al de sociedad, irrumpe de nuevo en el mismo concepto de orden de dominación proyectado iusnaturalistamente. Si en primer lugar surgió en la derivación de las normas de la razón natural a partir de la mecánica de los deseos naturales, regresa, en efecto, de nuevo en la siguiente pregunta: ¿cómo pueden imponerse los mandatos iusnaturalistas en contra de la presión de la naturaleza instintiva humana, presión que continúa influyendo?

LA PRIMERA ANTINOMIA: EL AUTOINMOLAMIENTO DE LOS CONTENIDOS LIBERALES A LA FORMA ABSOLUTISTA DE SU SANCIONAMIENTO

La *raison* del Estado absolutista construido iusnaturalistamente por Hobbes es liberal. Pues las leyes de la razón natural desarrolladas

⁴⁴ Th. Hobbes, *op. cit.*, II, 62 ss.; a este respecto, B. Wills, *op. cit.*, pp. 111 ss.

bajo el título de la libertad no sólo ligan internamente la conciencia y la buena voluntad de los hombres, sino que están también en la raíz del contrato social y de dominio de los ciudadanos, de tal modo que —como muestra el capítulo 13 del *De Cive*— el portador del poder estatal está fundamentalmente obligado a las intenciones liberales del derecho natural. En esta medida, Hobbes es el auténtico fundador del liberalismo. Como justificación de esta tesis recordaremos tan sólo los principios fundamentales más importantes:

1. El dominio se establece a causa de la paz, la paz se ambiciona por mor del bienestar. El bienestar no consiste sólo en la conservación de la vida en general, sino en una vida lo más cómoda posible. Esta no se funda, como sucede con la «vida buena» de la tradición clásica, en la virtud, sino en el disfrute de la propiedad libremente disponible⁴⁵.

2. El dominador cuida del bienestar de los ciudadanos por medio de leyes. Estas fundamentan y regulan el orden de la propiedad, para que «otros no puedan molestarnos en libre uso y disfrute de nuestra propiedad, ni nosotros a ellos en su tranquilo disfrute»⁴⁶. Una legislación penal sanciona este orden; pero se limita, como el derecho en general, a un sentido instrumental: así pues, aquí, en vez de a la devolución de una deuda, se limita a la protección, mejoramiento y prevención⁴⁷.

3. Las leyes tienen el carácter de normas formales y generales. El formalismo del derecho asegura a los ciudadanos la libertad en el sentido de la libertad de residencia⁴⁸. Frente a la *lex naturae*, que recorre toda la vida, el derecho formal separa el orden jurídico del orden vital y crea ámbitos de juego jurídicamente neutrales para la legítima prosecución del provecho privado, ámbitos cuyo contenido no está sometido a normas⁴⁹.

Acto seguido, la generalidad de las leyes garantiza una igualdad formal de derechos y deberes⁵⁰ y, sobre todas las cosas, garantiza una distribución igual de las cargas fiscales⁵¹. Además, garantiza la

⁴⁵ Th. Hobbes, *op. cit.*, II, pp. 208 ss.

⁴⁶ *Ibid.*, II, p. 224.

⁴⁷ *Ibid.*, II, p. 218.

⁴⁸ «Según mi punto de vista, la libertad no es otra cosa que la ausencia de todo aquello que estorba el movimiento». *Ibid.*, II, p. 171.

⁴⁹ «Puesto que nunca cabe circunscribir férreamente el movimiento y la actividad de los ciudadanos por medio de leyes... entonces, necesariamente, innumerables cosas no podrán ser ni pedidas ni prohibidas, sino que deberán quedar a la decisión del juicio del individuo particular. En este sentido se entiende el disfrute de la libertad.» *Ibid.*, II, p. 217.

⁵⁰ Hobbes acentúa «que los derechos que cada uno reclama para sí, tiene también que admitirlos para todos los demás». *Ibid.*, II, p. 106.

⁵¹ *Ibid.*, II, p. 213.

previsibilidad de las acciones de los otros, así pues, una expectativa de comportamiento según reglas generales que posibilite por vez primera el tráfico civil.

4. El dominador tiene cuidado de que por medio de tan pocas leyes como sea posible, tantos ciudadanos como sea posible vivan tan cómodamente como lo permita la naturaleza humana⁵². Conserva la paz en el interior y la protege frente a enemigos externos, para que cada uno de los ciudadanos pueda «multiplicar su fortuna» y «disfrutar su libertad»⁵³.

Hobbes construye la soberanía iusnaturalistamente porque la *raison* de Estado consiste en posibilitar una sociedad liberal. Pero ésta es sólo una cara⁵⁴. Pues, para una sociedad semejante, debe construir la soberanía en la forma de *poder absoluto*; esto se explica a partir de la presuposición maquiaveliana de un estado natural enteramente político, en el que cada uno teme la muerte a manos de cada uno, y en el que, por ello, cada uno se afirma a sí mismo a vida o a muerte con todos los medios. Este estado sólo puede ser redimido por un estado de paz en el caso de que todos, a partir del temor de tener que seguir temiéndose, doten a una única instancia con el monopolio del uso de la violencia física, para que esta instancia pueda obligar a todos a la paz. Ciertamente, pagan este precio esperando que el poder absoluto sea ejercido al servicio de una sociedad liberal. Pero, incluso al margen de esta misma expectativa, la autoridad del Estado debe ser absolutista si es que debe arrinconarse cualquier otro poder natural fuera del político —un argumento del que todavía Kant no pudo sustraerse, hasta el punto que rechazó todo derecho de resistencia frente al poder estatal. Ciertamente, Hobbes prosigue el argumento. Aquella dialéctica de la domesticación del poder natural político mediante la segunda naturaleza de la soberanía fundamentada contractualmente, no sólo exige que en la cláusula general del contrato social puedan darse en la forma de mandatos soberanos leyes que, por así decirlo, se esperan globalmente sólo del tráfico civil: «Autoritas non veritas facit legem»; la dialéctica se satisface por vez primera en el

⁵² *Ibid.*, II, 208.

⁵³ *Ibid.*, II, p. 209.

⁵⁴ Esto ha sido puesto de relieve sobre todo por F. Tönnies (*Hobbes*, Stuttgart, 1925), mientras que C. Schmitt destaca el reverso decisionista (*Der Leviathan in der Staatslehre des Th. Hobbes*, Hamburg, 1938). Ciertamente, ambos autores desconocen la conexión interna de estos aspectos, que, a este nivel evolutivo de la sociedad burguesa, ya correspondía también a relaciones objetivas. Cfr. M. Horkheimer, *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, ed. cit., cap. II, pp. 37 ss. Sobre la congruencia entre soberanía y sociedad de mercado cfr. la iniciadora investigación de C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, cap. II; además, la introducción del Iring Fetscher a la edición alemana del *Leviathan* (trad. de W. Euchner): Th. Hobbes, *Leviathan*, Neuwied, 1966, pp. IX-LXIV.

hecho de que también debe quedar reservado en exclusiva al soberano el juicio sobre si estos mandatos coinciden con las expectativas del contrato social. Sin esta reserva, su soberanía en modo alguno sería absoluta, tal y como, en efecto, se presupone⁵⁵. No sólo da todas las leyes, sino que el soberano en exclusiva juzga sobre si coinciden con el derecho natural del contrato social. No sólo no puede obrar nunca injustamente, sino que ni siquiera puede actuar, *de una forma reconocible*, inmoralmemente⁵⁶. En consecuencia, también la diferencia entre monarquía y tiranía, entre dominio legítimo y despótico, es inadmisiblemente práctica. «Rey es aquél que gobierna justamente, y tirano aquél que gobierna de otra manera. Así pues, la diferencia discurre sobre el hecho de que los ciudadanos, a aquél al que se le encomiendan legalmente el supremo poder estatal, tienen a bien denominarlo rey en el caso de un ejercicio de su dominio que les parezca bien, y tirano en otro caso»⁵⁷. Al final, en Hobbes también vence Maquiavelo sobre Moro. Al acabar ya no se libra del espíritu que su sistema evoca al comenzar. La *raison* de Estado es devorada por su absolutismo, *en tanto* que de hecho es un Leviathan⁵⁸.

Esta dialéctica, en la que los contenidos liberales del derecho natural se inmolan a la forma absolutista de su sancionamiento, puede ser puesta en conexión con la dificultad metodológica de la que partíamos. Las normas de la razón natural revierten de nuevo a la mecá-

⁵⁵ Ciertamente, de una manera abstracta, a partir del carácter político del estado de naturaleza, el filósofo puede construir iusnaturalistamente las intenciones liberales del contrato social —tal y como el mismo Hobbes lo hace— para, entonces, medir también en ello los mandatos positivos del soberano. Pero en la praxis política esta pretensión estaría *al mismo* nivel que todos los restantes pareceres confesionales sobre el bien y el mal: «El conocimiento del derecho natural y civil, así como el de todas las ciencias que, bajo el nombre de filosofía, son necesarias en parte para la mera vida, en parte para la vida cómoda, la intelección en todo esto, así lo afirmo... sólo es facilitada por la razón, esto es, por un tejido de inferencias que parten de la experiencia. Pero las mismas inferencias racionales de los hombres son tan pronto correctas, tan pronto falsas; y, por ello, las proposiciones así alcanzadas, que son consideradas como una verdad, son a veces verdad, a veces también error. Sin embargo, los mismos errores» —ésta es, en efecto, la cuestión— «en estos objetos científicos causan al Estado de cuando en cuando desgracias y dan lugar a grandes sublevaciones y estragos. Por ello, en todos los casos donde surgen disputas sobre la pregunta acerca de si tal cosa no contradice el bien del Estado y la paz común, debe haber alguien ahí que *decida* si semejantes explicaciones (...) son correctas» (Th. Hobbes, *op. cit.*, II, pp. 288 ss.). Y sin menoscabo de la soberanía esto sólo puede serlo, naturalmente, el mismo soberano.

⁵⁶ Th. Hobbes, *op. cit.*, II, p. 138 y II, p. 156.

⁵⁷ *Ibid.*, II, p. 151.

⁵⁸ Cfr. C. Schmitt, *op. cit.*, p. 69: «La máquina estatal funciona o no funciona. En el primer caso me garantiza la seguridad de mi existencia física; a este respecto exige una obediencia incondicional a las leyes de su funcionamiento. Todas las elucidaciones posteriores conducen a un estado "preestatal" de inseguridad, en el que, finalmente, uno ya no está seguro de su vida física, porque la apelación al derecho y a la verdad no produce paz, sino que encarniza y hace cada vez peor la guerra».

nica de los deseos naturales de la que antiguamente habían sido derivadas. Se les debe procurar obediencia por medio de sanciones que están calculadas sobre la física de la naturaleza humana: las leyes se convierten en esta medida en mandatos en el sentido de una motivación coercitiva susceptible de calcularse psicológicamente. Al final, el poder de sanción obtenido a la fuerza por las leyes de la naturaleza en sentido causal, rige, en efecto, de nuevo sobre las leyes de la naturaleza en sentido normativo, y también en su nombre. En el prólogo al *De Cive* exhorta Hobbes a su lector a tener presente esta relación también en su comportamiento práctico: «Yo espero que usted, bajo las condiciones presentes del Estado, aun cuando no son las mejores, prefiera disfrutar su vida a comenzar la guerra, para que, después de haber muerto usted mismo o que otro le haya destruido, otros posean en siglos venideros una constitución mejorada»⁵⁹.

LA OTRA ANTINOMIA: LA IMPOTENCIA PRACTICA DEL SABER DE PODER TECNICO-SOCIAL

En este lugar —donde Hobbes reflexiona sobre la relación de su teoría con la praxis política de sus conciudadanos— se descubre por vez primera la auténtica problemática de aquella repatriación de las leyes normativas a leyes causales, esto es, la fundamentación de las relaciones jurídicas en inviolables leyes de la naturaleza, a la que conduce el intento de una fundamentación de la filosofía social como ciencia. También Hobbes ejerce esta ciencia con la actitud de un técnico: hace suya la máxima de Bacon de que la ciencia sirve al poder; la teoría sirve a la construcción; y todo saber persigue al final una acción o una realización⁶⁰. Hobbes investiga la mecánica de las relaciones sociales como Galileo la de los movimientos naturales⁶¹: «Ya a pro-

⁵⁹ Th. Hobbes, *op. cit.*, II, p. 72.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 9.

⁶¹ Hobbes vacila en la determinación metodológica de la relación entre filosofía social y física (= filosofía natural). Distingue el conocimiento de los efectos a partir de las causas productoras —el conocimiento demostrativo *a priori* que sólo es posible sobre cosas que pueden ser llevadas a cabo por el mismo hombre—, del conocimiento de las causas productoras a partir de los efectos conocidos, así pues, el conocimiento demostrativo *a posteriori* al que estamos abocados a propósito de cosas naturales cuya producción no está en nuestro poder. Ejemplos son, de un lado, la geometría, de otro, la física. Esta distinción no se ajusta por completo al estadio de la ciencia natural contemporánea, cuya —inexpresada— medida es, en efecto, la reproducibilidad del transcurso natural «constatado» experimentalmente. Hobbes, por el contrario, afirma: «Porque nosotros mismos producimos las figuras, la geometría es considerada como una ciencia demostrable y es también estrictamente demostrable. No está en nuestro poder, por el contrario, producir las cosas en la naturaleza» (II, 17). Hobbes yerra aquí el punto central de la forma moderna de investigación, la cual transfiere el criterio del

pósito de un reloj que se mueve a sí mismo y a propósito de toda máquina algo complicada (en analogía con la cual se interpretaba por aquel entonces la naturaleza en su totalidad), no puede comprenderse la actividad de las partes y engranajes particulares, si no se toman separadamente y se considera por sí la materia, la forma y el movimiento de cada parte. De igual modo, a propósito de los derechos del Estado y de la averiguación de los deberes de los ciudadanos, debe investigarse la naturaleza humana, debe investigarse en qué medida *es* adecuada o no para la formación del Estado, y cómo *tienen* los hombres que aliarse si es que *desean* convertirse en una unidad»⁶².

«verum et factum convertuntur» de la geometría (para la que valía hasta entonces) también a las estrictas ciencias de la experiencia. Pero una caracterización que hiciera justicia a la física moderna, alcanza a la filosofía social. En efecto, ésta debe corresponder a la geometría en el hecho de que tiene que ver con relaciones (contratos) que producen los mismos hombres; por otra parte, es ciencia de la experiencia como la física, pues «para conocer las propiedades del Estado es necesario que se conozcan previamente las predisposiciones, afectos y costumbres de los hombres» (I, 13). Nos vemos por ello legitimados a formular que Hobbes realiza la filosofía social «en la actitud» que es característica de la física moderna, a pesar de que sus propias determinaciones teórico-científicas de la física permanecen insuficientes.

Veo una confirmación indirecta de mi interpretación en lo siguiente. Verbalmente, la famosa máxima cognoscitiva de Vico ya se encuentra en Hobbes. La frase de Vico afirma: «... en ninguna otra parte puede darse una mayor certeza para la historia que allí donde aquél que crea las cosas, también las narra. De este modo, esta ciencia procede exactamente como la geometría, la cual crea el mundo de las magnitudes, a la par que, correspondientemente, construye y considera sus principios fundamentales; pero con tanta más realidad, cuanto que las leyes sobre los asuntos humanos tienen más realidad que los puntos, líneas, superficies y figuras» (*La nueva ciencia*, ed. Auerbach, p. 139). De forma semejante afirma Hobbes: «Puesto que las causas de las propiedades que tienen las figuras particulares residen en las líneas que nosotros mismos trazamos, y puesto que la producción de figuras depende de nuestra voluntad, por esto, para el conocimiento de cualquier propiedad de una figura no es exigible otra cosa que extraigamos todas las consecuencias de la construcción que nosotros mismos llevamos a cabo en el dibujo de la figura. Por este motivo, porque nosotros mismos producimos las figuras, la geometría es tenida por una ciencia demostrativa... Además de esto, cabe demostrar de una forma *a priori* la política y la ética, esto es, la ciencia de la justicia y la injusticia, de la equidad y la iniquidad, porque nosotros mismos creamos los principios para el conocimiento de la esencia de la justicia y de la equidad..., esto es, las causas de la justicia, a saber: las leyes y convenios» (II, pp. 17 ss.). A pesar de la coincidencia verbal de las afirmaciones, en Hobbes no se sigue aquello que sólo sería comparable a lo lejos con las consecuencias de Vico para la fundamentación de su *Scienza Nuova*. Si se añade la agravante restricción hobbesiana de que la construcción de la sociedad y del Estado debería fundamentarse en una física de la naturaleza humana, entonces se torna comprensible por qué a partir de la reclamación de Hobbes del criterio «verum et factum convertuntur» no se sigue ninguna filosofía de la historia mundial, sino una mecánica de la socialización: Vico deseaba golpear a la ciencia moderna con sus propias armas para renovar los «estudios antiguos» bajo la pretensión de la moderna certeza cognoscitiva; Hobbes, por el contrario, desea revolucionar la doctrina clásica de la política según el modelo de la ciencia moderna, esto es, fundamentar la filosofía social en la forma de la física contemporánea.

⁶² Th. Hobbes, *op. cit.*, II, p. 68. Añadido mío.

La relación de teoría y praxis está determinada según el modelo de la mecánica clásica. El análisis científico de la conexión vital objetualizada como objeto natural nos instruye sobre las legalidades causales según las cuales se reproducen los Estados existentes; está menos interesado en la historia fáctica del surgimiento de determinadas instituciones, de lo que está en las presuposiciones generales bajo las cuales funciona la vida humana en común. Cabe entender la construcción iusnaturalista como una física universal de la socialización. Específica, en el conocimiento de la índole de la naturaleza humana, las disposiciones institucionales bajo cuya coerción físicamente efectiva pueden esperarse los modos de reacción naturales de una ordenada vida en común de los hombres. Esta es la mecánica del estado de sociedad, mientras que el estado de naturaleza es un compendio de todos aquellos trastornos que pueden predecirse con seguridad para el caso de que aquellas instituciones sean inefectivas o falten por completo. Puesto que la ciencia también procede de una forma analítico-causal en el ámbito de la filosofía social, la construcción iusnaturalista sirve para la explicación del funcionamiento del aparato estatal. El mismo conocimiento puede utilizarse a modo de prognosis y servir para sanear ordenaciones estatales amenazadas.

Hobbes no ofrece lugar a dudas a propósito de la autocomprensión tecnológica de la filosofía social fundamentada como ciencia: «El género humano tiene que agradecer los impulsos más elevados a la técnica, esto es, al arte de medir cuerpos y sus movimientos, mover pesos pesados, construir, realizar navegaciones, fabricar herramientas para usos cotidianos, calcular los movimientos en el cielo, los cursos de las estrellas, los calendarios, etc. La filosofía es, por consiguiente, la causa de todas estas ventajas»⁶³. De igual modo, una filosofía social científica puede servir, incluso en una medida mayor de lo que sirve la filosofía natural, «pues la raíz de todo perjuicio y de toda infelicidad, que pueden evitarse por medio de las invenciones humanas, es la guerra, especialmente la guerra civil; de ella surgen muerte, desolación e indigencia en todas las cosas. El motivo de esto no es que los hombres deseen la guerra...; tampoco desconocen que las consecuencias de la guerra son malas... En esta medida, la guerra civil sólo es posible porque se desconocen las causas tanto de la guerra como de la paz... Pero, ¿por qué no se han estudiado éstas, si no es porque hasta el momento no había para ello ningún método claro y exacto?»⁶⁴. Así pues, porque la exigencia cartesiana de un método para los fundamentos iniciales de la filosofía social en modo alguno fue crígida antes de Hobbes, por esto, la doctrina clásica de la polí-

⁶³ *Ibid.*, I, pp. 9 ss.

⁶⁴ *Ibid.*, I, p. 10.

tica nunca podía llevar a un conocimiento real. Hobbes, en posesión del nuevo método, desarrolla por vez primera una física de la socialización. Tan pronto como se ha alcanzado la intelección en la mecánica del estado de sociedad, pueden encontrarse las disposiciones técnicamente indispensables para producir el orden social y político correcto.

Ciertamente, surge la dificultad de que los técnicos del orden «correcto» deben tomarse del círculo de aquellos ciudadanos que eran al mismo tiempo objeto de conocimiento, en tanto que miembros del «defectuoso» orden existente. Los mismos hombres cuyo comportamiento se había conceptualizado primeramente en su necesidad como objeto de la naturaleza a partir de la conexión causal de las presiones institucionales y de los modos de reacción antropológicamente dados, estos mismos hombres, deben también adoptar el papel de sujetos que, conociendo esta conexión, tienen que encontrar un arreglo mejor. Son tanto objeto de las relaciones investigadas, cuanto sujetos de las relaciones que hay que modificar.

La misma dificultad que en el modo de consideración genético nace del hecho de que la coerción normativa que produce el contrato debe surgir a partir de la causalidad natural, esta misma dificultad, se repite a propósito de la interpretación tecnológica de las relaciones de la teoría con la praxis. En el primer caso, Hobbes puede aludir al carácter heurístico del Estado artificial con el argumento de que todos los Estados fácticamente surgidos por medio del poder despótico pueden representarse, en efecto, *como si* el poder de sus soberanos hubiera tenido su origen en un compromiso contractual recíproco. En el caso de una utilización actual de la filosofía social, Hobbes tenía que chocar de nuevo con el papel ficticio de una asamblea constituyente de ciudadanos. Pues si su propia teoría tiene que tener consecuencias prácticas, entonces debe hacerse pública y debe ser aceptada por la masa de los ciudadanos; estos deben apercibirse y reconocer por el camino del razonamiento público que su teoría, bajo el nombre de «leyes naturales», expresa necesidades objetivas, y que recomienda lo prácticamente necesario en interés común: «Si, por el contrario, hoy en día la guerra con las espadas y la guerra con las plumas no encuentra fin; si el conocimiento del derecho y de las leyes naturales no es hoy mayor que en los términos antiguos; si cada partido apoya su derecho con reivindicaciones filosóficas... en tal caso, estos son signos claros de que los escritos morales de los filósofos habidos hasta la fecha no han contribuido en nada al conocimiento de la verdad»⁶⁵.

Hobbes polemiza en este lugar contra el tratamiento tópico del objeto en la antigua política y contra la retórica humanista de los con-

⁶⁵ *Ibid.*, II, p. 61.

temporáneos, en la que pervive la tradición clásica. Medio siglo más tarde, le responde la metacritica de Vico al intento de sustituir la sabiduría práctica por la ciencia metodológicamente estricta de la filosofía social: «Puesto que ellos (los defensores del nuevo método) no han cultivado el sentido común y nunca han seguido las huellas de lo probable, sino que sólo están completamente satisfechos con lo verdadero, por esto, no prestan atención a aquello que los *hombres en general* piensan de ello, ni a si tienen del mismo modo la impresión de verdad... Por ello, en cuestiones de sabiduría, los sabios romanos preguntaban legítimamente cómo “parecía” ser el caso, y tanto los jueces como los senadores formulaban sus opiniones con la palabra “parece”»⁶⁶. Vico da con la dificultad con la que en vano se esfuerza Hobbes. La teoría científicamente establecida de la acción social malogra la dimensión de la praxis, a la que la doctrina clásica poseía un acceso inmediato. La filosofía social proyectada según el modelo de la física moderna, esto es, desde la actitud del técnico, sólo puede reflejar las consecuencias prácticas de la propia enseñanza en el marco de las fronteras de la autocomprensión tecnológica. Hobbes sólo puede repetir estereotipadamente: «Si las relaciones de las acciones humanas fueran conocidas con la misma certeza como sucede con las relaciones de tamaño de las figuras (en la geometría y en la filosofía natural científizada por medio de la geometría), entonces la ambición y la codicia no supondrían peligro alguno, *puesto que su poder sólo se apoya en las falsas visiones sobre lo justo y lo injusto*; y el género humano disfrutaría una paz constante»⁶⁷. Pero tanto las presuposiciones mecanicistas de su método, cuanto también las consecuencias absolutistas de su teoría, excluyen el que los hombres se muestren dispuestos, a partir de puras intelecciones, a someterse a la autoridad estatal. La posibilidad de aquellas consecuencias prácticas —que Hobbes coloca debajo de una certeza del conocimiento filosófico-social consumado, certeza situada al margen de toda comunicación— no cabe fundamentarla en el marco de la misma filosofía-social: ya no cabe explicar teóricamente la relación de la teoría con la praxis.

Desde este final no dominado, Hobbes debería someter su teoría —junto con su pretensión de una certeza perfecta en cuestiones de acción social— a una revisión. A diferencia de la mera utilización técnica de resultados científicos, la transformación de la teoría en praxis está, en efecto, ante la tarea de pasar a formar parte de la consciencia y de la reflexión de los ciudadanos dispuestos a la acción: las soluciones teóricas tienen que demostrarse en situaciones concretas, como las soluciones prácticamente necesarias para la satisfacción de necesi-

dades objetivas, más aún, tienen que estar ya concebidas de antemano a partir de este horizonte de los sujetos actuantes. En este sentido, Vico recomienda la retórica, que «tiene que ver absolutamente con los oyentes»; sabe que las verdades ricas en consecuencias desde un punto de vista práctico requieren del consenso sabiamente obtenido: esto es el «parecer» de la verdad en el *sensus communis* de los ciudadanos que discuten públicamente. Una teoría que, desde la actitud del técnico, está trazada manifiestamente para asegurar la disposición sobre los procesos naturales, choca contra una barrera específica cuando se la transfiere al ámbito de la filosofía moral sintonizada pedagógicamente. La disposición sobre procesos de la naturaleza es esencialmente diferente de la disposición sobre procesos sociales; incluso cuando al final se *lleva a cabo* ésta de la misma manera que aquélla (de este modo lo pretenden las planificaciones técnico-sociales en las sociedades industriales avanzadas de hoy en día), la disposición sobre procesos sociales requiere, en efecto, una mediación precedente por medio de la consciencia de los ciudadanos que discuten y actúan⁶⁸. El acto del dominio técnico de la naturaleza es en principio solitario y mudo, y está al margen de la comprensión de los sujetos actuantes que desean dominar prácticamente sus relaciones sociales. La filosofía social científica también permanece al margen de su atención en este contexto asestado según su estructura sobre una transformación técnica de los resultados. Bien es cierto que, en Hobbes, aquel momento de indisponibilidad en la comunicación de ciudadanos que dialogan entre sí y que actúan conjuntamente, en virtud del cual está quebrada la disposición sobre la sociedad (excepto en el caso límite de la manipulación completa), bien es cierto que este momento está superado en el momento del cierre del contrato; pero en virtud de la reducción mecanicista de la presión normativa producida a la presión causal de la naturaleza instintiva humana, ésta se recoge inmediatamente de nuevo. Este momento no dominado, que podía someterse en el interior de la teoría, no ofrece descanso; su resistencia se anuncia de nuevo en el intento de interpretar tecnológicamente la relación de la teoría con la praxis. El seguro hobbesiano de que los conocimientos filosófico-sociales sólo requieren certeza metodológica para convertirse sin dificultad también en certeza práctica de los ciudadanos políticamente juiciosos, este seguro, delata la impotencia de un pensamiento que abstrae la diferencia entre disponer y actuar.

⁶⁶ G. B. Vico, *op. cit.*, pp. 63 ss.

⁶⁷ Th. Hobbes, *op. cit.*, II, p. 61.

⁶⁸ Cfr. mi investigación, «Verwissenschaftliche Politik und öffentliche Meinung», en *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt, 1968, pp. 120 ss.

LA RELACION DE TEORIA Y PRAXIS EN LA FILOSOFIA SOCIAL DEL SIGLO XVIII. EL PROBLEMA DE UN RETORNO DIALECTIVO DE LA TEORIA SOCIAL AL HORIZONTE EXPERIMENTAL DE LA CONSCIENCIA PRACTICA

Cabe conceptualizar el desarrollo ulterior de la filosofía social en el siglo XVIII como una respuesta a las mencionadas incertidumbres del primer bosquejo de una cientificación de la política clásica. Dos tendencias son características de este desarrollo. *En primer lugar*, el intento de cimentar inmediatamente las leyes naturales del estado de sociedad en las leyes de la naturaleza, de tal modo que pueda evitarse tanto el precario tránsito del *factum* natural de la guerra de todos contra todos a las normas iusnaturalistas del estado civil, cuanto las anti-nomias que surgen a partir de aquí. Como es sabido, ya Locke convierte el orden de la propiedad de la sociedad burguesa como tal en base natural del poder estatal fundamentado contractualmente. A partir de aquí, sólo hay un paso hasta la concepción de la economía política en la segunda mitad del siglo XVIII, concepción que explica las leyes de la sociedad burguesa y de su Estado, aun formuladas iusnaturalistamente por Hobbes, como leyes naturales de la misma sociedad. Cuando, finalmente, Kant repite la pregunta originaria de la filosofía social moderna, pregunta desarrollada por Hobbes —el problema es, piensa, «ordenar un conjunto de seres racionales que reclaman todos juntos leyes generales para su mantenimiento, pero que cada uno de los cuales está inclinado en secreto a exceptuarse de ello, y disponer su constitución de tal modo que, a pesar de que se enfrenten entre sí en sus convicciones privadas, estas últimas se mantengan, sin embargo, entre sí de tal modo que en su comportamiento público el resultado sea exactamente el mismo como si no tuvieran tales convicciones perversas»⁶⁹, cuando Kant repite esta pregunta ya conoce la respuesta económica a su pregunta, de nuevo formulada iusnaturalistamente como con fines retóricos. Entre tanto, en los países avanzados de Occidente, la esfera del tráfico de mercancías y del trabajo social se había separado de la regulación gubernativa hasta tal punto que «el orden natural puede conceptualizarse ahora con las categorías de las leyes del movimiento de esta sociedad burguesa en sentido moderno»⁷⁰.

Pero más característica para nuestro problema es *la otra* tendencia, insinuada en Locke y que se impone en las escuelas económicas del siglo XVIII: la teoría de la sociedad burguesa se complementa por

⁶⁹ I. Kant, *Werke*, ed. Cassirer, vol. II, pp. 452 ss.

⁷⁰ Cfr. más abajo, en el cap. 2, la interpretación de Paine.

medio de la doctrina de la opinión pública política. La teoría según su estructura científica asentada sobre la utilización técnica, está desequilibrada respecto de la praxis de los ciudadanos que discuten y actúan, desequilibrio que fuerza la compensación por medio de una pieza teórica añadida de forma característica. Ciertamente, en un primer momento no se considera como parte de la teoría, sino que es vista como un complemento práctico. Los fisiócratas deseaban convertir en la práctica al monarca en guardián del «orden natural» de la sociedad analizado teóricamente por ellos; pero éste no alcanza inmediatamente la intelección de las leyes del *ordre naturel*, sino que tiene que dejarse mediar por un público ilustrado. La dimensión cegada por Hobbes de la transformación de la teoría en praxis, se abre de nuevo bajo el título de «opinión pública», cuyo concepto se determina por vez primera de una manera precisa en el círculo de los fisiócratas. *L'opinion publique* es el ilustrado resultado de la reflexión común y pública, guiada por los filósofos y los defensores de la ciencia moderna, sobre los fundamentos del orden social; resume sus leyes naturales en la figura de la certeza práctica de los ciudadanos actuantes; no domina, pero el dominador ilustrado deberá seguir sus intelecciones.

Una versión liberalizada de esta teoría de la opinión pública política se encuentra al mismo tiempo en los economistas y sociólogos que están en la tradición de la filosofía moral escocesa⁷¹. Van más allá de los fisiócratas y convierten la función mediadora de la opinión pública en una parte constitutiva de la teoría, ampliada histórico-filosóficamente, de la misma sociedad civil. La *natural history of civil society* se conceptúa como un progreso nomológico en la civilización de la humanidad —*from rudeness to civilized manners*—: abarca la evolución hacia una sociedad liberal en sentido económico y político⁷². En consecuencia, en la misma medida en que con el tráfico económico-privado de mercancías se imponen las leyes naturales del mercado, se desarrolla una opinión pública política que conducirá a una armonización de los rangos sociales y al ensanchamiento de los derechos civiles de igualdad. El concepto evolucionista de sociedad asegura de este modo a la teoría una coincidencia previa y no forzada con la opinión pública. Porque la física de la socialización en su versión ampliada histórico-filosóficamente todavía conceptúa el progreso de la consciencia práctica como necesario, por esto, no necesita

⁷¹ Las siguientes indicaciones complementan las observaciones históricas sobre el *topos* de la «opinión pública», en *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 5.ª ed., Neuwied, 1971, 12.

⁷² John Millar, *Vom Ursprung des Unterschieds in den Rangordnungen und Ständen der Gesellschaft*, Frankfurt, 1967.

interpretar tecnológicamente su relación con la praxis. La sociología de los escoceses, en armonía con una opinión pública política que se le «ajusta» sin más ni más, podía limitarse a una orientación de la acción individual, a una conducción, práctica en sentido estricto, del proceso histórico. Porque se sabía en consonancia con éste, no necesitaba instruir a los ciudadanos sobre cómo pueden organizar el progreso social.

Si cabe asegurarse filosóficamente del curso de la historia en su totalidad del mismo modo como la física de un transcurso en la naturaleza, en tal caso, el problema de la relación entre teoría y praxis no es insoluble. La filosofía de la historia puede prolongar entonces sus pronósticos también a las consecuencias de la transformación de sus propias doctrinas en la praxis de los ciudadanos actuantes. Por otra parte, es fácil darse cuenta de que no cabe adquirir este exaltado conocimiento según los principios de la ciencia estricta. La pieza teórica de la opinión pública política era la teoría de la sociedad civil, cuya relación con la praxis tenía que aclarar, no integrar, sin modificar en su estructura a esta misma teoría. El apresurado evolucionismo de los escoceses fue tan poco consciente de esto, como las filosofías de la historia lineales de sus contemporáneos franceses⁷³.

Así quedo, pues, planteado el problema: ni la filosofía social aún desea explicar teóricamente su propia relación con la praxis, y si esta intención conduce a la dimensión de la anticipación histórico-filosófica de la consciencia práctica de los ciudadanos políticamente actuantes, entonces no puede mantenerse legítimamente la ignorancia metodológica frente a la diferencia entre disponer y actuar, ignorancia sobre la que descansa la ciencia orientada técnicamente. Antes bien, la autorreflexión histórico-filosófica de la filosofía social fundamentada científicamente debe ser consciente de una conducción metodológica que, por una parte, corresponde a la explicación de la consciencia práctica, sin, por otra, renunciar a la seriedad metodológica como tal —la indeleble adquisición de la ciencia moderna. El problema que surge en Hobbes, que los fisiócratas tomaron en consideración, que los escoceses intentaron solucionar; el problema que al final se remonta a la desventaja, anotada por Vico, de los estudios modernos frente a los antiguos: haber adquirido el carácter estricto de la teoría sólo al precio de perder el acceso a la praxis, este problema de una mediación teóricamente satisfactoria entre teoría y praxis, exige evidentemente una revisión de la filosofía social científica desde el punto de vista específico bajo el que la doctrina clásica de la política podía entenderse como la sabia conducción de la praxis. Desde la perspectiva

⁷³ Condorcet, *Entwurf einer historischen Darstellung des Fortschritts des menschlichen Geistes*, ed. W. Alff, Frankfurt, 1963.

de la ciencia moderna, la elaboración metodológicamente estricta de este punto de vista es, ciertamente, indispensable.

Vico todavía adscribe a la antigua política el procedimiento tópico-retórico; este procedimiento nunca erigió la pretensión de ser un método científico. El único método que, por lo menos nominalmente, se ejerce tanto en la filosofía práctica como en la teórica, era el arte del diálogo, la dialéctica⁷⁴. Tras las investigaciones de Kapp⁷⁵ apenas puede haber dudas de que, según Aristóteles, la ciencia no está referida esencialmente, y a partir de motivos sistemáticos, a la dialéctica, sino que se sirve de ella más bien para fines pedagógicos: sirve como introducción para los que aprenden, naturalmente también para los investigadores en tanto que siguen siendo aprendices. Según esta consideración, la dialéctica es diálogo *educativo* y meramente un *prolegomenon* a la estricta analítica. Sin embargo, en contextos de filosofía práctica, la dialéctica no parece encajar exactamente en esta función propedéutica. Ciertamente, de este modo sirve la retórica de la recomendación y advertencia efectivas; pone la mira en la decisión, en la acción de los ciudadanos. Pero en los casos en los que se introduce en la misma cosa discutida, el orador ejerce directamente el asunto filosófico de la sabiduría práctica sobre el ámbito determinado de la política. Aristóteles recomienda a este respecto el proceder tópico: parte de algo conocido para nosotros, de puntos de vista, lugares comunes, reglas creídas y legitimadas tradicional o autoritariamente, y conduce dialécticamente a su confirmación en las tareas prácticas de una situación dada. La fuerza lógica de semejantes *topoi* se acredita en la subordinación de casos particulares bajo reglas, que, por su parte, cabe explicitar por vez primera en la utilización esquemática sobre lo específico concreto. A este respecto, la dialéctica no apunta a la laboriosa obtención de premisas, como sucede en los esfuerzos propedéuticos hacia una ciencia apodíctica. En tanto que juicio que refleja un ejercicio controlado por instrucción recíproca, consume más bien la subsunción de casos bajo esquemas comprendidos de antemano, subsunción adecuada para la hermenéutica de situaciones vividas y para la obtención de un consenso entre los ciudadanos actuantes políticamente.

Evidentemente, Hegel también enlaza con *esta* forma de la dialéctica⁷⁶. Pero Hegel está en el nivel de la ciencia moderna; él reivindica la dialéctica para la autorreflexión metodológicamente segura de la ciencia: la preeminencia del tópico frente a la analítica, que el retó-

⁷⁴ Las siguientes indicaciones se apoyan en la investigación de W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, Neuwied, 1963.

⁷⁵ *Greek Foundations of Traditional Logic*, New York, 1942, en especial el cap. I, pp. 3 ss.

⁷⁶ H. G. Gadamer, «Hegel und die antike Dialektik», en *Hegelstudium*, vol. 1, 1961, pp. 173 ss.

rico Vico sólo afirma pedagógicamente (para la serie de los estudios) frente a los teóricos contemporáneos, la convierte Hegel, mucho más audazmente, en la preeminencia metodológica del proceder dialéctico frente al analítico en el estudio de la misma cosa. De este modo, también puede acometer de una forma sin precedentes la dificultad que no deja disfrutar a la filosofía social de su cientificidad. En efecto, como vimos, la filosofía social, a causa de su auténtico resultado, la certeza de afirmaciones válidas generalmente, fue también engañada al final según sus propios parámetros por el hecho de que, en atención a las consecuencias prácticas de su propia doctrina, tan sólo podía dar aseguramiento, sin alcanzar seguridad en lo más importante: en cómo podía provocarse realmente «la exigencia de la vida» mediante la transformación de la teoría en praxis. En la medida en que Hegel conceptúa la historia dialécticamente, y con esto afirmamos: a partir del horizonte experiencial de la consciencia práctica, puede, con la superación en una teoría dialéctica de la sociedad, de la filosofía social fundamentada científicamente, escoger y desarrollar las categorías de tal modo que esta teoría esté dirigida y penetrada a cada paso por la autoconsciencia de su propia relación con la praxis.

CAPITULO 2

DERECHO NATURAL Y REVOLUCION

«No debe uno pronunciarse en contra cuando se dice que la revolución recibió su primer estímulo de la filosofía»¹. Esta precavida afirmación del viejo Hegel refuerza la autocomprensión de la Revolución Francesa: ciertamente, entre sus contemporáneos era un lugar común afirmar que la filosofía había trasladado la revolución de los libros a la realidad. La filosofía, es decir: los principios fundamentales del derecho natural racional, ellos eran los principios de las nuevas constituciones. Todavía una generación más tarde, resuena en las palabras del retrospectivo Hegel el asombro de los mismos filósofos sobre lo inaudito: que los hombres se habían ajustado a los pensamientos filosóficos y habían construido la realidad política según ellos².

LA AUTOCOMPRESION FILOSOFICA DE LA REVOLUCION BURGUESA: LA POSITIVACION DEL DERECHO NATURAL COMO REALIZACION DE LA FILOSOFIA

Existía desde un principio una íntima relación entre filosofía y revolución burguesa, por más que, desde entonces, también los filósofos han sospechado que se trata de una relación ilegítima. «Evolución del derecho natural» fue el concepto filosófico que la revolución se formó de sí misma tan pronto como fue conceptuada *como* revolución —en la separación de las colonias americanas de la madre patria y, sobre todo, en la caída del *Ancien Régime*—. Hay razones históricas y sociológicas para emplear objetivamente el concepto de revolución burguesa ya a propósito de acontecimientos mucho más tempranos; así, para aquellos sucesos que condujeron a la insurrección de los Estados Generales de la Corona Española. Pero, subjetivamente, se invocó entonces la salvaguardia de privilegios corporativos (por ejemplo, en la declaración de independencia del 26 de julio de 1581).

¹ Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Glockner, vol. XI, p. 556.

² *Ibid.*, p. 557.