

introducción al pensamiento político

umberto cerroui



colección mínima 4.

17^a edición



siglo
veintiuno
editores

*Introducción al
pensamiento político*

por
UMBERTO CERRONI

traducción de
ARNALDO CÓRDOVA

siglo
veintiuno
editores

MÉXICO
ESPAÑA
ARGENTINA
COLOMBIA

siglo veintiuno editores, sa de cv

CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN. 04310 MÉXICO. D F

siglo veintiuno de españa editores, sa

C/PLAZA S. MADRID 33, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de Colombia, ltda

AV. 3ª. 17-73 PRIMER PISO, BOGOTÁ, D. E. COLOMBIA

portada de anhelo hernández

primera edición en español, 1967

decimoséptima edición en español, 1986

© siglo xxi editores, s.a. de cv.

ISBN 968-23-0074-6

derechos reservados conforme a la ley

impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO POLÍTICO

1. Se afirma, por lo general, que la ciencia política es una ciencia moderna. En virtud de una convención no ayuna de significado, *El Príncipe* de Maquiavelo es considerado, de hecho, como la primera obra que tiene por objeto la ciencia política. Esta afirmación choca de inmediato con una observación bastante obvia, o sea, que la historia del pensamiento, aun antes de Maquiavelo, conoce un gran número de obras expresamente dedicadas a la política, incluso por el título. De *La República* de Platón a la *Política* de Aristóteles, *La República* de Cicerón o *Del gobierno de los príncipes* de Tomás de Aquino, tales obras demuestran siempre un gran interés por los problemas de la convivencia humana. Pero cuando se habla de la política como *ciencia*, es evidente que se hace referencia no ya a un cierto modo de considerar los problemas (en este caso sería necesario incluir también a las nada escasas manifestaciones del pensamiento político oriental, tal y como logramos reconstruirlo al analizar las obras religiosas, filosóficas o literarias) ni tampoco a una exposición puramente sistemática de tales problemas (desde este punto de vista, pocas obras, como por ejemplo la *Política* de Aristóteles, tendrían derecho a una calificación científica). No es difícil constatar que, si se concibe a la ciencia política como una disciplina moderna, ello depende, en sustancia, del hecho de que se le atribuye la calidad de ciencia a un determinado modo de considerar y de tratar los problemas políticos y precisamente a la consideración de éstos como *objeto autónomo* y al estudio de la política como *disciplina autónoma*. El motivo por el cual de esta concepción de la política quedan eliminadas no sólo las obras más antiguas (en especial las orientales), sino además las que recordamos al principio, es que en ellas ni siquiera se da un estudio sistemático, o bien, cuando lo encontramos, se trata de un estudio que lleva a la política a un sistema más general de problemas y que subordina, orgánicamente, las soluciones políticas a las soluciones religiosas, éticas o filosóficas.

Desde este punto de vista, no hay duda de que entre las obras políticas antiguas y las obras, digamos, posmaquiavélicas, hay una radical diferencia estructural. Trasilo de ninguna manera fue arbitrario al agregar a *La República* de Platón el subtítulo *De lo justo*; pero el comentador que repitiese algo semejante para obras como *El Príncipe*, *El Leviatán*, los *Dos Tratados sobre el gobierno civil*, el *Contrato social* o para cualquier manual moderno de ciencia política, aparecería simplemente como un espíritu extravagante. El subtítulo del *Contrato social* de Rousseau —*Principios de derecho político*—, a la inversa, resultaría completamente incomprensible para un griego o para un romano. Por lo demás, el "escándalo" que provocó por tanto tiempo *El Príncipe* de Maquiavelo, demuestra cuan largo y complicado fue el proceso mental a través del cual los modernos se han liberado de una concepción que mezclaba el manejo del Estado con la solución de los grandes problemas de la metafísica y de la ética.

Podríamos apreciar mejor la distancia que existe entre los antiguos y los modernos, por lo que toca a la concepción general de la vida asociada, bajo cualesquiera puntos de vista; llegaríamos siempre a la conclusión de que se trata de una distancia absolutamente abismal. Toda una serie de conceptos que predominan en las grandes obras "políticas" de la Antigüedad, son para nosotros culturalmente tan lejanos, que la reconstrucción filológica de los términos se transforma en un instrumento indispensable a fin de identificar su alcance específico. Y el filólogo, por su parte, se encuentra ante una empresa extremadamente difícil. Un estudioso de la filología clásica como lo es Bruno Snell, ha ilustrado magistralmente las dificultades de semejante empresa y, en relación con los textos literarios, nos ha indicado, además, los resultados francamente conmovedores a que se puede llegar. Snell compara el trabajo del filólogo clásico con el del "restaurador de un cuadro antiguo", que con instrumentos precisamente filológicos debe eliminar la "pátina de polvo y barniz que los tiempos han acumulado y, de esta manera, dar a los colores aquella luminosidad que tenían en el momento de la creación".¹ De otra manera, gran parte del mundo ideal de la Antigüedad

¹ B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Turín, 1963, p. 19.

escaparía a nuestra comprensión y se nos revelaría como una gigantesca colección de "errores mentales".

En las primeras páginas de la *Política* de Aristóteles encontramos la célebre justificación de la esclavitud por naturaleza; lo que Aristóteles considera necesario afirmar *por principio* es algo que con toda exactitud los primeros grandes teóricos modernos creen necesario negar también *por principio*. El *Primer tratado* de Locke se opone diametralmente a la posición de Aristóteles, al iniciar a la letra: "La esclavitud es para el hombre una condición tan mísera y despreciable y contraria de modo tan directo a la naturaleza generosa y valiente de nuestra nación, que es difícil concebir que un inglés, con mayor razón si se trata de un gentilhomme, la defendiese." ² Por el contrario, Aristóteles concluía su exposición sobre la esclavitud, proclamando que "es manifiesto, por tanto, que algunos son por naturaleza libres, otros esclavos; y que la esclavitud es justa y útil para estos últimos". ³ Sin embargo, la distancia que separa a Aristóteles de Locke (para no decir al mundo antiguo del mundo moderno) se hace aún más clara y sorprendente cuando se piensa que poco antes Aristóteles había escrito: "...sin la virtud el hombre es el ser más cruel y más salvaje, inclinado en el peor de los modos a los placeres y a los manjares. La justicia es elemento y condición de la sociedad civil, pues el derecho es norma de la convivencia civilizada y la práctica del mismo consiste en la determinación de lo justo". ⁴ En una palabra, quien teoriza la esclavitud es el mismo Aristóteles que injerta el estudio de las cosas políticas en el tratado de la virtud y la justicia y el que —en la *Ética nicomaquea*— proclama que "el político, por tanto, debe también especular en torno del alma". Por lo contrario, Locke, que niega la esclavitud, afirma que "por extraño que pueda parecer, el legislador no se mete para nada ni con la virtud ni con los vicios morales".

² J. Locke, *Dos tratados sobre el gobierno civil*, Trad. it, Turín, 1948, p. 63.

³ Aristóteles, *Política*, Trad. it., Barí, 1925, p. 11.

⁴ *Ibid.*, p. 6.

Los ejemplos podrían multiplicarse: los modelos del moderno político (si se piensa, por ejemplo, en el Agatocles y en el César Borgia de Maquiavelo) no tienen nada que ver con la religión, con la ética, con la filosofía; su mundo está tan secularizado y pragmatizado que mientras que la más antigua utopía —la de Platón— preconizaba el gobierno de los filósofos, la más moderna —la tecnocracia— preconiza el gobierno de los técnicos. El mundo de la política, tal y como fue concebido por los antiguos, forma parte del mundo de la verdad; el de la política moderna prescinde de él. Cuando Rousseau lamentaba el que "los hombres políticos antiguos hablaban continuamente de las buenas costumbres y de la virtud; los nuestros no hablan más que del comercio y del dinero", no se limitaba a formular una reprensión de carácter moral, sino que llevaba a cabo un pertinente señalamiento técnico. Y cuando Benjamín Constant exaltaba la libertad de los modernos respecto de la libertad de los antiguos, veía una superioridad radical de la primera en el hecho de que los problemas de la verdad y de la ética se habían ya "privatizado", transformándose en patrimonio exclusivo de las conciencias individuales.

2. La diferencia radical de la que estamos hablando parece dividir en dos a toda la historia del pensamiento político, al contraponer la noción moderna de la política al entero curso ideal de la Antigüedad y de la misma Edad Media. No es casual, por lo menos, el que todo el Medievo haya mostrado el sello indiscutible de la *Política* de Aristóteles y que el Estagirita haya sido llamado durante siglos "el filósofo" por antonomasia. Los adversarios de la esclavitud y de la politicidad del hombre, no menos que los adversarios de la vieja lógica, de la concepción rígida, cerrada y mecanicista de la ciencia, en suma, todos los innovadores que a partir del Renacimiento levantan nuevas banderas sobre el edificio de la cultura europea, están, explícita o implícitamente, en polémica con Aristóteles y hasta su llamado a Platón tiene más bien un valor polémico que un valor, digamos, rigurosamente teórico; es el

llamado a un órgano del pensamiento que permite, en la búsqueda de los modelos absolutos, abrir un pasaje delimitado rígidamente por la circularidad omnicomprendiva entre física y metafísica que Aristóteles construyó.⁵

Este profundo quebrantamiento provoca una cantidad de problemas estrictamente atinentes al método de la política como ciencia. De inmediato viene a la mente un interrogativo desconcertante: ¿cómo es posible que la visión del máximo pensador de la Antigüedad resulte, a los ojos de Locke, indigna y despreciable para un inglés de su tiempo, máxime si se trata de un "gentilhombre"?; y, a la inversa, ¿cómo es, posible que lo que era casi obvio para este mismo inglés resultara inconcebible para Aristóteles?

Un interrogativo de este tipo, que en otros campos no pasa de ser un interrogativo estrictamente filológico, a pesar de ser tan legítimo como en la política, en el campo de esta disciplina adquiere un alcance infinitamente preocupante. En esencia, este interrogativo se puede resolver en los siguientes términos: ¿cómo es posible que la especulación acerca de la verdad, que la más grande mente antigua puso como fundamento de las cosas políticas, conduzca a legitimar la esclavitud por naturaleza, mientras que, por el contrario, precisamente la separación de la política respecto de la esfera de la verdad y de la virtud, permita reivindicar la libertad y la igualdad por naturaleza de todos los hombres? O, en otros términos pero con una formulación análoga, ¿cómo fue posible que instituciones sociales que toda conciencia modesta condena, hoy por hoy, a primera vista se conjugaran en el pensamiento griego con aquella visión complexiva del mundo, que suscitó el admirado estupor, de la interpretación "clásica" de la antigüedad de un Goethe, de un Winckelmann y hasta de un Rousseau?⁶

⁵ Al respecto véase las agudas consideraciones de A. Banfi, *La vita di Galileo Galilei*, Milano, 1962.

⁶ Interesantes observaciones acerca de la valoración moderna de la civilización griega en V. P. Shestakov, "Antichnost v sovremennoy burjuaznoy filosofii istorii", en *Vestnik drevney istorii*, n. 2, 1963.

Problemas de este tipo, naturalmente, no pretenden volver a proponer la querrela entre los antiguos y los modernos; no obstante, sirven para precisar, en principio, el carácter problemático de los instrumentos con los que acostumbramos conformar la historia del pensamiento político que ahora nos interesa. Tales instrumentos, por ejemplo, hacen entrar en crisis la noción de la historia del pensamiento político como una sucesiva progresión de las ideas o de la historia como "historia de la libertad", conocida formulación general de Croce. En el primer capítulo de su *Historia de Europa*, Croce en realidad elude el problema cuando, al examinar el nuevo contenido que adopta la palabra "libertad", lo relaciona con "el nuevo concepto de la humanidad" y escribe: "No se había llegado a este concepto como por ensalmo ni por un salto o por un vuelo al topar con los umbrales de este camino, sino que a él se llegaba en virtud de todas las experiencias y soluciones de la filosofía en su laborío secular, que cada vez más habían acortado la distancia y compuesto la disensión entre cielo y tierra, Dios y mundo, idealidad y realidad, y, al reconocer idealidad a lo real y realidad a lo ideal, reconocieron y comprendieron al mismo tiempo su inescindible unidad, que es identidad." ⁷ La evasiva es tal, que Croce termina su libro con esta singular readopción de un dualismo tradicional: "Trabajad de acuerdo con la línea que os ha sido trazada, y dejad que la Divina Providencia haga lo demás, pues ella sabe más que nosotros y trabaja con nosotros, en nosotros y sobre nosotros." ⁸ Pero entonces resulta inútil haber exaltado el final de la disensión racionalista del siglo XVIII entre razón e historia", otorgando el mérito a la dialéctica de Hegel y al historicismo de Vico, pues si se ha de aceptar una visión que retoma a postular el providencialismo divino, tanto la dialéctica de Hegel como el historicismo de Vico son problemas que deben ser ante todo explicados, si se quiere, recurriendo a las *causae finales* de la historia, más bien que a las *causae efficientes*. Con semejante criterio, nuestro interés por la teoría política de Aristóteles o de Platón, de Tomás de Aquino o de Egidio Colonna, consistirá tan sólo en buscar su ubicación en el "diseño

⁷ B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari, 1942, p. 11.

⁸ *Ibid.*, p. 360.

providencial", que lleva a la historia de las ideas a las puertas del liberalismo moderno, a aquel "último acto" de la historia, a aquella "edad del Espíritu", que en el siglo XII Joaquín da Fiore había profetizado y que "ahora se abría ante la humana sociedad que la preparó y que la había estado esperando".⁹

Aun cuando se mueve tras las huellas de una "historia del espíritu", el filólogo Bruno Snell, que ya recordamos antes, se plantea dificultades y soluciones de bien diversa naturaleza —por cierto, empujado por los agudos y concretos moscardones de la interpretación filológica que poco se logran aplacar con las religiones de la libertad—; tan es así que se detiene ante la empresa de escribir una historia del "descubrimiento" del espíritu en la Grecia de Homero, y prefiere, más bien, con la cautela del científico, "la forma del ensayo", que le permite proceder por breves cortes filológicamente verificados. "El significado del mundo griego — escribe— viene aquí investigado por caminos diferentes de los que siguió el clasicismo: nosotros no esperamos descubrir una humanidad perfecta y, por ello mismo, desligada de la historia, sino que deseamos encontrar el valor histórico de lo que los griegos llevaron a término. . . Ya veremos en este estudio cómo ciertos fenómenos espirituales primitivos se presentan a la conciencia bajo cada vez más nuevas formas y veremos también cómo palmo a palmo esos fenómenos van sellando de manera diferente el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo. Un estudio de la historia del espíritu, tal y como la entendemos nosotros, sería el encargado de poner en igual evidencia tanto el aspecto histórico como el aspecto sistemático de este proceso. Naturalmente, ello aumenta las dificultades de la representación, pues no es posible seguir al mismo tiempo dos filones, o sea, la línea histórica y el desarrollo de determinados motivos que encontrarán su conclusión en un sistema. Por tanto, la forma más idónea es la del ensayo, en el que se puede poner de relieve cada una de las dos tendencias."¹⁰

⁹ *Ibid.*, p. 23.

¹⁰ B. Snell, *op. cit.*, p 16.

Así pues, el filólogo advierte que la identidad entre historia y filosofía no puede anular su específica diferencia, ya que para él la historia tiene las dimensiones irreductibles y vigorosas de organismos filológicos instrumentalizados como organismos reales, en los que el tiene que experimentar sus hipótesis conceptuales, del mismo modo en que lo hace el naturalista; así sucede, por ejemplo, cuando se persigue la finalidad de comprobar si las palabras homéricas se relacionan con un vocabulario mental específico, en el que no sólo existen simples anticipaciones del que nos es propio, sino, además, lagunas sintomáticas y presencias insólitas para nosotros: "Si en Homero no se encuentran muchas cosas que, de acuerdo con nuestra concepción moderna, deberían encontrarse, debemos pensar que él no las conoce aún, tanto más cuanto que diversas 'lagunas' de esta especie aparecen íntimamente relacionadas entre sí, mientras que, al contrario, muchas cosas se nos presentan en modo tal que al principio nos resultan desconocidas; sin embargo, si nos servimos de ellas llegaremos a formar un todo sistemático."¹¹ Un todo que, aun cuando presente convergencias con el nuestro, tendrá también diferencias, que de acuerdo con el arbitrio de los filósofos quizá puedan ser dejadas de lado, pero que son esenciales para el filólogo que persiga aferrar no sólo aquello en que la lengua de Homero es idéntica a nuestra lengua de la civilización europea, sino y sobre todo aquello en que no es igual, supongamos, a la lengua de Goethe. El filósofo, como figura tradicional opuesta a la del científico, busca puntualmente la progresión de las ideas y la "superación de los errores y de los límites ideales, y deja al historiador —a la "degradante" filología— la localización de los elementos del sistema cultural griego, que en el "avance" del Espíritu vienen "superados", pero pierde, de ese modo, la estructura del mundo cultural griego que, aun cuando indudablemente se relaciona con la del nuestro, no se identifica con ella y muestra, por el contrario, un "todo sistemático", que es, en su conjunto, un universo ideal diferente y original.

¹¹ B. Snell, *op. cit.*, p. 15.

3. Advertencias como las anteriores son esenciales en la historia del pensamiento político, para evitar que el equilibrio de los variados elementos de un determinado complejo conceptual —por ejemplo el de la *Política* de Aristóteles— sea alterado por nuestra indagación interesada en verificar aquello en que ese complejo conceptual preanunció el nuestro o aquello que podría ser considerado como mero "defecto", caducidad o falta respecto de éste, con lo que se nos escaparía el significado auténticamente histórico que aquel complejo conceptual tiene en un preciso contexto de la historia de la civilización. Al anteceder estas cautelas, de inmediato advertimos que la justificación aristotélica de la esclavitud por naturaleza no puede ser confundida con un simple "error" mental, con una limitación conceptual, ante la que el estudioso moderno, como era el caso de Vitoria, se limite a sustituir *quod certe Aristoteles non intellexit*. El desdén trabajosamente disimulado con el que es acogida una sección tan esencial del pensamiento político aristotélico por el lector "interesado", deja entonces el lugar a una valoración que trata no sólo de conectarla con la estructura real del mundo griego (en el que, como dice Aristóteles, no habría necesidad de los esclavos siempre y cuando "los telares trabajaran por sí solos"), sino, además, de encontrar los límites del mismo carácter "superior" y "sublime" de nuestra concepción individualista moderna: "La esclavitud —ha escrito Pohlenz— pasa por ser irreconciliable con el derecho del hombre a la libertad personal y, sin embargo, la civilización moderna nos ha aportado también los campos de trabajo forzado para hombres libres."

¹² Claro que una objeción como ésta provoca el rechazo de quien, al teorizar la superioridad de nuestra concepción moderna, tiende a colocarla fuera del "todo sistemático" de nuestra civilización, de la que desgraciadamente también forman parte los hornos crematorios nazis. Ahora bien, si al abordar semejante tema podemos turbar la conciencia de nuestros contemporáneos, limitémonos a traducirlo en algo diferente, pero que responde con la misma eficacia a nuestros fines, al recordar con

¹² M. Pohlenz, *La liberté grecque*. París, 1956, p 7.

Max Weber, que "la máxima expansión de la explotación de los esclavos coincidió, en el ámbito de la historia griega, con los períodos de florecimiento de la democracia".¹³ Para el efecto, el problema sigue siendo el mismo, pues se trata de "restaurar" íntegramente un complejo de civilización, evitando conformarlo con criterios arbitrarios, tomados inevitablemente del arsenal mental de nuestra cultura.

Sin embargo, no es menos cierto que la cuestión de la "imponderabilidad" propia de las ciencias sociales y que tanto angustió a una mente como la de Max Weber, no se puede resolver sin la elaboración de ciertos criterios, es decir, sin la organización de una "escala conceptual" o de determinados "tipos ideales". En efecto, sólo es posible pensar en el mundo griego como en un todo cuando se realiza un esfuerzo de abstracción conceptual que logra definir sus parámetros. Pero aun así el problema consiste precisamente en llevar a cabo esta operación teórica deduciendo aquellos parámetros del material mismo que nos toca organizar, de otra manera podríamos adoptar como parámetros de la civilización en cuestión criterios que provienen de la nuestra: Es en este momento cuando el problema de la historia del pensamiento político surge con toda su complejidad, pues nos percatamos de que, para evitar el escollo de una construcción finalista de la misma y para no resolverla de esta manera en la filosofía, es preciso evitar a la vez el escollo que representa una mera colección empírica de hechos, el escollo de la pura y simple filología.

Es necesario reconocer, por tanto, que si los filósofos han visto a muchos de sus bajeles irse a estrellar contra Escila, Caribdis por su parte ha desvencijado a casi todos los navíos del moderno sociólogo de la política.

Cuando David Easton reprocha a la sociología de la política el haberse hundido en el "hiperfactualismo" y el que haya consumado una indecorosa "fuga de la razón",¹⁴ conviene entonces reconocer la parte de verdad que encerraba la posición de Benedetto Croce, que exaltaba la

¹³ M. Weber, *Economía y sociedad*, Trad. it., Turín, 1961, t. II, p. 69.

¹⁴ D. Easton, *Il sistema politico*, Milano, 1963, pp. 8 ss.

unidad de razón y empuja. Pero la sugestión de Croce debe ser integrada (y, por tanto, subvertida), aceptando la advertencia del filólogo Snell, que ve en los organismos conceptuales por él examinados verdaderos organismos históricos autárquicos, dotados de una estructura propia. Así que, si la historia de las ideas políticas pretende ser una auténtica historia, que no se diluya en la pura filosofía, debe ser teorizada como una historia de ideas políticas que es al mismo tiempo historia de instituciones reales, vale decir, una historia de organismos definidos por una específica *estructura ideal y social* y, en consecuencia, por una racionalidad netamente histórica. Hablar de la teoría aristotélica de la esclavitud (así como de la concepción griega de la *polis* o de la concepción tripartita de la ley en Tomás de Aquino) debe poder significar que se habla de una concepción que da, es cierto, forma a la sociedad griega, pero que en definitiva es explicada por esta última: la esclavitud no es solamente un concepto, sino además una institución real, y Aristóteles, al teorizarla, no la inventó, por así decir, sino que le dio una explicación teórica que postulaba, ni más ni menos, la existencia de un tipo social en el que los telares no trabajaban solos y en el que hacerlos tejer mediante tejedores libres no era sólo conceptualmente impensable, sino prácticamente irreal. No sólo era desconocida para los griegos la libertad individual de todos *como concepción*, sino que además la misma sociedad griega no funcionaba como una sociedad sinalagmática, que presupone no sólo la desaparición de la justificación teórica de la esclavitud, sino y sobre todo la posibilidad de un funcionamiento *real* de la sociedad completamente diferente. La sociedad griega no sólo tenía una base ideal, sino también una base real.

Es cierto que el pensamiento político moderno nace polemizando conceptualmente con la teoría aristotélica de la esclavitud; pero la terminación real de la esclavitud presupone aquellos procesos de disgregación del antiguo organismo social que, de hecho, constituyen la historia económica de un prolongado lapso secular. Mientras una considerable sección de la sociedad inglesa no dejó de funcionar prácticamente sin esclavos y sin siervos de la gleba y pudo reproducirse en concreto mediante el empleo del "trabajo libre", la idea de la

esclavitud jamás adquirió aquel carácter despreciable que Locke encontraba en ella y que ni siquiera Pablo de Tarso logró advertir.

Montesquieu hizo notar justamente que "si hoy los tártaros inundaran Europa, sería difícil hacerles comprender lo que es, entre nosotros, un financiero"; igualmente difícil debió ser para una mente griega, aun para la de Aristóteles, imaginar una sociedad en la que los telares no son accionados por esclavos y, no obstante, tejen por sí solos, mediante el empleo de "trabajadores libres asalariados". Por otra parte, aunque sea verdad que la referida incomprensión de los tártaros acerca de lo que son los financieros de París constituía un innegable límite mental de los mismos, no se puede ignorar que su superación efectiva en la sociedad tártara dependió más de la llegada de los financieros de Moscú que de la lectura del *Esprit des lois*. Bajo este punto de vista, quizá parezca menos simplista de cuanto sea común creer el hecho de que el indudable progreso que corre entre la *Política* de Aristóteles y el *Esprit des lois* no tenga tanto el ritmo de la "superación" mental de los "límites" del mundo antiguo como, de modo esencial, de la disgregación práctica de sociedades que se apoyaban en la dependencia personal y en las que, por ejemplo, al ser el ciudadano un privilegiado, el garantismo de la división de poderes podía ser tan impensable como lo era en la edad de Montesquieu una vida económica sin financieros. Si no se teorizara un referente histórico real como el anterior, se podría llegar a la conclusión de que vale menos un cerebro como el de Aristóteles que los miles de cabezas huecas que sin duda poblaban la Inglaterra de Locke, pero que, no obstante, consideraban a la esclavitud como algo despreciable (salvo, naturalmente, si se trataba de las colonias del naciente imperio de Su Majestad británica). La única alternativa para ese caso sería la de considerar como una lindeza inexplicable la "vergonzosa" teoría de la esclavitud por nacimiento puesta en la base del más grande pensamiento político antiguo.

Sin embargo, sería entonces igualmente inexplicable el "destino tan poco envidiable" de la palabra griega *idiotes*,¹⁵ que caracterizaba al

¹⁵ J. Touchard, *Storia del pensiero politico*, Milán, 1963, p. 2. Y cfr. análogas consideraciones en Ch. H. Mc Ilwain, *Il pensiero politico occidentale dai greci al tardo medioevo*, Venecia, 1959, p. 12.

individuo privado de cargos "públicos, al no ciudadano; tan inexplicable como la idea que, a su vez, Locke, pudiera dar del idiota a aquel que en su época condividiese la teoría de la esclavitud de Aristóteles, reivindicando para todos los individuos la autonomía del privado, cosa que en Grecia era señal de idiotez. Si a nuestros ojos resulta ya casi ininteligible la idea aristotélica en el sentido de que ciudadano es aquel que participa de las magistraturas, igualmente ininteligible resultarían para el ciudadano griego las Declaraciones de los Derechos. Sin que se pretenda colocar sobre la idea del progreso una piedra sepulcral, es necesario convenir en que su compenetración está íntimamente unida con la comprensión del porqué se nos revela una subversión tan profunda de valores en la historia de los pueblos, y desde luego, no totalmente en desventaja de los antiguos. Más exactamente, es necesario preguntarse cuáles contextos sociales reales, cuáles modos de funcionamiento social permiten que se deterioren valores como la participación política del griego o como la tesis aristotélica de que el derecho debería ser igual sólo para los iguales y desigual para los desiguales. Pero mientras el punto de comparación de las ideas políticas no lo constituya la sociedad antigua, sino la cultura liberal democrática moderna, nuestro interés teórico se orientará hacia el "surgimiento gradual" del concepto de libertad individual, de la *libertad civil*, diferente de la *libertad política*, y veremos en aquel ascenso la confirmación de nuestra superioridad sobre los antiguos y en la historia tan sólo la epifanía de la "religión de la libertad". Pero entonces nos resultará igualmente incomprensible la reivindicación de Rousseau de una libertad-participación o aquella de Marx de un derecho que para ser de verdad igual tendría que ser desigual, en sustancia, no ser derecho.¹⁶

De lo dicho nos parece ahora posible deducir algunos corolarios. Si desviamos nuestra atención precisamente hacía las causas de las "lagunas", de las "faltas", de los "defectos" que presentan las doctrinas políticas de la edad premoderna, nos encontraremos necesariamente ante

¹⁶ Cfr. "Crítica al programa de Gotha", en K. Marx - F. Engels, *Opere scelte*, Roma, 1966, p. 951.

la hipótesis de que tales doctrinas están rigurosamente ligadas a modos específicos de funcionamiento de la vida práctica asociada; nos encontraremos, por ello, que el mundo antiguo o el mundo feudal no eran únicamente mundos espirituales, sino también mundos materiales y que, más bien, el modo de pensar de la vida social estaba en definitiva condicionado por el modo de vivirla. La idea que hasta los más grandes pensadores se hicieron de los problemas sociales no podía ignorar que tales problemas no eran simples problemas del espíritu; los telares debían tejer a pesar de todo y no podían tejer por medio de conceptos. De esta manera, el pensamiento político no nos explica el *porqué* de todas las instituciones premodernas y él mismo constituye un problema por explicar, que requiere la indagación no sólo de los *modos de pensar*, sino también de los *modos de vivir*. Si bien es cierto que aquí se presenta en toda su plenitud el problema de entender el tejido ideal de que está hecha la trama de la primacía del catolicismo en la Edad Media y la primacía de la política en el mundo antiguo, este mismo problema evoca otro que se podría resumir en las siguientes palabras de Carlos Marx, sólo aparentemente burlonas: "Ni la Edad Media pudo vivir del catolicismo ni el mundo antiguo de la política", de modo tal que "lo que explica por qué en una era fundamental la política y en la otra el catolicismo es precisamente el modo como una y otra se ganaban la vida"; ¹⁷ la historia ha sido ésta y no otra y esto sin necesidad de recurrir a las causas finales de la providencia religiosa o de la providencia laica: los valores y las instituciones sociales nacen y perecen a pesar de que se disimulen en los paludamentos de la eternidad. "Ya Don Quijote —concluía Marx su citada nota irónica— pagó caro el error de creer que la caballería andante era una institución compatible con todas las formas económicas de la sociedad." ¹⁸ Y no han faltado después Quijotes menos románticos que han expiado el error de considerar a los financieros de Montesquieu como esenciales para la vida moderna.

¹⁷ K. Marx, *El capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, t. I, p. 46 nota.

¹⁸ *Ibid.*

Es verdad que el historiador de las doctrinas políticas no tiene de ninguna manera la misión de suplantar al historiador de la economía y su objeto específico de estudio lo constituye sin duda el pensamiento político. Pero es igualmente cierto que si no desea limitarse a hacer la historia del nacimiento de nuestras ideas modernas y, en particular, si desea ahondar en la estructura histórica del pensamiento político (e investigar no sólo el *cómo* sino también el *porqué*: operación esencial para reconstruir el como sin interpolaciones),¹⁹ tiene que proceder a la rigurosa motorización de su vocabulario mental para poder establecer, ante todo, las diferencias que lo separen de los órganos conceptuales de los pensadores premodernos. En rigor, una historia del pensamiento político debería tomar como punto de partida lo que, con frecuencia, constituye el último capítulo de todo manual: aquella "última página" crociana que es la concepción moderna de la vida asociada, con el objeto de explicarla en su contexto social moderno; esto evitaría el presentarla como el *telos* de todo el desarrollo histórico ideal.

Que éste es un problema crucial para la reconstrucción de la historia de las ideas políticas y sociales, lo confirman no sólo las innumerables comprobaciones acerca del peligro de "modernizar" la historia del pensamiento político, y de conferir a nuestras investigaciones históricas una dirección "interesada"; sino también la dificultad de dar a nuestros conocimientos sociales, una estructura "ajena al valor" y de alinearlos, en sustancia, con los conocimientos científicos propiamente dichos. Las objeciones a la "estructura causal" de los conocimientos sociales, humanos e históricos se han acumulado a lo largo del último siglo, es verdad, pero también es cierto que se han acumulado los testimonios de la sustancial esterilidad del conocimiento "individualizador", es decir, aquella "comprensión" de las cosas históricas que pretende diferenciarse de la explicación causal y que acaba por presentarnos tautológicamente nuestros valores modernos, a veces como el producto del entero decurso histórico y a veces como su metro; unas veces como *fin* y otras como *principio* del mundo. No es otro el

¹⁹ Un porqué causal y no teleológico, evidentemente. Contra la explicación finalista de la historia, consultar F, Durkheim, *Las reglas del método sociológico*.

motivo por el que por todas partes se lamenta el que en nuestra "ciencia" social no se dé aún la revolución teórica que llevó de la alquimia a la química, de la astrología a la astronomía, de la fantasía especulativa a la ciencia.²⁰

La hipótesis más osada que podríamos plantear, siguiendo la estela de las anotaciones que anteceden, sería la siguiente: que la constitución de la política como ciencia autónoma está íntimamente condicionada por la formación de un determinado tipo histórico de sociedad. Se trataría, en cierto sentido, de extrapolar de manera que no nos parece arbitraria, un profundo pensamiento que Marx formula al discutir la teoría del valor en Aristóteles: "Aristóteles no podía *descifrar* por si mismo, analizando la forma del valor, el hecho de que en la forma de los valores de las mercancías todos los trabajos se expresan como *trabajo humano* igual, y por tanto *como equivalentes*, porque la sociedad *griega* estaba basada en el *trabajo de los esclavos* y tenía, por tanto, *como base natural la desigualdad entre los hombres y sus fuerzas de trabajo*. El secreto de la expresión de valor, la *igualdad y equiparación de valor de todos los trabajos*, en cuanto son y por el hecho de ser todos ellos trabajo humano en general, sólo podía ser descubierto a partir del momento en que la *idea de la igualdad humana* poseyese ya la firmeza de un prejuicio popular. Y para esto era necesario llegar a una sociedad como la actual, en que la *forma-mercancía* es la forma general que revisten los productos del trabajo, en que, por tanto, la relación social preponderante es la relación de unos hombres con otros *como poseedores de mercancías*. Lo que acredita precisamente el genio de Aristóteles es el haber *descubierto en la expresión de valor* de las mercancías una *relación de igualdad*. Fue la limitación histórica de la sociedad de su tiempo la que le impidió desentrañar en qué consistía, 'en rigor', esta *relación de igualdad*"²¹

²⁰ Cfr. a propósito E. Durkheim, *op. cit.*, y D. Easton, *op. cit.*

²¹ K. Marx, *El capital*, cit., I, cap. I, p. 26. Y también K. Marx, *Scritti inediti di economia politica*. Roma, 1963, pp. 146-147.

Este pasaje de Marx nos sugiere una razón plausible para explicarnos el porqué el pensamiento económico de Aristóteles tenga las connotaciones de una auténtica *genialidad teórica* y al mismo tiempo las de una irremediable limitación *histórica*; pero no sólo eso, nos está indicando también que es el cambio del funcionamiento real de la sociedad lo que permite que hoy se pueda reconocer en la teoría económica de Aristóteles una hoja muerta para la ciencia económica, mientras que sigue siendo una planta vigorosa para explicarnos la estructura de la sociedad griega y, correlativamente, tanto las anticipaciones de Aristóteles respecto de nosotros como su vinculación con la sociedad de su tiempo en un auténtico "todo sistemático". Si no viéramos las primeras de seguro no comprenderíamos la grandeza del Estagirita; pero si no viéramos la segunda se nos escaparía el porqué de sus límites teóricos, de sus "errores"; no podríamos tampoco reconstruir plenamente su cuadro mental auténtico como pensador que, al explicar la sociedad de su tiempo, era al mismo tiempo una expresión de ella. Sólo si comprendemos esta rigurosa complicación de teoría e historia lograremos quizá darnos cuenta de por qué la economía política *como ciencia* nació precisamente en la Europa burguesa moderna, en donde más desarrollados se encontraban los procesos de la producción mercantil capitalista y no en la Grecia esclavista o en el Japón feudal.

Algo semejante se puede decir de los conceptos en que se fundamenta la ciencia política moderna como ciencia autónoma respecto de la religión, la moral, la filosofía. Una ciencia de este tipo difícilmente podía nacer allí donde ni siquiera se había logrado imaginar una vida política distinta de la vida social y donde la noción misma del Estado en cuanto tal era inexistente práctica y teóricamente.²² O, ¿es quizá puramente casual el que aquella noción no encuentre paralelos en el diccionario político de los escritores premaquiavélicos? El genio de Maquiavelo, parafraseando el elogio de Marx hacia Aristóteles, resplandece en el hecho de haber enucleado con un vigor sin parangón

²² Cfr. O. Condorelli, "Per la storia del nome 'Stato' ", Archivio giuridico, 1923; F. Chabod, L'idea di nazione, Bari, 1961; A. Passerin D'Entrèves, *La dottrina dello Stato*, Turín, 1962, pp. 47 ss.

una noción de la política como sección autónoma de la vida social, mucho antes de que se integraran los lineamientos de la distinción moderna entre sociedad y Estado. Por cuanto ve a los griegos, no es casual que los máximos tratados de política contengan, además de las nociones "técnicas" relativas al territorio, al pueblo y a la soberanía, sobre las que se ha construido el concepto de Estado, muchos argumentos que en un manual moderno de doctrina del Estado harían hasta reír. Al principio del diálogo platónico sobre *La República*, encontramos dos libros enteramente dedicados al problema de la justicia y en los libros sucesivos nos topamos con razonamientos sobre la música, la medicina, la dialéctica, la inmortalidad del alma, en una palabra, con la entera vida de la ciudad. Al principio del libro séptimo de la *Política*, Aristóteles escribe que "si se quiere llevar a cabo la indagación necesaria de la mejor forma de constitución, conviene ante todo determinar el género de vida que por sus méritos sea digno de nuestra preferencia", y es preciso que a ese propósito la "condición necesaria para ser verdaderamente felices" consista en el cúmulo de tres clases de bienes: "los bienes exteriores, los bienes del cuerpo y los bienes del alma", o sea, la totalidad del bien humano."²³ Por lo demás, el título griego del diálogo platónico es *Politeia*, término con el que Platón entiende designar "tanto la constitución civil de un Estado, como la constitución interior de un individuo",²⁴ y cuando Aristóteles nos habla de la constitución la define pura y simplemente como la "vida" de la ciudad.

La esencia de la civilización constitucional moderna, que es el alma de la moderna ciencia política, por su parte, queda hasta hoy contenida,

²³ Aristóteles, op. cit, p. 218.

²⁴ E. Turolla, en Platón, *Dialoghi*, Milán-Roma, 1953, II, p. 61, cit. por F. Saponi en Platón, *Dialoghi*, Bari, 1956, VII p. 11, nota. Y consultar también Ch. H. Mc Ilwain, op. cit., p. 34: "Cuando él [Platón] y Aristóteles hablan de la 'constitución' de un Estado, tienen todavía el pleno derecho de llamarla 'una vida', pues representa para ellos, muy justamente, todo el ser del Estado. Todo Estado particular deriva sus caracteres peculiares de la misma; es la constitución del Estado en el sentido en que nosotros hablamos de la constitución de un hombre, vale decir, aquella condición de todo su cuerpo que lo hace ser, físicamente, lo que es."

por sus elementos cardinales, en la fijación de "límites de la actividad del Estado" y en la reivindicación de la separación entre actividad social y actividad política, entre esfera pública y esfera privada. Kant, Humboldt y Constant nos han esclarecido ampliamente los fundamentes teóricos de este panorama de la política moderna; no obstante, falta preguntarse, por ejemplo, si sólo la "evolución del espíritu" ha hecho, como lo es, casi indiscutible la idea de que el régimen político de la comunidad no puede desenvolverse si no es por medio de representantes, o si en su base no esté en último análisis aquel conjunto de procesos que, al difundir la división del trabajo y la transformación de la fuerza humana de trabajo en mercancía, han hecho sustancialmente inconcebible no sólo la esclavitud, sino hasta la gestión de la comunidad por parte de los "libres". Tal parece que sólo con una total individualización de la vida y su integral privatización se logre aprehender en su plenitud la noción de una esfera exclusivamente pública, sobre la que no tienen mayor influencia las posiciones sociales, como en la Edad Media, o las posiciones de nacimiento, como en la Antigüedad. Sólo entonces aparece *prácticamente* posible la construcción *teórica* de un derecho público armónico, y de una ciencia política y una doctrina del Estado nacional constitucional, que ignoran como procederes fantasiosos el sorteo de los cargos y su ejercicio por turnos. Ideas de este tipo podían germinar, con posterioridad, sólo en la mente de un Marx o de un Lenin, para quienes la socialización de las relaciones económicas privadas, en cierto modo, viene a reconstituir, *mutatis mutandis*, los términos sobre los que aquellas mismas ideas pudieron aparecer normales a los pensadores griegos, que vivían en una sociedad en la que la participación directa y la consecuente osmosis entre vida pública y vida privada era posible debido a la gestión de los asuntos materiales mediante esclavos. En el mundo antiguo, el *negotium* era la actividad de los "animales parlantes", los esclavos, mientras que el *otium* o actividad desinteresada en pro de la comunidad era el punto más elevado de la virtud privada; en el mundo moderno, el fin de los vínculos personales ha enrolado a todos los hombres en el *business*, mientras que el ocio es considerado como padre de los vicios y la política es vista con desconfianza: no se exige la

dedicación a la comunidad, sino principalmente la garantía de las esferas individuales.

Volviendo al concepto de Estado, fundamento de nuestra ciencia política, dos cosas pueden ser comprobadas con notable seguridad: que es un concepto cuya "invención" teórica no puede ser ajena a una modificación práctica de la sociedad y que resulta un instrumento inservible y hasta generador de confusiones cuando se le transforma en el fundamento de la ciencia política y de la historia del pensamiento político. Por lo que ve a la primera observación, parece ser esencial la falta absoluta en todo el mundo antiguo de una distinción equiparable a aquella que hoy se hace entre Estado y sociedad. No podía ser de otra manera, si se tiene en cuenta el hecho de que las actividades políticas y las actividades sociales se identificaban. La exclusión del esclavo de la vida política citadina eliminaba de la competencia política a quien estaba dedicado al trabajo manual y configuraba la actividad política como una actividad "noble" y "superior", a la que podía dedicarse sólo el hombre libre de los quehaceres cotidianos. No es que para el esclavo su ser social resultara separado de su ser político, sino que incluso era impolítico o, más aún, inhumano. Del mismo modo, la posición social del hombre libre, en cuanto posición emancipada por completo de aquellos quehaceres, no estaba separada de su condición política privilegiada. El primero era más bien semejante a los animales y el segundo se movía de inmediato en aquella esfera armoniosa que es la única que nos ha sido consignada por la cultura griega. La vida política, tan íntegramente liberada del trabajo, para con el que fue permanentemente un secular desprecio en la cultura grecorromana, venía así a fundirse de modo estable con una civilización en la que el individualismo difícilmente pudo echar raíces, y esto sólo cuando los procesos sociales de descomposición del organismo estuvieron desarrollados. Ni más ni menos de esta configuración superior de la esfera política deriva no sólo la exclusión de las mujeres y de los "operarios mecánicos" de la vida política, sino además la confusión de la política con la ética y la estética.

Por lo que ve a la segunda observación basta recordar el reciente testimonio de David Easton, que ha dedicado un volumen a desmontar la utilidad del concepto de Estado. Es un testimonio que nos interesa no por

la solución alternativa que el estudioso norteamericano nos propone, sino por su eficacia crítica. Él afirma que la noción moderna del Estado está íntimamente vinculada con el proceso histórico del Estado nacional jurídico y constitucional, que presupone una completa atomización individualista de la sociedad. "Por esto —escribe— el uso del concepto de Estado, como hemos visto, no está en situación de explicarnos la razón por la que los científicos políticos deberían estar interesados en formas de vida social en las que, como sucede con las sociedades exóticas y atrasadas, el Estado no existe, por lo menos tal y como viene definido por el pluralismo modificado."²⁵

La anterior anotación, valedera para la sociedad antigua y la sociedad feudal, pone en crisis a uno de los instrumentos con los que acostumbramos trabajar para reconstruir la historia del pensamiento político. En sustancia, el estudio del pensamiento político llevado a cabo sobre la base de la noción del Estado (un concepto moderno), no puede evitar la identificación de aquellas connotaciones de las formaciones políticas premodernas que permiten agruparlas bajo un único concepto eminentemente moderno. En consecuencia, el estudioso se interesará en organizar el pensamiento político de Aristóteles en torno de aquellos tres elementos del Estado (territorio, población, soberanía), que presuponen el Estado nacional, el pueblo jurídicamente distinto de la población y la autoridad separada de las determinaciones sociales: tres elementos que nos alteran en modo absoluto la imagen real de la comunidad política griega y del Estado-propiedad feudal. Es cierto que en Aristóteles encontramos también conceptos relativos al territorio, a la población, a la soberanía; sin embargo, esos conceptos quedan incluidos en un sistema específico que se dispersaría si adoptáramos los tres elementos en una proyección genérica, capaz de hacerlos encuadrar en sistemas *toto coelo* diferentes. De esa manera nos resultaría difícil, por ejemplo, aferrar la importancia que tiene en Grecia la "relación particular entre el pueblo y la tierra" y que, como explica un agudo estudioso de la historia del pensamiento político, aunque parezca extraño es precisamente la que

²⁵ D. Easton, *op. cit.*, p. 100.

"presenta el acento siempre puesto por el pensamiento griego sobre el pueblo más que sobre el territorio del Estado". En efecto, "el Estado de Atenas era la suma de los ciudadanos atenienses y su constitución la forma exterior de su vida política asociada: no se trataba simplemente de una colección de leyes territoriales impuestas por el Estado a los residentes dentro de sus confines o de diferentes subdivisiones de su territorio".²⁶

Señalamientos análogos podrían hacerse respecto de otros conceptos, como por ejemplo los de ley, justicia, ciudadano, derecho, etc. Para todos ellos la profundización teórica parece relacionarse de modo indisoluble con la indagación histórica; desde luego, se trata de una indagación que no se limita a "ubicar" históricamente el pensamiento en un determinado *contexto de cultura* (que fatalmente sería conformado de nuevo por nuestros valores culturales), sino más bien en un *contexto social real* que nos es ignoto en sustancia y que debemos *presuponer* como un dato objetivo estructurado por determinaciones no ideales, o sea, por modos históricos de relación natural entre los hombres.

Es precisamente sobre estos modos sociales que los estudiosos más recientes han sentido la necesidad de reflexionar, aun cuando, precisa decirlo, la sociología moderna de la política no parece aprovechar las lecciones de la ciencia económica y tiende más bien a convertirse en una "psicología social", que luego se encamina hacia la filosofía. Pero si, por el contrario, se acepta una periodización del pensamiento político que en grandes líneas experimenta el ritmo de los modos de producción, se tiene que convenir en que la posibilidad de escapar a la reconversión de la historia en historia filosófica resulta mucho más difícil (claro, todo ello a condición de que el criterio no se desarrolle como teoría antes de ser concretamente experimentado sobre el material histórico real, tal y como por desgracia hacen con mucha frecuencia ciertos silogistas "marxistas"). Pero, al mismo tiempo, la necesidad de recurrir a criterios teóricos que nos prospecten hipótesis específicas de organización de los datos históricos, permite evitar las dispersiones empíricas de los datos y la

²⁶ Ch. H. Mc Ilwain, *op. cit.*, p. 21.

solución de la historiografía en la cronología. De esta manera, podría ser satisfecha la exigencia racionalista de los teóricos y la exigencia individualizadora de los historiadores, al llevar a término aquella unidad de razón y empiria a que aludía Croce y que, por cierto, a este pensador se le desvanecía en la medida en que persistía en tratar a la empiria como un mero dato *filosófico* y a la economía como un momento *filosófico* del espíritu, más bien que como objeto de la ciencia.

5. Indagar cuál haya sido la razón histórica de la primacía que el mundo griego en su totalidad asume en la especulación política, lo mismo que en otros campos del pensamiento, es algo que con toda evidencia queda fuera de las tareas inmediatas de quien estudia la historia de las ideas. Sin embargo, se debe admitir que se trata de un problema de la mayor importancia, tanto más cuanto que hoy se multiplican las acusaciones de "eurocentrismo" en contra de nuestra cultura.²⁷ Es verdad que no toda ella está libre de pecados por el estilo y que precisamente por esto es necesaria una gran cautela para poner coto a ciertos defectos. Pero el verdadero problema no es "reivindicar al Oriente", confiriendo a los textos y a los exponentes particulares de la antigua cultura oriental un valor que casi seguramente no tienen, sino que más bien se trata de meditar, de acuerdo con criterios íntegramente históricos, sobre la notoria idea de Hegel de que "el espíritu europeo ha transcurrido su juventud en Grecia".²⁸ Se peca de "eurocentrismo" cuando, como hacía el mismo Hegel, se considera que "entre los griegos

²⁷ De modo particular consultar C. F. Aleksandrov, *Istoriya sotsiologicheskij ucheniy*. Moscú, 1959, cap. I. La tendencia es casi general entre los estudiosos soviéticos. Véase, en Italia, el volumen *Stato, Popolo e Nazione nelle culture extra-europee*, Milán, 1965, en cuya "premisa metodológica" V. Beonio Brocchieri habla con largueza del "equivoco eurocéntrico".

²⁸ G. W. F. Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia*, Ed. it, III, *Il mondo greco-romano*, Florencia, 1963, p. 5.

nos sentimos de inmediato en nuestra patria, pues estamos en el territorio del espíritu"; ²⁹ como si semejante terreno no se pudiera encontrar en otras partes. Por lo demás, Hegel paga su desatención respecto de circunstancias eminentemente histórico-naturales de la "primacía" griega, cuando vuelve a aquel "mundo de la finitud" de la peor ralea que es el determinismo geográfico. Y así, escribe que "en cuanto el espíritu hace su entrada en la existencia, entra en el mundo de la finitud y, con ello, en general, en el mundo de la naturalidad", ³⁰ y se limita entonces a consideraciones que ofenderían a cualquier modesto cultor de "geopolítica", escribiendo, para no citar más que un ejemplo, que "así, en general, es la zona templada la que debe fungir como escenario del espectáculo de la historia del mundo". ³¹ (Para fortuna suya, Hegel no vivió lo bastante como para verse obligado a registrar las desmentidas clamorosas de los desarrollos norteamericano y ruso.)

Pero si éstos son lastres de los que la cultura debe liberarse, ello no significa que se tengan que buscar los orígenes del pensamiento sistemático en donde no existen. Pues es un hecho que "quien busque un 'pensamiento especulativo' en los documentos de los antiguos, tendrá que aceptar que en las fuentes escritas muy poco merece el nombre de 'pensamiento' en sentido estricto". ³² El interés del estudioso del pensamiento político se dirige hacia Grecia precisamente porque en Grecia se descubre una formidable excepción, y aquí, de modo más radical que en otros lados, vemos desenvolverse un doble y concomitante proceso: primero, la superación del llamado "pensamiento mitopoyético" bajo la forma de un pensamiento sistemático, y después, la elaboración de formas políticas que se abren a un determinado grado de participación colectiva. Ambos procesos pueden ser resumidos en el hecho de que los griegos son el primer conglomerado humano en el que madura la primera

²⁹ *Ibidem*, p. 4.

³⁰ *Ibidem*, I, *La razionalità della storia*, Florencia, 1941, p. 207.

³¹ *Ibidem*, p. 211.

³² H. Frankfort y otros, *La filosofía prima dei greci*, Turín, 1963, p. 15.

distinción entre hombre y naturaleza. Tal distinción es práctica y teórica al mismo tiempo y se manifiesta, por un lado, como discriminación real de por lo menos una porción de la humanidad asociada respecto del mundo natural, y, por otro lado, como una distinción en el pensamiento entre sujeto y objeto. Se trata de dos condiciones que exigen el término de una condición meramente pasiva del individuo (por lo menos dentro de un determinado grupo social) y su transformación, por así decir, de pertenencia orgánica a miembro de la comunidad, a actor de un intercambio ideal y práctico con la naturaleza, en cuyo intercambio él figura no sólo como ente receptor, sino además como ente productivo.³³

Del inmenso mundo de los esclavos no surgió pensamiento alguno, mientras que del restringido ámbito de los hombres libres de Atenas nos ha venido un patrimonio inmenso de civilización. Sin embargo, es evidente que no bastaba no ser esclavo y que se necesitaba además que la comunidad de los libres actuara como una verdadera comunidad en la que los particulares participaran de algún modo en la determinación de las decisiones. Si la existencia de la esclavitud, en Grecia y en otras partes, libra a una clase de hombres de las fatigas materiales, en Grecia, a diferencia de otras partes, esta mera *disposición* para ejercicio de las actividades espirituales encarnó en posibilidades concretas de acción individual.

Un primer grado de auténtica libertad se conquista cuando la comunidad de los libres se redime del despotismo patriarcal que domina la historia de los imperios orientales. Sólo entonces madura aquella distinción real entre los individuos (división del trabajo), que está en la base de la confrontación y valoración de las opiniones individuales y, en definitiva, en la búsqueda de un metro para estimarlas. Al mismo tiempo, el pensamiento humano se libera de las representaciones míticas y pasa a las interpretaciones causales y sistemáticas, y en el plano de las instituciones comienza una real y verdadera contienda política que alinea a los hombres de acuerdo con sus opiniones. Ser griego, ciudadano y libre y no ser bárbaro, mujer o esclavo es el verdadero *punto de partida*

³³ Consultar K. Marx, *Forme che precedono la produzione capitalistica*, Roma, 1956.

de la producción intelectual en general y de la cultura griega en particular. No por mero caso se atribuye a Tales de Mileto la siguiente afirmación: "De estas tres cosas soy grato al destino: en primer lugar, de haber nacido hombre y no animal; en segundo lugar, de haber nacido hombre y no mujer, y en tercer lugar, de haber nacido griego y no bárbaro."³⁴ Si Tales (o el que haya sido) no menciona el ser ciudadano y el ser libre, seguramente fue porque señalamientos de ese tipo no eran necesarios sino superfluos: el esclavo no era ciudadano y el griego, en cuanto ciudadano, no podía ser más que libre. Una preferencia ideal como la de Tales nos remite, sin duda, a una sociedad dividida en hombres y no hombres, en griegos y bárbaros, una sociedad en la que estas alternativas eran reales y no meramente ideales.

El tránsito progresivo a la expresión de un pensamiento sistemático, nos lo documentan los textos literarios griegos por la gradual corrosión de los acertos míticos arcaicos y por el surgimiento, en el cuadro de la multiplicación de las opiniones, de los máximos interrogativos de una ética reflexiva: ¿Qué es el bien?, ¿qué es la virtud?, ¿qué es la justicia? Sócrates representa el punto de arribo de esta elaboración y su "arte mayéutica" (así como la *antilogía* de los sofistas) es de por sí un signo evidente de la fatigosa operación que se debió llevar a efecto para comparar y seleccionar las opiniones.³⁵

En la política, el problema de la comparación y de la selección quedaba ya comprendido en la inauguración de la contienda por el poder o, de cualquier manera, en la posibilidad de influirlo. La lucha política probablemente debió representarse al ciudadano ateniense bajo la forma de una contienda que tenía por objeto la actuación de una conducta capaz de adecuarse a la armonía de la comunidad de los "libres", lo que significa una articulación manifiesta de orden cósmico más general.³⁶ Designar aquella conducta era algo así como señalar los muros de la

³⁴ Cit. en B. Snell, *op. cit.*, pp. 350-351.

³⁵ Cfr. en particular L. Robín, *Storia del pensiero greco*, Milán, 1962; B. Snell, *op. cit.*; F. Adorno, *La filosofía antigua*, I, Milán, 1961

³⁶ Cfr. W. Cesarini Sforza, voz "Diritto" de la *Enciclopedia del diritto*.

polis (y el parangón, de hecho, lo encontramos en Heráclito) y participar en la construcción del orden natural. Es sólo hasta más tarde cuando la profundidad de los contrastes entre las posturas políticas e ideales genera los primeros grandes quebrantamientos en el pensamiento político y delinea algunas de las fundamentales direcciones de su desarrollo. La especulación acerca de los valores centrales induce, entre otras cosas, a subrayar la gravedad de las aberraciones prácticas y a plantearse aquella cuestión crucial con la que principia el diálogo platónico sobre *Las Leyes*: "Huespedes, ¿fue dios u hombre el autor de vuestras leyes?".³⁷ *Las Leyes* fue una obra postrera de Platón, pero quizá su tono conciliador se apoya en una veta escéptica que no ha sido alimentada sólo por la vejez. En ella se lee que no es fácil para el hombre sustraerse a la *ubris*, que la vida política es un "ser públicamente enemigo de todos y, en privado, ser cada uno para sí mismo".³⁸ Hay una reflexión que incluso hace entrar en crisis la posibilidad de mantener en pie la antigua armonía de la *polis*: "Parece difícil, huésped, que todo lo que constituye la política, tanto cuando es pensamiento como cuando está en el plano de los hechos, logre en algún modo tener una validez universal."³⁹ En efecto, esta crisis ideal de la *polis* era una crisis real.

El proceso de relativización de los valores y de problematización del carácter unívoco de la Antigüedad, sin duda se presenta conexas con una disolución real de la comunidad de los libres, minada por mutamientos estructurales que van acentuándose. Este proceso es puesto en evidencia por la sofística, encuentra su metodólogo en Sócrates y en Platón aquel que fija los dos polos generales de su desarrollo teórico; un dualismo neto entre los modelos y la vida, del que descende una perenne tensión de adecuación de las cosas a las ideas, o bien el repliegue de un escepticismo latente y en apariencia realista hacia aquel "justo medio" que con gran facilidad degenera en compromiso. En el plano de la teoría

³⁷ Platón, *Las Leyes*, trad. it., *Dialoghi*, VII, Barí, 1962, p. 3.

³⁸ *Ibidem*, p. 6.

³⁹ *Ibidem*, p. 19.

política, *La República* y *Las Leyes* realizan con bastante claridad estas dos direcciones, utópica la una y sustancialmente escéptica la otra.⁴⁰ La primera vuelve a sugerir la tentativa de suprimir aquella particularidad que constituye la espina dorsal de las cosas mundanas, al llamar a juicio al mito de la edad perfecta que se ha perdido y al transfigurar el conocimiento en reminiscencia (la anamnesis platónica). La segunda se inclina a catalogar las "degeneraciones" humanas de los modelos ideales y a meditar a contrario en la omnicomprensión de la reducción de la política a la sabiduría y a la virtud.

La gran síntesis de Aristóteles es el último bastión detrás del cual se refugia el espíritu de la cultura griega, en un esfuerzo extremo por mantener quieta su aspiración a la "virtud perfecta" en la comunidad y de alcanzarla desde el interior mismo de las cosas del mundo. Aristóteles critica el comunismo platónico, más aristocrático de cuanto no se logre pensar, y el rígido enjaulamiento de la vida política en el modelo de un organismo ideal que debe plasmar los procesos reales, convirtiéndose en el primer teórico de la propiedad privada. Concibe la política, al igual que la naturaleza, como una esfera que lleva en sí la potencialidad de la perfección: su finalismo no es menos perfeccionista que el de Platón, pero surge de las entrañas de lo real y exige el reconocimiento de la particularidad. La constitución de la *polis* sigue siendo la estructura integral de la ciudad, de la que el hombre ciudadano es parte orgánica que no puede disociarse sin degenerar en su humanidad. Pero la misma constitución es un modelo que no se recava ya de los proyectos especulativos, sino de la exploración histórico-social, de la confrontación, de las constituciones.⁴¹ De esta manera, entra en crisis la armónica inherencia del *logos* a la *fysis*, de la razón a la naturaleza: la naturaleza de los modelos y la perfección formal del orden cósmico. El ideal de la justicia, corazón de la cultura política griega, experimenta a su vez los contragolpes de las diferencias reales que van surgiendo. Si es

⁴⁰ L. Robín, *op. cit.*; en la p. 408 se habla incluso de una "ciudad primera" y de una "ciudad segunda".

⁴¹ Cfr. L. Robín, *op. cit.*, pp. 476 ss.

cierto que la ley es "inteligencia sin pasión", es verdad también que el inundo está lleno de pasiones sin inteligencia y que auténtica justicia no puede consistir sólo en la facultad de conmutar sino además en la facultad de distribuir de acuerdo con méritos efectivos. El carácter abstracto frío y homogéneo de la ley debe ajustar cuentas con la heterogeneidad de los hechos y de los méritos y puede resultar igual sólo para quien es igual.

En el pensamiento de Aristóteles la ciudad-Estado sigue siendo un organismo natural, pero como toda porción de la naturaleza, también aquí "el fin determina la naturaleza de los seres", y precisamente en la identificación de este fin natural se desenvuelve una vasta gama de alternativas. La *Política* de Aristóteles comienza por sostener que el carácter propio del hombre respecto de los demás animales estriba únicamente en que "posee la noción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de todas las demás antítesis morales", ⁴² de modo que no hay política que no sea al mismo tiempo sabiduría y virtud. Pero la obra termina fijando para la educación de los futuros ciudadanos "tres principios fundamentales: el miedo entre los extremos, lo posible, lo decente". ⁴³ La disociación individualista todavía no ha desintegrado la comunidad, pero ya ha previsto su carácter problemático. Aristóteles intenta contener y resanar la unidad de la vida citadina con un esfuerzo realista que le permitirá hablar por siglos a las sucesivas formas civiles, hasta cuando queden radicalmente desintegradas por la antítesis que el mundo griego comenzó apenas a entrever (la antítesis entre vida pública y privada) y que es una antítesis material y no sólo filosófica.

La zona del pensamiento político ocupada por los "posaristotélicos" —escépticos, epicúreos, estoicos— está dominada por las semillas del individualismo, que germinarán en Roma después de la edad heroica de la *civitas*, al declinar de la república. Justamente se ha hecho notar que "no hay en todo el pensamiento político un cambio tan sorprendente como el que se opera entre la doctrina de Aristóteles y la

⁴² Aristóteles, *Política*, cit., p. 5.

⁴³ *Ibidem*, p. 274.

concepción filosófica posterior representada por Cicerón y por Séneca".

⁴⁴ Pero esta aserción quizá tenga necesidad de ser complementada en el sentido de que, en realidad, las nociones que tenemos acerca de la primera fase de Roma y de su originaria civilización citadina, permiten seguir la huella de no pocos elementos de concordancia con la civilización de la *polis* griega. Precisa agregar, además, que entre Aristóteles y Cicerón la distancia está cubierta por la mediación de las escuelas griegas posaristotélicas que ya recordamos. Sobre la base de estos agregados es posible afirmar ahora que existe una reiteración de las tendencias político sociales e ideales entre las dos grandes secciones del mundo antiguo. El organicismo de la *polis* es todo menos que desconocido en la infancia de la *civitas* y la "novedad" de Cicerón y de Séneca es todo menos que inédita para la Crecía posaristotélica. El hecho es que mientras el epicentro de la cultura griega cae en la civilización comunitaria citadina, el de la cultura individualista romana monta entre la república y el imperio. Por esto Grecia nos habla sobre todo por boca de la Atenas de Pericles y de su vida armoniosa poblada de valores e instituciones orgánicas, mientras que Roma nos habla más bien a través de su gran florecimiento jurídico. La fallida unificación de Grecia impidió que históricamente la civilización citadina griega desembocase en formas que nos parecen más bien típicas de Roma, pero al mismo tiempo es indudable que las dilecciones del desarrollo ideal romano son expuestas por la tardía cultura griega. El núcleo central de estas tendencias, vivo sobre todo en las escuelas filosóficas griegas que dominarán la madurez de Roma, el epicureísmo y el estoicismo, está constituido por el individualismo y por el cosmopolitismo, íntimamente relacionados con los procesos de desintegración de la ciudad-Estado, que tienen como trasfondo histórico material la disolución progresiva de la economía natural, el desarrollo mercantil y la constitución de entidades políticas supracitadinas.

Sólo en este cuadro de conjunto la tesis hegeliana de que "el principio general del mundo romano es la interioridad subjetiva", ⁴⁵ sin

⁴⁴ R. W. y A. J. Carlyle, *Il pensiero político medievale*, Bari, 1956, I, p. 20.

⁴⁵ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, III, p. 191.

dejar de ser verdadera, encuentra un referente histórico que de otro modo se desvanecería en genéricas "leyes del espíritu". Por lo demás, el mismo Hegel hace notar, al estudiar "el ocaso de Grecia" y según sus parámetros idealistas, que para ese entonces "el ligamen está roto y queda sólo la árida singularidad, la particularidad odiosa, que de una manera obstinada y caprichosa se mantiene en sí misma, se encierra erizadamente en sí y entra, sin más ni más, en una relación de dependencia y de conflicto respecto de las demás".⁴⁶ Lo que ha sido llamado a través de tanto tiempo el "genio jurídico" de los romanos, tiene su punto de nacimiento en la expansión de los procesos práctico-materiales que en Grecia apenas si se habían insinuado y cuya consecuencia esencial podría expresarse en estos términos hegelianos: "El retornar en sí del espíritu es también la aparición de la antítesis. De los dos elementos de esa antítesis, el primero es lo universal, en el que el individuo se pierde y, a condición de su obediencia respecto del Estado abstracto, recibe en cambio el permiso de ser dueño de sí mismo. A lo universal abstracto se contraponen entonces, como segundo elemento, el rígido sujeto abstracto: en esa contraposición se encuentra por tanto expresado el riguroso derecho de la personalidad. En Roma encontramos ya esta libre universalidad, esta libertad abstracta, que, por una parte, plantea el Estado abstracto, la política y la autoridad superior a la individualidad concreta, subordinándola en modo absoluto, y que, por otra parte, crea, frente a esta universalidad, la personalidad — la libertad del Yo en sí—, que debe ser bien diferenciada de la individualidad. La personalidad constituye, en efecto, la determinación fundamental del derecho, y adviene a la existencia sobre todo con la propiedad. . ." ⁴⁷

Disociación individualista de la totalidad orgánica de la comunidad y constitución gradual de la comunidad como mera comunidad abstracta, desenvolvimiento privado y público, interiorización del mundo como ética privada y transformación cada vez más abstracta de aquel mundo

⁴⁶ *Ibid.*, p. 155.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 162.

como esfera política y jurídica: son procesos que se desarrollan al mismo tiempo. El individuo se sustrae al grupo recogién dose en el recinto de la propiedad privada y en la ética de la conciencia, mientras que la relación exterior con los demás se objetiviza en una abstracción que hace posible la reconducción de las individualidades bajo los tipos formales y generales de la conducta jurídica. Se trata de procesos que en Roma no completan del todo su parábola (falta la total igualación de todos los individuos: el fin de la esclavitud, presupuesto necesario de aquella contraposición integral entre privado y público que distinguirá al mundo moderno), pero que se verifican en medida suficiente como para que Roma manifieste un "tipo ideal de derecho propio de una sociedad que produce y vende mercancías y que se funda en el individualismo de las relaciones de producción y de dominio" (Solari). De ahí el nacimiento de aquella "lógica jurídica que resultó aplicable a una amplia variedad de ordenamientos sociales, y más aún, a todo ordenamiento social que reconoce la propiedad privada y el comercio 'capitalista' " (Schumpeter). Es la lógica que después se transformará en "nuestra gramática jurídica, el canon de nuestro pensamiento jurídico" (Ihering). La continuidad ideal de la historia del pensamiento, que innegablemente sigue existiendo, es la contrapartida de una continuidad material de la historia de la vida.

6. En el pasado se insistió mucho en la ruptura que la Edad Media representó en la historia a causa de la profunda revolución teórica que operó el cristianismo y de la no menos profunda subversión de las relaciones sociales. Se ha llegado incluso al grado de presentar al Medievo como un paréntesis de la historia, excepcionalmente plasmado por ideales religiosos que hacen del mismo un paraje místico del desarrollo humano, o también como una época anclada en un retorno impresionante de la barbarie. Semejante representación de la Edad Media en realidad ha sido superada ya por la crítica, que dispone ahora de numerosos datos, suficientes para identificar los injertos históricos y teóricos del Medievo sobre el mundo antiguo, así como los procesos que

en todos los niveles lo relacionan con el nacimiento de la modernidad. Por lo que respecta a las doctrinas políticas, el principal instrumento para la reconstrucción de aquellos nexos parecen ser, por un lado, el ligamen asaz claro que se puede localizar entre el pensamiento cristiano primitivo y las últimas franjas teóricas de la Antigüedad, especialmente el estoicismo romano, y, por otro lado, la gradual emergencia de las nociones teóricas de pueblo y soberanía por el camino de la modernidad. Aun cuando estos dos elementos vayan englobados en un original contexto espiritual y práctico, proporcionan importantes sugerencias para dar a la concepción del Medioevo toda su innegable originalidad histórica, sin olvidar los caracteres que dejan al descubierto los procesos de *transición* de las formas sociales y teóricas antiguas a las modernas.

El pensamiento político cristiano se nos presenta en tres filones esenciales: el original (paulino-agustiniano), el sistemático (tomista) y el reformado (calvinista-luterano). Cada uno de ellos ofrece matices y articulaciones múltiples, sin contar con que el tercero queda fuera de la historia medieval, aun cuando confluyan en él elementos teóricos ya presentes en formas de oposición protestante en contra de las posturas oficiales de la Iglesia. El problema de interpretación que se impone es ver en qué disposición se encuentran estos filones entre sí, para descubrir sus convergencias y diferencias, y en qué relación están con la herencia teórica del pasado y con los desarrollos posteriores del pensamiento político laico de la época moderna.

Por lo que toca al problema de precisar el nexo teórico entre cristianismo y mundo clásico, se han manifestado dos tendencias bien claras: una que se inclina a acentuar la cesura y subraya de modo particular el nuevo y específico valor de la trascendencia monoteísta cristiana, y la otra que atenúa la distancia respecto de las últimas manifestaciones del pensamiento político romano (Cicerón, Séneca, Epicteto, Marco Aurelio). La primera tendencia naturalmente ha sido aceptada y promovida por las esferas oficiales católicas y por los estudiosos iusnaturalistas; la segunda ha sido patrocinada de modo especial por los historiadores laicos, sobre todo los hermanos Carlyle y,

más recientemente, Sabine.⁴⁸ Si bien la disputa no sea simplemente filosófica no se puede hacer a menos de tomarla en consideración. Bastará hacer notar que parece indudable una continuidad entre la problemática de la igualdad de los hombres tal y como se va manifestando en los últimos siglos de Roma y la que elaboró el cristianismo. En ello el estoicismo desempeñó un papel de la mayor importancia, como se ha dejado apuntado. La individualización del hombre por su conciencia es la esfera en la que aquella igualdad echa raíces y sus frutos serán la construcción de la noción cosmopolita del género humano en el plano de una ciudad "pensada" que se va contraponiendo a la ciudad terrenal. Mas en el marco de la concepción cristiana el desdoblamiento de los dos campos en que madura la igualdad moderna de los hombres como criaturas de un mismo Padre, asume un alcance mucho más vasto. En él radica, efectivamente, el símbolo de la trascendencia y de la perfección divinas, contrapuestas a la naturaleza pecaminosa y limitada del mundo terrenal, y en él radica también la exigencia de la mediación que representa Cristo y de su organismo vicario, la Iglesia, con base en la potencia del amor del Dios personal del monoteísmo, Padre único del género humano.

Nace así una perspectiva completamente nueva: la de una presencia mundana de la organización eclesiástica, de la comunidad cristiana. En relación con ella, el pensamiento político se encuentra ante un grupo de problemas del todo inéditos y que conciernen a la específica naturaleza de la participación del hombre en las dos comunidades de la Iglesia y del Estado y a la relación entre Iglesia y Estado. Acerca de este complejo de problemas Troeltsch ha observado que se desarrollan dos fundamentales tipos de doctrinas sociales cristianas, según que la comprensión en la comunidad eclesiástica sea "radical" ("idea social no integrada") o "relativa" ("integrada").⁴⁹ El primer tipo comporta una determinación

⁴⁸ Véase un eco de la polémica en Barbero, *introducción a Il pensiero político cristiano*, Turín, 1962.

⁴⁹ E. Troeltsch, *Le doctrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, Firenze 1960, II, pp. 1 ss.

voluntaria ascética que culmina con la vida monástica y el segundo una decisión a favor de la recuperación de los ordenamientos mundanos por cuanto son adaptables al magisterio eclesiástico. El Estado, en relación con las dos posiciones, aparece, respectivamente, como el portador del pecado o como un instrumento o brazo secular de la redención. De manera general y esquemática, las doctrinas agustiniana y tomista pueden ser consideradas como las dos fuentes últimas de estos dos tipos de doctrinas políticas.

No menos complejos resultan los problemas que el cristianismo suscita en el plano de la teoría de la libertad. La autonomía individual recibe, en el marco de la creación divina, un sello del todo nuevo que pasará a formar parte del patrimonio del derecho natural cristiano. En esta dirección la igualdad de todos los hombres como hijos del Padre es irrevocablemente sancionada. Pero más difícil resulta concluir de ello que el cristianismo influye en los ordenamientos políticos y jurídicos. Precisamente porque aquella igualdad es eminentemente espiritual y porque en el cristianismo radica un elemento de negación-superación del mundo, la equiparación político-jurídica de los hombres es de por sí secundaria: "Dejemos por ello gustosos las cosas de la tierra y miremos a las cosas del cielo", exhorta Tertuliano en contra de los gentiles que "anteponen el dinero al alma"; y Pablo de Tarso proclama: "Que cada uno se someta a la autoridad en turno." Esta estructural inesencialidad de la igualdad terrenal resalta sobre todo en relación con la esclavitud. Ya los Carlyle han aclarado que los autores cristianos "no estaban preparados para condenar como ilegítima la institución positiva de la esclavitud, más allá de cuanto estuvieran dispuestos a hacerlo los juristas y los filósofos", ⁵⁰ precisamente porque "las desigualdades de condición y de vida conciernen sólo al cuerpo y no tienen relación con el intelecto o con el alma" y porque "la esclavitud es una consecuencia de la llegada ¿el pecado a este mundo". Se comprende por qué Pablo afirma: "Esclavos, obedeced en todo a vuestros amos, de acuerdo con la carne", "Que todos aquellos que están bajo el yugo de la esclavitud estimen

⁵⁰ R. W. y A. J. Carlyle, *op. cit.*, I, p. 137.

como dignos de todo respeto a sus dueños, a fin de que el nombre de Dios y su doctrina no sean blasfemados." La falta de distinción entre el amo y el esclavo, entre el rico y el pobre a los ojos de Dios, tiene al revés una especie de aceptación contrita de las pecaminosas plagas terrenales.

Naturalmente, el razonamiento es diferente cuando se trata de la influencia que con el andar del tiempo las ideas cristianas tuvieron también sobre los ordenamientos mundanos. Empero, hay que preguntarse si los procesos de erosión de la esclavitud no estuvieron específicamente determinados por los desarrollos de los mismos nexos económicos.⁵¹ En efecto, todo el mundo medieval que pasó bajo el signo del cristianismo conoció formas de profunda discriminación de los hombres, ordenados en una jerarquía de valores estrechamente vinculados con las funciones materiales por ellos efectuadas. Y en el sector de las doctrinas políticas, donde en forma más directa pesó la tradición cristiana, por lo que se refiere a la relación pueblo-monarca, la formación de una figura del pueblo como titular de potestades y derechos que pueden poner en entredicho a la "ley injusta" y al tirano, se le incluye en el marco más general de una supremacía de la "ley justa", que se resume en la voluntad divina y de la que pueblo y monarca no son más que posibles y variables portadores terrenales.

Es verdad que de esta nueva problemática toman fuerza ciertas direcciones de la elaboración política: basta considerar, por ejemplo, el concepto pletórico de contenido del pueblo como "humano legislador" de Marsilio da Padova, o la importancia que objetivamente asume en la historia del pensamiento político la teoría de la posibilidad de juzgar a la ley injusta hasta llegar al tiranicidio. Pero es igualmente cierto que la concepción que sostiene al pensamiento político medieval queda limitada, al fin y a la postre, dentro de la alternativa del cristianismo primitivo: ó él ascetismo y su desprecio para con las instituciones mundanas o una intercalación enteramente plasmada por la adecuación de las instituciones mundanas, tal y como son, a la divinidad representada por la Iglesia. Así pues, si en el mundo clásico una ciencia

⁵¹ Al respecto G. Nocera, *Ius naturale nell'esperienza giuridica romana*, Milán, 1962.

autónoma de la política (y del derecho) resultó imposible por su inmediata subordinación a la ética y por el carácter globalmente ético de la vida de la *polis*, en la época medieval resultó a su vez imposible debido a su inserción en un nexo de subordinación a la religión. Dado que el sentido del mundo residía en su instrumentalidad respecto de la vida celeste y que el origen y viabilidad de la autoridad y de la soberanía estaban depuestas en la voluntad divina, una auténtica relación política no podía manifestarse, y en todo caso no pasaba de ser una articulación de la relación más general de hombre-Dios. Respecto del mundo antiguo, en el que a la organicidad de la vida de los libres se contraponía la no-humanidad de los esclavos, la sociedad feudal representa el ocaso definitivo de toda discriminación humana, gracias a la igualación espiritual triunfante con el cristianismo. Y, sin embargo, el carácter *exclusivamente* espiritual de tal igualación y la igualdad puramente ultramundana de las almas, cuyo único símbolo visible es la comunidad de la Iglesia, deja que los hombres se dispongan en una escala jerárquica en la que el carácter instrumental de las actividades sociales respecto de la vida eterna las fija y las vuelve rígidas: el verdadero sentido de la vida terrena no es un sentido que le sea propio, y cualquier actividad social se valoriza sólo en virtud de una referencia al "servicio" que lleva a término para con el Padre común. El nacimiento ya no diferencia a la humanidad de los hombres, pero sigue siendo fuente de una discriminación entre los tipos de actividad, de modo que la sociedad se presenta ahora desintegrada en una multitud de círculos cerrados (los "Estados" o setos feudales), cada uno de los cuales sirve de mediador al individuo para los servicios que debe prestar a Dios.

Dado que "la sociedad medieval es una sociedad religiosa y no podía concebir el contrato político sin revestirlo de una forma teológica" (Burdeau),⁵² se presenta originariamente investida de un destino divino que cada individuo y cada grupo debe actuar y servir en su particular condición. Así, por una parte, la totalidad del pueblo, al igual que el rey, tiene sólo el derecho de cumplir con un deber; por otra parte, "el cuerpo

⁵² G. Burdeau, *Traité de science politique*, III, Paris, 1950, p. 67.

social no se compone de colectividades y no tiene cabida el individuo aislado en una perfecta independencia" (Burdeau), si no es en el plano puramente espiritual-religioso. En el nivel político jurídico el individuo sigue siendo el miembro de un grupo particular y participa, en el marco de aquella igualdad total únicamente ultramundana, de una libertad parcial. La libertad "se nos aparece fraccionada y casi desperdigada en una miríada de libertades particulares, cada una de las cuales está encerrada en un involucro que la oculta, pero que a la vez la protege: como tal, nosotros la conocemos bajo el nombre de privilegio" (De Ruggiero). Y debido a que la actividad del grupo o seto se distingue por su actividad social, ésta, aparece construida de modo inmediato como una relación universal o política: el señor feudal es, en su calidad de propietario, soberano, juez, jefe de ejércitos, así como el siervo, en su calidad de tal, es súbdito universalmente subordinado. No existe un auténtico derecho público que fije los derechos iguales para todos y, en realidad, ni siquiera existe un derecho auténticamente privado. Es decir, aún no se da la distinción neta entre una verdadera vida privada y una verdadera vida pública: "La distinción fundamental que ahora hacemos entre libertad civil y libertad política, por consecuencia, falta en la concepción medieval" (De Ruggiero). Mas esta falta ideal es el reverso de una estructura social *diferente* de la moderna.

La cosmópolis humana que habían concebido los estoicos por efectos de la movilización mercantil, no es más que una cosmópolis del más allá. En las relaciones reales es posible que se dé sólo mediatamente, con la primacía espiritual de la Iglesia sobre el poder temporal; posibilidad ésta que es minada radicalmente por la presencia simultánea de un dualismo indeclinable, de dos principios, "dos luces". La política medieval queda toda comprendida en el marco de la contienda entre la Iglesia y el Imperio. Sólo la desaparición de esta contienda, la transformación laica integral del régimen político y el nacimiento del Estado nacional, podrán expresar todo el potencial eversivo de nociones tales como derecho de resistir o de matar al tirano, que en el tardío pensamiento medieval de un Coluccio Salutati, fecundado ya por el humanismo, todavía forman parte de una visión éticorreligiosa del problema político. Empero, es necesario que el dualismo todavía

vigoroso y real del Medievo se vuelva abstracto, de modo tal que se haga posible una igualación universal de todos los individuos en los ordenamientos político-jurídicos, comprendidos los "mercenarios de las artes mecánicas" y de la "última plebe" sobre los que razona Mateo Palmieri. En una palabra, se hace necesario que nazca una sociedad universalmente móvil, por cuanto es *en realidad* individualista: la "sociedad burguesa", civil por entero, que ya se asoma bajo los vínculos de la jerarquía ético-política del feudalismo.

7. Hasta llegar a la edad del Humanismo, todos estos problemas constituyen la materia de la reelaboración cristiana del aristotelismo, del que Tomás de Aquino es el más grande filtro teórico. En él se inspiran tanto los teóricos de la primacía de la Iglesia en la misma esfera política como los sostenedores de aquella teoría de las "dos espadas", detrás de la que fermenta el laicismo de los imperiales. Al disputarse la interpretación política de Tomás de Aquino, ellos contienden al mismo tiempo en torno de la interpretación política de Tomás de Aquino, cuyas obras en vano fueron puestas en el índice por la Universidad de París. Aristóteles representa una presa prodigiosa; empero, se trata de una presa histórica, en el sentido de que su adecuación a la problemática del mundo medieval hace pareja con la posibilidad de reunir Antigüedad clásica y Edad Media feudal en un único y generalísimo contexto que se contrapone al mundo moderno. No por acaso la chispa que hará saltar la autoridad de Aristóteles será el grandioso renacimiento individualista de cuyo seno nacerán la ciencia moderna y la moderna sociedad civil. Hasta ahora, la sociedad se nos presenta, en la Antigüedad y en el Medievo, como una *sociedad parcial*, ya sea porque niega las connotaciones humanas a una sección imponente de la humanidad, o bien porque niega la circularidad efectiva de las pequeñas sociedades incommunicables de los *Estados* y de las corporaciones. La humanidad aún no ha cortado por entero sus cordones umbilicales con la naturaleza y el nacimiento es todavía un elemento esencial para la atribución de la condición humano-

social. A su vez, la naturaleza sigue teniendo una carga finalista prehumana y constituye un orden fijo, preconstituido respecto de la racionalidad laica del hombre que encuentra su órgano de expresión en la ciencia, el *scire per causas* de Bacon. En ello radica el motivo de la resistencia teórica de la concepción aristotélica del dualismo materia-forma, acto y potencia. La física no ha dejado de ser un mero paréntesis de la metafísica, en la que "la infinita variedad y la aparente accidentalidad de la existencia dejan entrever una profunda unidad teleológica, en cuya virtud cada ser se eleva en el proceso de la vida hacia su propia perfección ideal, retorna y participa de aquella universal armonía que tiene su centro y su punto final en la coherencia viviente del pensamiento divino".⁵³ No es de extrañar por ello, ha hecho notar Banfi, "que tal concepción, la expresión más orgánica y sistemática de la filosofía antigua, pasada la crisis medieval de la cultura, haya resurgido para ofrecer a la escolástica, con el acuerdo o la contaminación entre filosofía y teología, la certeza de un mundo concluso de verdad y de valores, con la que se disponía a oponer una barrera a las fuerzas libres, aunque todavía desequilibradas y contrastantes de la nueva cultura".⁵⁴ La disensión práctica entre naturaleza y sociedad, la sustancial comprensión de ésta en aquélla en las formas de la economía natural dominada por la agricultura, y en las manifestaciones de una política que no se ha desvinculado de las marcas naturales, constituye el soporte real de la disidencia que persiste a través de varios siglos entre la razón y la experiencia. La racionalidad se proyecta por completo en el orden natural extrahumano en el que la cadena de las causas finales prevalece sobre la cadena de las causas eficientes y cuyo conocimiento es más bien teología que ciencia. El orden natural tiene un alma dogmática cuya penetración por parte del hombre todavía exige la inspiración demoniaca del filósofo griego o la inspiración divina del sacerdote cristiano. El ingreso cognoscitivo del hombre en el mundo natural es al fin y al cabo una excursión del hombre fuera del mundo humano.

⁵³ A. Banfi, *op. cit.*, p. 14

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 14-15.

Este esquema armonioso que persiste desde hace siglos es el esquema mismo de la política. La disolución de la comunidad orgánica ateniense no encuentra ya ningún sustituto terrenal de organicidad y deja lugar a la búsqueda de una organicidad ultramundana hacia la que el mundo de los hombres debería tender como hacia su verdadero fin natural. Se ahonda así la duplicidad que la civilización clásica entrevió entre la ley convencional y la ley natural, entre la ley de los fenómenos y de los accidentes y la ley de las esencias, o mejor aún, de la esencia. La tripartición tomista de la ley es, en realidad, el desarrollo consumado de aquella duplicidad y su aparente armonía está totalmente sujeta al recaer progresivo de la ley humana en la ley natural y de ésta en la divina, así como al retroceso infinito del mundo hacia el ultramundo y de las *causae secundae* hacia las *causae primae* y el Primer Principio. Empero, la vitalidad de las causas segundas y del mundo humano tiene por lo menos dos potentes articulaciones positivas e incontenibles: la capacidad práctica de intervenir en la naturaleza al trabajarla y elaborarla y la capacidad teórica de dominarla conociendo sus procesos físicos. Son, precisamente, los dos brazos de la gran tenaza renacentista que tritura al viejo fundamento dualista religioso del mundo: el desarrollo técnico artesanal, con la consecuencia de una progresiva mercantilización de las relaciones económicas, y el desarrollo científico. Son las dos minas de cuya explosión nace la modernidad, potente surgimiento de la humanidad *activa* sobre la pasividad ordenada por la naturaleza. Las primeras hojas de la planta antigua que caen son, y no por acaso, la tímida economía de los filósofos medievales y la guía teológica de la ciencia. El desprecio por el trabajo, la vocación contemplativa, la desconfianza y la condena de los préstamos con interés y usurarios se derrumban bajo los golpes de las nuevas relaciones mercantil-capitalistas, con el mismo fragor con que se desploman las condenas de Galileo. A través de estas dos secciones se revela en la vieja cultura, antes que en ninguna otra, un *asylum ignorantiae*.

Del mismo modo, en el campo de la política el laicismo mundano tiene sus primeras grandes venganzas frente a los hechos. Casi con naturalidad hace su irrupción a través de algunas sintomáticas fracturas del viejo orden del mundo; así por ejemplo, entre la proclamada

derivación divina de la autoridad terrenal y la proclamada autoridad terrenal de la Iglesia; entre la consiguiente contraposición del pueblo con el monarca que no siga la "ley cristiana" y la concepción parcial, limitada, subordinada del pueblo; entre la declarada paridad de todas las almas y la perpetua disparidad de los cuerpos, y entre la reivindicación de la dignidad de todos en el cielo y la persistente indignidad terrena de los muchos. Los temas diversos que subrayan de manera creciente la actividad del hombre en el mundo confluyen en los dos grandes problemas del iusnaturalismo: la artificialidad de la sociedad y el carácter primario del individuo. Incluso estos dos problemas tienen un dúplice nexo histórico y teórico con el pasado. En efecto, surgen en el tronco de procesos reales de descomposición de un orden social secular, que liberan a los individuos de los vínculos de dependencias naturalistas por nacimiento y que son avalados de modo peculiar por los mismos fermentos del pensamiento cristiano. La fuga del mundo deviene la fuga de *un* mundo y la vocación celeste del cristiano de depurar el mal se torna en misión de cristianización y transformación *terrenales*. No es casual que haya sido el mundo protestante, con su ética inframundana, el que primero se conmovió en Holanda, Inglaterra y Norteamérica, y que precisamente del mundo protestante se levanten algunas de las grandes voces iusnaturalistas.

8. Podemos definir al iusnaturalismo como la prehistoria teórica del liberalismo. Su problemática corre entre dos exigencias esenciales y tendencialmente contradictorias. Por una parte, la sociedad no se concibe ya como un dato de naturaleza y puede ser por entero plasmada por el hombre. Por otra parte, la primacía del individuo respecto de la sociedad es también de carácter natural, pero el individuo no puede dejar de vivir en sociedad. La naturalidad de la vocación social del hombre, tan evidente en Aristóteles, experimenta un proceso singular, que se contrae, pudiéramos decir, dentro de la conciencia del individuo. Éste ya no se presenta como una articulación de la sociedad, sino al contrario, es la

sociedad la que se presenta como una articulación de la conciencia individual. Es una subversión radical, que certifica la separación del individuo de toda agrupación determinada por el nacimiento. Es éste un pensamiento que no podía germinar, ya no digamos en la mente de un esclavo, pero ni siquiera en la de un griego libre. Lo que históricamente presupone es que la sociedad humana funciona ya como una sociedad disociada, como una relación entre individuos que personalmente se franquean por medio de la dependencia personal. No obstante, tal sociedad es, con toda evidencia, una sociedad en la que una relación por el estilo puede subsistir sólo en la medida en que el *vivir práctico* no esté ya encomendado a la producción de los esclavos o de los siervos de la gleba y que pueda realizarse como vivir social a través de la independencia personal recíproca y mediante la total transformación de las cosas producidas en cosas intercambiables. En la teoría política iusnaturalista la contradicción entre el carácter artificial o histórico de la sociedad y el carácter natural del individuo que no obstante "apetece" la sociedad, es la mirilla que denuncia cómo el viejo dualismo de sociedad y naturaleza opera de nueva cuenta vistiéndose el uniforme de la gran revolución teórica moderna. Naturaleza y humanidad, experiencia y razón buscan sin encontrarla aquella conjunción que la naciente física está descubriendo por su lado. Por una parte, la racionalidad, que antes comprendía a la naturaleza a través de caminos extra-humanos, se subjetiviza en la razón laica, mientras que por otra parte, la estructura natural de la vida social, *antes* igualmente extrahumana, se entifica en el sistema de un derecho natural del hombre-conciencia. En el centro del pensamiento político no se da ya el estudio de la estructura orgánica, natural, racional, eterna de la sociedad, sino el que se refiere al hombre que, con sus derechos naturales y con su capacidad de decisión construye y modela a la sociedad. El mundo del individuo es el mundo eterno de la razón y el mundo de la sociedad es el mundo transitorio de la historia. Nacen las dos grandes categorías de la nueva filosofía: racionalismo y empirismo.

He aquí la *summa* del iusnaturalismo: el hombre nace libre e igual, la sociedad es una creación suya que no puede revocar aquella libertad y aquella igualdad; la ley y la autoridad deben nacer del consenso; el poder

es responsable; los gobernantes representan al pueblo. La antigua antítesis griega entre naturaleza y convención viene desarrollada por rumbos imprevistos; es la misma antítesis que eleva la carga corrosiva de las instituciones constituidas y expande el individualismo, desmontándolo de la ética y de la política; separa la convivencia política del reino de la naturaleza y la proyecta sobre la historia; desarrolla la idea de la cosmópolis y, de idea moral y religiosa que era, la transforma en una idea política que se coloca en la base del derecho internacional; sustituye en el centro de la vida social el ideal griego de la felicidad común, de la sabiduría y de la virtud, por el de la felicidad personal y sus garantías. La búsqueda de la felicidad deja de ser empresa de unos pocos y destino ultraterrenal de todos y se transforma en una competencia que vincula las conciencias y los cuerpos y exige tolerancia, libertad de opinión, control crítico, además de libertad de actividad económica, propiedad privada, respeto y garantías recíprocos. Todas las connotaciones de la "vida perfecta" se contraen: salen de la comunidad y hacen su asiento en la conciencia y en la actividad individuales; de tal contracción el ordenamiento positivo sale sublimado en la abstracción del garantismo como una esfera puramente externa. Ya Heráclito hablaba de las leyes como de los muros de la ciudad, pero él jamás habría identificado esos muros con una simple cinta exterior dentro de la cual fuese posible la disociación individualista de todo valor. También los nuevos teóricos hablan de la necesidad de defender y de mantener las leyes, pero ello se debe a que las leyes defienden y mantienen "la vida y la propiedad", ambos atributos inseparables de la persona presocial. Los juristas romanos, por su parte, hablaban de un derecho natural, pero en el sentido arcaico de un orden que la naturaleza ha establecido *entre todos los animales*. Los nuevos teóricos, a su vez, ya no hablan de un *ordo ordinatus*, sino de un *ordo ordinatus*; el orden natural constituye una racionalidad que supone una razón y un sujeto humanos, desvinculados del resto del mundo natural que la ciencia va clasificando; el suyo es un orden natural *humano*. El nuevo pensamiento no vacila en unirse con las tradiciones, pero lo hace en modo crítico, sacando provecho en todos los modos posibles de la conquista del derecho de crítica que le permitió ganar la Reforma protestante y la ciencia natural. Si el siglo XVI fue el

siglo de la batalla crítica, el siglo XVII saca ya las conclusiones prácticas de aquella batalla y representa el siglo de la difusión y de la estabilización: se inaugura con la hoguera de Giordano Bruno y se concluye después que Inglaterra decapita por primera vez a un rey, obtiene el *habeas corpus*, y manifiesta con Locke al teórico de la tolerancia y del poder fundado en el consenso.

También en este aspecto la genialidad teórica de los iusnaturalistas reside en el hecho de haber obtenido conclusiones teóricas típicas de modos prácticos de convivencia que aún no se habían desarrollado en su plenitud.⁵⁵ Y de esta genialidad deriva a su vez su limitación histórica, pues sus anticipaciones teóricas no pueden por más de encajar de algún modo con las tradiciones sobrevivientes, en la medida en que todavía no constituyen anticipaciones experimentales completas. Hobbes, uno de los máximos teóricos del pensamiento político moderno, uno de los primeros que desconsagra a la tradición, siente la necesidad de insertar en su obra *Del ciudadano* un capítulo, el XI, que intitula "Pasajes y ejemplos de la Sagrada Escritura sobre el derecho público que confirman cuanto se ha dicho", así como de dedicar la última sección a la religión. Inclusive, el último capítulo viene intitulado "Lo que es necesario para entrar en el reino de los cielos". Y sin embargo, él nos demuestra en la carta dedicatoria "Al Excelentísimo Guillermo, conde de Devonshire, mi honorable señor", cuan radical era la crítica empirista a que había sometido la ciencia política tradicional. Su carta dedicatoria está fechada el 1º de noviembre de 1646; sólo doce años antes Galileo Galilei se había arrodillado ante los inquisidores generales "contra la herética depravación" y hacía sólo cuatro que se había apagado, ciego, en su gran visión renovada de los cielos. Y Hobbes hacía presente a los científicos sociales el ejemplo de los geómetras y de los físicos, escribiendo: "Si los filósofos morales hubieran llevado a cabo sus estudios con éxito parecido, no veo cómo el ingenio humano hubiera podido contribuir mejor a su propia felicidad en esta vida."⁵⁶ Su mérito consiste en haber

⁵⁵ Al respecto véanse los agudos análisis textuales de C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Londres, 1965.

⁵⁶ T. Hobbes, *De Cive*, Trad. It., *Elementi filosofici sul cittadino*, Turín, 1948, p. 53.

encontrado "dos postulados segurísimos de la naturaleza humana: 1] el deseo natural, en virtud del cual cada uno requiere para sí el uso de cosas que están en común, 2] la razón natural por la que cada uno se esfuerza por evitar una muerte violenta como el más grande de los males naturales".⁵⁷ Su ciencia es una ciencia natural, su método se modela sobre el método de los mecánicos renacentistas, y con todo y ello en la carta citada escribe: "Lo que he agregado acerca del reino de Dios, lo he escrito para que no pareciese estar en contradicción entre lo que Dios nos dice a través de la naturaleza y la ley de Dios que nos transmiten las Sagradas Escrituras."⁵⁸ Es la misma preocupación de Galileo. El primero de los *Dos tratados acerca del gobierno civil* de Locke (publicados anónimos en 1690) está dedicado por entero a disputar al *Patriarca* de Filmer, última sanción del poder divino de los reyes, la interpretación de la Sagrada Escritura. En el segundo tratado la "apelación al cielo" es la extrema razón del rebelde.

La batalla que había sido librada siglos antes en torno de la obra aristotélica, se renueva sobre la interpretación de la Sagrada Escritura: el mundo no se desembaraza fácilmente de su pasado teórico mientras no se ha transformado en un pasado práctico. Empero, el supuesto de la divinidad y de la religión comienza entonces a ser un mero *supuesto* y, como lo proclama Grocio, el derecho existiría aun cuando no existiera Dios. Leibniz, que es quizá el último gran teórico que trata de lograr la síntesis entre la vieja teología y la ciencia nueva, escribe una *Teodicea* y sostiene, en definitiva, el principio aristotélico de que la "razón suficiente" del mecanismo cósmico es a pesar de todo un principio teleológico, pero disputa a Newton el descubrimiento del cálculo infinitesimal.

La igualación de los individuos por nacimiento y su igualación ante la ley positiva en cuanto ley fundada en el consenso, implica el fin de toda jerarquía racional, laica, determinada por la emulación terrenal en el libre campo de la competencia económica. La Razón es la nueva divinidad moderna del individuo y la Revolución francesa levanta los

⁵⁷ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁸ *Ibid.*

árboles de la libertad y los templos de la nueva diosa. Pero para ser auténtica divinidad mundana de la nueva cultura laica, la razón debe salir del mundo simplemente desdoblado de la metafísica tradicional y remontar los nexos por completo mundanos de la experiencia. Por ello, la crítica de la cultura teológica significa al mismo tiempo la búsqueda de un encuentro entre experiencia y razón; la crítica del abstracto racionalismo en el que se había educado el iusnaturalismo y la superación del racionalismo dogmático se trenzan con la superación del iusnaturalismo.

Para poder constituirse en la nueva fe moderna, la fe en la razón no puede ser, propiamente dicha, una fe, pues necesita de un control interior de la misma razón y de su concordancia con el carácter inagotable de la experiencia. El proceso, planteado por Hume, se concluye con Kant y la coherencia con el alma interior del racionalismo pone al descubierto la naturaleza irrepetible e inconmensurable de los universos individuales. La crítica de la razón pura descubre la primacía de la razón práctica; la proclamación racional del individuo moderno evoca el triunfo del sujeto práctico. El auténtico centro del individuo es su conciencia, su responsabilidad, su voluntad moral de proyectar su conducta como conducta universal, de modelar éticamente al mundo. Entre Hume y Kant ha pasado Rousseau, que condena la especulación de los siglos pasados en nombre del corazón simple y del arrojo moral. La individualidad, que el último gran sistemático de la vieja cultura, Leibniz, había confinado dentro de un complejo de mónadas sin ventanas, en el marco de una armonía providencialmente preestablecida, en realidad tiene que crear esa armonía del mundo saliéndose del creacionismo. Toda la cultura del siglo XVIII converge en esta dirección: el descubrimiento llevado a cabo por Vico de la nueva ciencia histórica, la crítica de Hume a la lógica y al contractualismo, la exploración histórico-social de las instituciones políticas planteada por Montesquieu, el ateísmo francés, la crítica de la civilización de Rousseau, la nueva ciencia económica y la moral del sentimiento de Smith.

En la teoría política moderna la erosión de los viejos módulos de pensamiento simplifica las soluciones del nuevo pensamiento laico y las hace más refinadas. En sustancia, el problema decisivo de la política lo

representa el problema de la democracia, la relación entre el poder y el pueblo, entre la ley y los ciudadanos, entre gobernantes y gobernados, entre el Estado representativo y la sociedad de los privados. Pasa a un segundo plano no sólo el dualismo cristiano de la tierra y el cielo, sino además el dualismo racionalista de estado de naturaleza y estado de civilización, en una palabra, la herencia de la secular escisión entre naturaleza y sociedad como secciones preordenadas respecto del mundo histórico del hombre. El verdadero, auténtico dualismo moderno es el que se da entre la soberanía popular y la soberanía del Estado. Los demás restos dualistas sólo podrán volver a surgir sobre las huellas de éste.

Del alcance ejemplar que en este panorama del pensamiento político moderno asumen Rousseau y Kant se ha hablado ya con largueza.⁵⁹ Baste sólo recordar que Rousseau descubre en esencia dos problemas: el contraste irreductible entre el Estado representativo y la soberanía popular y el igualmente irreductible contraste entre igualdad natural de los hombres y la desigualdad social de los mismos. Las soluciones dadas a los dos problemas están rigurosamente intercondicionadas: o se reelabora el universo de los hombres a través de una igualdad política integral y en ese caso se subordina el gobierno y la ley al pueblo unificado o, en nombre de la vida privada, se restablece la soberanía de los gobernantes y así, junto con la batalla contra el despotismo de los gobiernos, se habrá perdido también la batalla por la igualdad. Aunque con ciertas contradicciones, ésta es la esencia del pensamiento de Rousseau o, por lo menos, la agitación teórica que siembra. Se podrá poner el acento en las incoherencias del Rousseau que *sigue* siendo iusnaturalista y, *por ende*, se le podrá acusar de promotor del utopismo moralista en política; se le podrán reclamar también sus vacilaciones que corren entre su incipiente crítica de la propiedad privada y el presupuesto persistente del individuo como ente no social. Mas el Rousseau incoherente y vacilante nos dice muy poco de la coherencia de la solución liberal de Kant, Humboldt, Constant, mientras que el Rousseau que efectivamente sobrevive por su originalidad y su

⁵⁹ Véase, en el origen de la discusión, G. Della Volpe, *Rousseau e Marx*, Roma, 1964, cuarta ed.

adherencia crítica a la problemática de nuestra época es el mismo que presume las soluciones radicales de la democracia política. Algo análogo cabe decir de Kant, naturalmente en sentido opuesto. La crisis estructural en que desemboca su Estado de derecho no puede ser velada por su reivindicación esencial e irrenunciable de la legalidad jurídica, mientras exista una ley. Aquella crisis es inevitable en la exaltación primaria del individuo propietario y en la necesaria vinculación del Estado representativo con la decadencia teórica de la soberanía popular y el estatalismo autoritario.

Con Rousseau vuelve a surgir, en una representación moderna, el antiguo ideal de la comunidad orgánica. Mientras que con Kant se perfila una nueva versión de la entera tradición de la escisión. Sobre la línea de Rousseau, con desarrollos originales, se proyecta la nueva temática comunitaria del socialismo. Sobre la línea de Kant, sin desarrollos sustancialmente originales, se levanta el constitucionalismo jurídico con sus contradicciones autoritarias, sancionando la laceración que resulta de la división entre vida pública y vida privada y consagrando la sociedad de los privados que se integra en una comunidad exclusivamente abstracta.

No obstante las infinitas reservas críticas que deben señalarse a la reducción de Marx a un epígono de Hegel, es cierta la afirmación de que Hegel es una premisa de la crítica de Marx. En efecto, Hegel es la mente que advierte la exigencia de la unificación. Suyo es el tema de la composición de los dualismos. Pero dado que el suyo es un tema *ideal*, la solución que del mismo resulta no es una solución *real*. La integración del mundo en la historia unitaria de la idea tiene su talón de Aquiles en la suposición de la historia como meramente ideal y en la pretensión de que las raíces del mundo sean susceptibles de comprenderse más bien que de transformarse. Si el viejo racionalismo dogmático se nos presenta como un desdoblamiento del mundo, el racionalismo historicista de Hegel nos configura el mundo como un desdoblamiento del espíritu: pero en esencia este mundo no tiene una razón de ser *propia* y por ello su racionalización es una empresa que se desarrolla en su ausencia, en la medida en que se supera y se dialectiza en las espirales ascendentes del espíritu. No por acaso la originalidad de Hegel, lo que de él está vivo,

queda fuera de la política. En este aspecto Hegel es de veras un "perro muerto" que se pudrió con el Estado prusiano. No fue más allá del señalamiento, importante, es verdad, de que la dinámica de la vida práctica moderna está contenida en el dualismo de sociedad civil y Estado y que ésta es la laceración mundana en la que precisa intervenir. Pero Hegel interviene a su modo, al excluir al Estado de la mundanidad y al darle como lugar de origen y como destino la esfera celeste del espíritu, en la que todo se integra y se supera dejando las cosas mundanas tal y como están. Puede decirse que la lección más importante que Hegel deja en la política es, *a contrario*, la necesidad de una *crítica histórica del Estado*. Y precisamente en este punto comienza Marx.⁶⁰

9. Quizá el significado más seguro de los límites históricos que presenta la doctrina política lo proporcione la mezquina actuación que ésta lleva a efecto cuando se la compara con los fenómenos prácticos que le han seguido. Ya se ha dicho cómo la teoría esclavista de Aristóteles se da de bofetadas con el simple buen sentido del inglés común del siglo XVII. Un papel que no resulta mejor de cuanto lo sea la doctrina de la armonía social, regida por la "mano invisible" de Adam Smith en relación con el sentido común del huelguista de nuestros tiempos; o bien la teoría kantiana de la división de los ciudadanos en activos y pasivos ante el sentido común del elector que ha logrado el sufragio universal; o también la idea de Humboldt acerca del Estado abstencionista frente a las expectativas de seguridad del empleado que espera en su casa al médico de la mutualidad de Estado o del pensionado que recibe cada mes la pensión; o, en fin, la teoría hegeliana de la misión universal de la policía ante el recuerdo que cada uno conserva de la Gestapo. Empero, la más desconcertante incapacidad que las grandes doctrinas políticas

⁶⁰ Consúltese *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho público*, en K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, Roma, 1963.

modernas muestran es, en conjunto, la de no entrever la inminente irrupción de las masas populares en la vida pública y la animación revolucionaria del cuarto estado. Y más aún, si se exceptúa al ala "herética" del pensamiento premarxista (*un cierto* Rousseau y los grandes socialistas utópicos), sorprende no sólo la falta de previsión de los fenómenos de este género (un teórico puede ser grande cuando *ve*, aunque no prevea), sino también el auténtico desprecio teórico y moral hacia los "trabajadores dependientes", que transpira toda gran obra política. Se haría necesario que alguien reuniera orgánicamente esta sección de la historia del pensamiento político moderno, por lo general ya archivada, para someter al fuego de la crítica la concordancia de fondo que se manifiesta en ella con la tradición de cada época. Se trata de una tradición que, es lícito afirmarlo, descende de una armazón teórica común, caracterizada por la exposición dualista de trabajo y pensamiento, praxis material y praxis teórica, que constituye además la trama profunda de la "antítesis de la naturaleza y la historia", para decirlo con Bruno Bauer, y del nulo reconocimiento mental de aquella unidad entre hombre y naturaleza que, por el contrario, comentaba Marx, "ha siempre existido en la industria y que en cada época ha existido de manera diferente, de acuerdo con el mayor o menor desarrollo de esta última".⁶¹ En semejante conjunto conceptual, sigue notando Marx, "la producción real de la vida aparece como algo prehistórico, mientras que lo que es histórico, entendido como algo que está separado de la vida común y corriente, aparece como extra o sobrenatural. La relación del hombre con la naturaleza queda, por tanto, excluida de la historia y con ello se crea el antagonismo entre naturaleza e historia".⁶²

El gran mérito teórico de Marx en el campo del pensamiento social, parece ser el de haber reconstituido mentalmente aquella unidad dispersada por efecto de la división del trabajo, que "se transforma en división real desde el momento en que se opera una división entre el

⁶¹ K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, Trad. It, Roma, 1958, p. 40.

⁶² *Ibid.*, p. 35.

trabajo manual y el trabajo mental".⁶³ En adelante "la conciencia *puede* realmente figurarse que constituye algo diferente de la conciencia de la vida práctica existente, y concebir *realmente* algo sin concebir nada real: a partir de este momento, la conciencia está en grado de emanciparse del mundo y de dedicarse a elaborar la teoría 'pura', la teología 'pura', la filosofía 'pura', la moral 'pura', etc.". ⁶⁴ Reconstituir la unidad de naturaleza e historia significa para Marx llegar a concebir la historicidad de la naturaleza y la naturalidad de la historia, ganar teóricamente los ritmos prácticos de los tipos históricos naturales de la convivencia humana, pensar en los pensamientos mismos como pensamientos *históricos* que se refieren a tipos sociales materiales y, correlativamente, aproximar los tipos sociales como organismos humanos naturales que se completan con las estructuras ideales que ellos mismos manifiestan. De este modo, como se ha visto ya en el caso de la teoría del valor de Aristóteles, Marx logra poner en evidencia los límites históricos de las doctrinas sociales, como explicaciones teóricas de tipos determinados de sociedad que son y en los que se plantean únicamente los problemas que ellos mismos comportan, y descubre las auténticas anticipaciones del genio teórico que rompe, en cierta medida, el sistema de su tiempo.

Esta explicación causal de la historia del pensamiento político legítima, para Marx, en el campo de las ciencias sociales, el empleo del método científico, propiamente dicho, ya que configura la historia de las ideas como una *previsión teórica* calibrada y conformada por el decurso histórico real. Ahora bien, no se trata aquí, naturalmente, del experimento de laboratorio cuya falta fue siempre el pretexto para diferenciar la ciencia del hombre de la ciencia de la naturaleza, sino de aquel típico experimento humano que es el *experimento histórico*, vale decir, del sucederse real de tipos sociales que se transforman el uno en el otro y que realizan las generaciones humanas y sus creaciones ideales. Desde este punto de vista, la revolución teórica de Marx tiene el alcance de aquella revolución científica operada por Darwin, a la que viene a completar: mientras que Darwin fue el primero en descubrir la estructura

⁶³ *Ibid.*, p. 28.

⁶⁴ *Ibid.*

histórica de la vida natural, Marx fue el primero en descubrir la estructura natural de la vida histórica.⁶⁵ Y de esta complementariedad universal de historia y naturaleza brota la posibilidad de teorizar una ciencia del mundo y hasta una metodología científica.

Pero tal complementariedad de historia y naturaleza en el pensamiento de Marx conservaría una gran laguna si en el plano de la teoría político-social Marx no estuviera consciente del carácter histórico de su mismo pensamiento materialista. De hecho, Marx alcanza este grado de conciencia cuando se da cuenta de que ahora logra ver y entender lo que en la sociedad griega *faltaba*: una estructura natural íntegramente tratada por el hombre, de tal manera que pudiera expresar, con el predominio de la industria sobre la agricultura, relaciones *enteramente sociales*, desvinculadas en modo definitivo de los lazos naturales.»⁶⁶ Marx reconoce el mérito de Hegel por haber visto la

⁶⁵ Lo ha señalado también un científico: K. A. Timiryazev, "Istorichesky metod v biologii", en *Izbrannyye sochineniya*, Moscú, 1949, III, p. 599: "A principios del siglo XVIII con Vico, la misma historia, a su vez, trata de convertirse en una historia natural. Pero su total liberación del artífice y creador teológico (Agustín, Bossuet) o de la idea metafísica (Hegel), etc., se completa sólo en la segunda mitad del siglo XIX con Buckle y Marx. El puente entre biología y sociología en la forma de aplicar el método histórico, se construye al mismo tiempo entre dos cabezas, Darwin y Marx."

⁶⁶ Marx hace notar al respecto que en la moderna "sociedad de la libre concurrencia, el individuo aparece libre de ligámenes naturales, etc., los que en las épocas precedentes lo vuelven una parte accesoria de un conglomerado humano, determinado y circunscrito. A los ojos de los profetas del siglo XVIII, sobre cuyas espaldas se apoyan todavía por entero Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII, que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas sociales feudales y, por el otro, de las nuevas fuerzas productivas que se desarrollan a partir del siglo XVI, aparece como un ideal cuya existencia pertenece al pando. No como resultado histórico, sino como punto de partida de la historia. Como individuo conforme a la naturaleza, de acuerdo con la concepción de la naturaleza humana de aquellos profetas del siglo XVIII, no es en realidad originado históricamente, sino creado por la naturaleza misma. Esta ilusión ha sido hasta ahora propia de cada nueva época... Mientras más nos remontamos en la historia, tanto más el individuo —incluido el individuo que produce— se nos presenta no autónomo, sino como parte de un todo: muy atrás aún, de modo completamente natural, como miembro de la familia y de la familia que se transformó en tribu; luego, formando parte de la comunidad en sus diversas formas, tal y como surgió del contraste y de la mezcla de las tribus. Sólo en el siglo XVIII, en la 'sociedad burguesa', las diferentes formas de los nexos sociales se presentan al individuo como un puro instrumento para sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que genera este punto

separación entre Estado y sociedad civil en el mundo moderno, pero lo hace responsable de no haber visto los fundamentos históricos *modernos* de tal separación y de haberla supuesto como una etapa del itinerario seguido por el espíritu a través de su historia temporal *hacia* el éxtasis del espíritu absoluto. Él puede concluir así, por una parte, que el dualismo de Estado y sociedad civil es un *producto histórico*, una articulación efectiva de un tipo de relaciones sociales materiales y, por otra parte, que su verdadera unificación no puede ser ideal y que le es necesario, *in primis*, no una "superación" en la esfera de la espiritualidad, sino una transformación tal que, al devolver a la sociedad civil el nexo comunitario que la división del trabajo y la disociación privada han hecho emigrar hacia el mundo abstracto del Estado político, anule a la una como sociedad *puramente* civil (o sociedad de los privados) y a la otra como sociedad *puramente* política (o comunidad sólo ilusoria por cuanto se abstrae de las relaciones sociales reales); se trata de una transformación que de esa manera reconstituiría a la sociedad como una sociedad homogénea. El paso de Marx hacia el comunismo es el resultado práctico de su revolución teórica, y se debe precisamente a la visión de la necesidad histórica de una socialización de las relaciones modernas, el que Marx logra no sólo *ver* sino además prever la irrupción popular en la vida moderna.

Como es sabido, numerosas y asaz distantes son las estimaciones que se dan del pensamiento de Marx. Pero a pesar de ello el dato constante que motiva su actualidad histórica y su eficiencia teórica es su capacidad de entender el destino del siglo, y no en el plano de las proclamas políticas, sino en el del análisis científico. Con Marx se reconoce la estructura natural humana del mundo y la conexas estructura

de vista, el punto de vista del individuo aislado, es precisamente la época de las relaciones sociales (generales desde este punto de vista) que hasta ahora se han desarrollado. El hombre es, en *el* sentido más literal, un *zoon politikón*, no sólo un animal social, sino un animal además que sólo en sociedad logra aislarse". A propósito, consúltese toda la "Introducción" a *Para la crítica de la economía política*, en K. Marx - F. Engels, *Opere scelte*, cit., pp. 713-742 (Einleitung 1857, contenida en los *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Berlín, 1953 [T.]) e intégreselas con las consideraciones históricas contenidas en *Forme che precedono la produzione capitalistica* (que forman parte también de los *Grundrisse* [T-]).

humano-natural del pensamiento: el sujeto práctico, en el nivel explicativo, cala en lo concreto natural del sujeto productor, del trabajador, exactamente mientras la relación natural de los hombres sale de la eternidad y se injerta en la composición histórica y humano-social de todas las esferas de la vida. Por esto, explicar el mundo para él no basta. Marx no *sustituye* la transformación del mundo por el *conocimiento* del mismo, sino la concepción tradicional del mundo como mera realidad del pensamiento por la nueva concepción del pensamiento, como realidad totalmente mundana y ritmada por módulos ideales que reproducen de una determinada manera los módulos reales de las formas históricas de convivencia social. Si antes cambiar el pensamiento significaba el modo de cambiar al mundo, ahora cambiar al mundo implica un modo de cambiar al pensamiento. Pero si antes aquella pretendida plasmabilidad ideal del mundo era sólo un neto idealismo destinado a meditar acerca del infinito carácter indomable de la realidad, ahora esta plasmabilidad mundana del pensamiento lo hace capaz de murrar efectivamente la realidad mundana. La filosofía política y social que hasta ahora había siempre oscilado entre sus variados disfraces metafísicos, entre la utopía histórica y el compromiso práctico, encuentra así un sucesor de harto diversa capacidad incisiva: la ciencia de la economía política como ciencia de las relaciones sociales reales, de las que el pensamiento no es más que pensamiento. La crítica de la razón se transforma así en la crítica de la misma práctica humana. La revolución de las ideas era el último límite de la "creatividad del espíritu"; la revolución de las cosas deviene con Marx la nueva frontera.

10. Desde cuando Marx montó proceso al capital, la historia del pensamiento político social ha sido constreñida rigurosamente a rehacer, de decenio en decenio, el proceso a Marx. En este fenómeno, que dura ya un siglo, hay quizá un signo análogo a aquel que distingue a la obra de Aristóteles y, en menor medida, a la de Tomás de Aquino. De hecho, las "superaciones" de Marx, que van de Bernstein a Croce, Weber, De Man,

Pareto, no cuentan ya. Empero, precisa reconocer que esta importancia central que la crítica a Marx tiene en el siglo presente, en realidad es el reflejo de la importancia central de los mismos problemas que él ha puesto en la plaqueta de los microscopios sociales, principalmente el que se refiere a la socialidad de los problemas políticos modernos. En el plano de los movimientos políticos la cosa aparece particularmente evidente: no hay partido político que no se haya dado un "programa social". La incidencia de los fenómenos que Marx ha puesto de relieve se vislumbra sobre todo en los híbridos que han nacido de la fenomenología política: liberalismo social, capitalismo popular, nacionalsocialismo, partido popular, socialismo cristiano, los más significativos de este nuevo muestrario político. Desde este punto de vista, podría decirse que la nuestra es la época de las contaminaciones. El término "democracia", para citar un ejemplo, y que al finalizar el siglo XIX mostraba todavía las señales de las excomuniones religiosas y laicas, ha experimentado un proceso de difusión y universalización que quizá sea sólo equiparable al número infinito de acepciones que las sectas confirieron a la noción del cristianismo.

Correlativamente, los modelos clásicos, sobre todo los de Kant y de Hegel, han sido sometidos a un estilicidio de revisiones y de puestas al día que, a pesar de que no salgan del ámbito originario, han tratado de adecuarlos a datos y problemas que la "filosofía clásica alemana" no puede ya contener. Incluso en esto hay un indicio del carácter de transición del nuevo siglo, que se configura como una zona histórica caracterizada por descompensaciones y desequilibrios "imprevistos". Un testimonio bastante atendible parece estar constituido por los puntos que ha perdido la clásica presencia de la razón: la que era "crítica de la razón", poco a poco se ha ido traduciendo en una "crisis de la razón", que se ha ahondado en la medida en que la razón se ha venido contraponiendo a la típica estructura intelectual de la ciencia. No sólo la religión y el deliberado irracionalismo, sino también la "razón dialéctica" y la "comprensión", han desmallado progresivamente aquel tejido unitario de ciencia y cultura que parecía haber sido integrado por las operaciones teóricas de los grandes investigadores del siglo pasado y por los economistas clásicos de Ricardo a Marx. El historicismo de Dilthey, el

psicologismo de Wundt, el neokantismo de Windelband y Rickert, el empiriocriticismo, el existencialismo, la fenomenología y hasta la sociología del conocimiento se agrupan en el campo de esta progresiva "destrucción de la razón", en la búsqueda vana de un *Ersatz filosófico* que sustituya la orgánica carencia de una posibilidad de hacer ciencia sobre las cosas humanas.

Ahora bien, este ofuscamiento de los horizontes racionales, ¿es en verdad un mero producto de la historia de las ideas? Una mirada a los fenómenos reales del mundo contemporáneo basta para convencernos de que son demasiado numerosas las inversiones documentadas por la historia de las cosas respecto de los modelos plasmados por nuestra cultura. Ya se ha hecho mención del derrumbamiento que han sufrido frente a los hechos toda una serie de postulados teóricos, de la armonía del proceso económico a la decidida evolución del Estado jurídico, y que se han visto radicalmente subvertidos por las tendencias del nuevo siglo. La igualdad jurídica se daba cuenta de que era la forma más pura de la desigualdad, tal y cómo Aristóteles y Marx lo habían visto, en el momento mismo en que alcanzaba su plenitud. La burocracia, este modelo hegeliano y weberiano de "racionalización" de la cosa pública, ha puesto de manifiesto una monstruosa irracionalidad y una incapacidad estructural de previsión. La libertad individual antepuesta a la igualdad social para salvaguardar el finalismo de la persona ha caído en la más increíble colección de comportamientos estereotipados. La sociedad de los privados, que debía asegurar el desenvolvimiento de cada individuo, ha manifestado gigantescas formaciones monopolistas capaces incluso de modelar los consumos individuales. El principio de nacionalidad ha desembocado en las doctrinas del "primado" nacional, primero, y del racismo, después. La división de los poderes, la *Rule of Law*, el control jurisdiccional de los órganos del Estado y todo el arsenal del moderno derecho constitucional, se han revelado demasiado frecuentemente impotentes para contener la transformación autoritaria del Estado, y no sólo eso, sino que incluso la han promovido. ¿Qué es lo que queda de la civilización liberal individualista, que no haya sido ya utilizado para explicar estos fenómenos? Incluso las *Declaraciones de los derechos* adquieren un sabor objetivamente equívoco frente a la historia

contemporánea; por lo demás, ¿no es verdad que tales Declaraciones fueron denegadas por la Francia jacobina a sus colonias, en las que, evidentemente, no tenía ninguna validez el trinomio *Liberté-Égalité-Fraternité*?

Para nuestros fines, lo fundamental no es realizar el censo de las ruinas de tantos principios "eternos". Más bien pretendemos recalcar que el mundo ha tomado caminos del todo imprevistos por los teóricos de la civilización liberal: asociacionismo, conflictos de trabajo, sindicalismo, paso al socialismo de casi una mitad del mundo, emancipación colonial, surgimiento universal del pueblo, o sea, de los hombres no ya como individuos separados, sino como miembros sociales, son todos síntomas de una total distrofia del tejido histórico social tal y como había sido analizado con anterioridad. Sobre todo, se desploma la hipótesis central de la vieja cultura, en el sentido de que la independencia del individuo respecto de la sociedad es el foco de la libertad moderna. Muy al contrario, esta independencia-separación se ha revelado como el auténtico manantial de la libertad moderna, pues sólo en el recíproco aislamiento de todos puede crecer el despotismo de unos cuantos: la independencia de cada uno es solamente el reverso de una dependencia universal de todos. El individualismo es, en suma, la revelación de una específica e histórica forma social, de modo que es inexacto decir que el despotismo haya sido abatido cuando se venían abajo las monarquías absolutas, pues éste no termina sino hasta cuando la sociedad se reconoce como tal en sí misma y el individuo se siente como una ramificación histórica de ella y reivindica para sí una participación consciente, única arma para evitar la inconsciente y gélida dominación de las cosas sobre los hombres y el privilegio de algunos sobre los demás.⁶⁷

Sin embargo, una doble barrera teórica se contrapone a la realización de una total socialización política y económica: en el nivel político opone resistencia la idea de que la democracia representativa es el modo exclusivo para gobernar a la sociedad moderna; en el plano

⁶⁷ Véanse las agudas consideraciones formuladas por C. B. Macpherson, "Post-Liberal Democracy?", en *New Left Review*, n. 33, 1965, acerca de las teorías liberal-democráticas.

económico, se contraponen la idea de que la economía de mercado es la sola eficiente para ordenar las relaciones de producción. Se ha aceptado, es cierto, el principio del sufragio universal (abandonando en las buhardillas de la historia los razonamientos de Kant y de Constant acerca de la "incapacidad" política de las clases trabajadoras y de las mujeres), pero se sigue pensando que, en el fondo, Rousseau fue padre de una tiranía de nuevo corte con su doctrina sobre el carácter indelegable de la soberanía popular. Es verdad que, después de las duras experiencias de la gran crisis de 1929 y de la segunda Guerra Mundial, se está aceptando la idea de una "programación" de la economía, pero se sigue pensando que, en esencia, la "libre empresa" es el fundamento irrenunciable de la sociedad moderna, ¿Es posible que no exista, más de cuanto se cree, una conexión histórica orgánica entre estos dos puntos extremos del pensamiento político-social moderno? En realidad, los argumentos aducidos para sostener el carácter "utópico" de una democracia directa en el mundo moderno, se fundan no tanto en las dimensiones del Estado nacional (mucho más amplio que la ciudad-Estado ateniense), como en la difusión enorme de la división del trabajo que, al transformar radicalmente las relaciones entre los hombres en relaciones privadas, ha puesto de manifiesto la esfera política como una esfera separada de la esfera de las actividades sociales. Desde este punto de vista, aparece bastante clara la referencia histórica del carácter representativo, del Estado a la estructura privada de la economía moderna. Por lo demás, no es casual que todas las Declaraciones de los derechos y las Cartas constitucionales de los Estados representativos tengan como fundamentos indeclinables no sólo el sistema del *habeas corpus* sino también el sistema de la propiedad privada. Como ya en Locke, la tutela de la "vida" y de sus articulaciones ético-políticas se hace acompañar cumplidamente de la tutela de la "propiedad".

Sin embargo, en los dos planos, el político y el económico, se han ido madurando contradicciones que siembran el desconcierto acerca de la necesidad inderogable de que las "garantías" del individuo se confíen en eterno a la gestión representativa del Estado y al sistema de la "libre empresa". Los desarrollos históricos han hecho luz, por ejemplo, sobre cómo el Estado representativo, presionado por las objetivas necesidades de

las relaciones sociales modernas, ha ampliado enormemente las dimensiones de su actividad y ha tratado de colmar el surco divisorio entre política y sociedad con una progresiva expansión de la economía pública y de la intervención social en todos los campos (de la educación a la asistencia, de las obras públicas a la previsión social, del comercio exterior a los organismos descentralizados). De esta manera se ha confirmado la unidad sustancial entre Estado y sociedad, su necesaria unificación en nuestra época: pero tal confirmación se ha dado a través de una subordinación de las actividades sociales a la gestión político-burocrática que, por una parte, ha minado la originaria estructura del Estado representativo, y que, por otra parte, ha sobrepuesto el formalismo burocrático a las competencias sociales. La perspectiva de la "burocratización universal", de la que Weber vio los méritos teóricos más bien que los defectos históricos, se nos aparece como una perspectiva con posibilidades para devorar la residual "libertad" del individuo "independiente", mientras se hace cada vez más claro que una auténtica reconquista de la unidad social es posible sólo si la estatalización o nacionalización se convierte rápidamente en socialización, confiriendo a los gestores sociales unidos aquellas tareas que la burocracia debería realizar desde fuera y sin competencia. En el plano económico, empero, la adhesión a la programación económica se encuentra ante una disyuntiva no menos preocupante: o bien la programación influye sobre las estructuras de los institutos económicos y se introduce en un proceso de socialización de los medios de producción e intercambio, o bien, en el desenvolvimiento de sus proyectos de "armonización", chocará fatalmente contra las imponentes reservas privadas de las grandes formaciones monopolistas.⁶⁸

El pensamiento político-social contemporáneo desde hace varios decenios se está probando a través de estos problemas, provocados, a propósito, por el análisis crítico de Marx, que planteó dos términos resolutivos e intercondicionados: la "decadencia del Estado" y la "socialización de los medios de producción y de intercambio". En qué medida las modificaciones del Estado representativo moderno sean

⁶⁸ Afirmaciones análogas en C. Myrdal, *I paesi del benessere e gli altzi*, Milán, 1962.

incisivas, parece demostrarlo la trágica torsión que ha experimentado con los autoritarismos fascista y nazi y, en general, con la progresiva expansión del poder ejecutivo en perjuicio del poder legislativo y el enjaulamiento del ejercicio popular de la soberanía. Frente a tales modificaciones la misma eficiencia de la democracia, limitada a la democracia constitucional, palidece y se configura exclusivamente como mera técnica de selección y designación de los gobernantes.⁶⁹ De ahí la difusión de las indagaciones acerca de las *élites* del poder y los "condicionamientos sociales" del poder político, mientras que la "utopía" de la democracia como régimen popular se sustituye de modo radical por el compromiso.⁷⁰ Correlativamente, la programación de la economía tiende a resolverse en una coordinación marginal de esferas privadas fundamentalmente irreductibles, una vez que ha decaído casi por todos lados el mito corporativista.

Pero hay más aún. Esta restricción de la problemática democrática dentro de los límites de las técnicas constitucionales y su íntima conexión con la libertad de empresa ha generado dos grandes nudos teóricos que siguen siendo intrincados: la sustitución de la originaria y límpida distinción entre liberalismo y democracia por la distinción entre democracia (liberal constitucional) y "totalitarismo", que se ha impuesto casi universalmente en la cultura occidental, ofuscando y empobreciendo los términos reales de los problemas políticos.⁷¹ En el campo del socialismo, aquella distinción se ha reflejado en una no menos grave alteración teórica, que consiste en la contraposición frontal del socialismo a la democracia y de la democracia social a la democracia política. Se podría decir que en un campo la teoría política liberal ha

⁶⁹ Esta reducción de la democracia al constitucionalismo es evidentísima, por ejemplo, en los estudiosos de lengua inglesa: cfr., en especial, C. J. Friedrich, *Governo costituzionale e democrazia*, Vicenta, 1963, y S. M. Lipset, *L'uomo e la politica*, Milán, 1963. Por lo que toca al procedimiento teórico de esta reducción se puede ver, además de los clásicos del liberalismo, H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia*, Bolonia, 1966.

⁷⁰ Consúltese H. Kelsen, *Teoría general del derecho y del Estado*, Trad. ital., Milán, 1959, p. 293: "... es en virtud de esta tendencia al compromiso que la democracia es una aproximación al ideal de la autodeterminación total".

⁷¹ Cfr. R. Aron, *Démocratie et totalitarisme*, París, 1965.

absorbido algunas tesis de la democracia (sobre todo la que se refiere al sufragio universal) y ha expulsado del territorio de la problemática social las implicaciones igualitarias, económicas y sociales que tenía originalmente; mientras que en el otro campo la crítica económico-social de las relaciones entre capital y trabajo ha desvanecido la importancia de las mediaciones políticas, al aceptar como buena, en el fondo, la operación teórica del liberalismo. En este marco es posible apreciar otro aspecto más, nada secundario, de los híbridos políticos que recordamos con antelación: nacidos bajo la presión de la crítica socialista, han tratado de resolver la contaminación en una auténtica hegemonía teórica y política, y ello no sin dejar de tener cierto éxito. El indicio que ofrece la prueba de lo dicho quizá se pueda encontrar en la escisión que se ha operado en el socialismo, cuya ala socialdemocrática se ha configurado como una forma política *liberal* del movimiento obrero, mientras que el ala marxista no ha logrado convertirse en la heredera teórica consciente de la expansión social de la *democracia*.

11. Los años que el mundo está viviendo parecen estar netamente dominados por estos problemas teóricos. Es muy cierto que éstos parecen pasar a segundo término en la zona del llamado "tercer mundo", en el que la urgencia de la emancipación nacional y de la construcción económica sobrepasa a cualquier otro problema. Empero, entre más maduran las nuevas formaciones nacionales, tanto más estos problemas logran imponerse en ellas.

La edad contemporánea está efectuando una revolución que no encuentra parangón en el momento en que nos hace asistir a una primera igualación universal de todas las naciones en la independencia. Y ya que este primer nivel de parificación universal está siguiendo un proceso de desarrollo económico de las "naciones atrasadas", es lícito presumir que un segundo nivel de igualdad será muy pronto alcanzado. Sobre esa base, ya hoy podemos constatar que los mismos problemas teóricos y sociales asumen una circularidad mundial que jamás han tenido. Estamos ante un

auténtico proceso de universalización de la historia del género humano, en el que cada vez más netamente están resaltando los caracteres de reiteración, regularidad y uniformidad que adoptan los tipos de ajustes político-sociales y los problemas filosóficos y culturales. En pocas palabras, nuestra época es la contienda viviente por la "primacía" de esta o aquella nación, de esta o de aquella raza. Y es, al mismo tiempo, la contienda de todas las razones filosóficas que han surgido de las "primacías" de todo tipo. La que en el pasado pudo ser una sucesión de civilizaciones raciales o nacionales se nos presenta hoy como una sucesión de tipos estructurales de sociedad y de cultura, sustancialmente indiferentes de las variantes "locales". Entendámonos: no se trata de que las diferencias nacionales no cuenten, mas éstas no son las diferencias cruciales y quedan incluidas más bien en una tipología histórica general, pues la nación misma nace en el marco de un proceso histórico que disgrega y sustituye las formas de vida premodernas, feudales o tribales. Sólo el desarrollo parcial y no homogéneo de la civilización nacional burguesa en el mundo moderno ha podido respaldar por largo tiempo la idea de que la historia es la sucesión de los "espíritus de los pueblos". Una idea como ésta, que Hegel de modo tan magistral representó e ilustró, comportaba necesariamente la tesis de que "los espíritus de los pueblos se distinguen... de acuerdo con la idea que de sí mismos dan, de acuerdo con la superficialidad o la profundidad con que han comprendido lo que es el espíritu", ⁷² y comportaba además esta otra según la cual "el espíritu de un pueblo es un individuo natural; como tal florece, se vuelve vigoroso, decrece y muere". ⁷³ En este plano, Hegel bien podía afirmar que "el alma de toda comprensión y de toda

⁷² G. W. F. Hegel, *op. cit.* I, p. 43. La posición de Marx es diferente: "Exactamente al contrario de la que sucede en la filosofía alemana, que desciende del cielo a la tierra, aquí se va de la tierra al cielo. O sea, que no se parte de lo que los hombres dicen, se imaginan o se representan, ni de lo que se dice, se piensa, se imagina o se representa de ellos, para llegar de aquí a los hombres vivos; sino que se parte de los hombres que actúan realmente y sobre la base del proceso real de su vida se explica también el desarrollo de los reflejos y de los ecos ideológicos de este proceso de vida" (K. Marx - F. Engels, *La ideología alemana*, cit., p. 23).

⁷³ G. W. F. Hegel, *op. cit.* I, p. 53.

concepción filosófica de la historia, lo que en ella más importa y destaca, es la posesión [de la] noción del cambio", ⁷⁴ en cuya virtud el espíritu se remonta de una finitud a otra, de un pueblo a otro, reconociéndose y perfeccionándose. En una palabra, Hegel podía concluir que "la historia universal es la representación del proceso divino y absoluto del espíritu en sus más altas formas, de este curso gradual en el que él consigue su verdad, la autoconciencia de sí", ⁷⁵ precisamente porque partía de la consideración de la "individualidad" (irrepetibilidad) de cada específica cultura y de cada pueblo; por ello mismo tenía que postular "pueblos histórico-universales" o "individuos cósmico-históricos": pueblos héroes y hombres héroes. La historia universal brotaba del reconocimiento individual del espíritu, era la copia de un arquetipo omnipresente.

La edad que vivimos pone en tela de juicio, con la evidencia de las cosas, estas premisas del historicismo idealista y pone de manifiesto la fundamental equivalencia de los pueblos en contextos histórico-sociales análogos y la sustancial funcionalidad universal de las soluciones políticas e ideales. Nos parece que esta época comprueba este gran pensamiento de Marx: que el constituirse de una historia universal es también un proceso histórico condicionado por el desarrollo de determinadas formas de convivencia práctica. Hace más de un siglo Marx escribía que "a medida que el modo de producción desarrollado, las relaciones y la consiguiente división natural del trabajo entre las diferentes naciones van anulando el originario aislamiento de las diversas nacionalidades, la historia se transforma cada vez más en historia universal". ⁷⁶ Y continuaba: "Esta transformación de la historia en historia universal no es un mero hecho abstracto de *la* 'autoconciencia', del espíritu del mundo o de cualquier otro fantasma metafísico, sino un hecho absolutamente material, demostrable empíricamente..." ⁷⁷ Hoy estamos verificando, empíricamente, que esta verdad es un hecho.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 68.

⁷⁶ K. Marx - F. Engels, *op. cit.*, p. 42.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 42-43.

Mientras que Hegel, al seguir las huellas del espíritu a través de la historia, se limitaba a seleccionar los pueblos de acuerdo con criterios concernientes a su inmediata determinación y, al elaborar la historia del pensamiento como simple historia de la afiliación de las ideas se limitaba a recabar de groseros datos naturales el sentido que presentaban, con la intención de llegar al "fin último", más bien que a las causas adecuadas del proceso, Marx, por su parte, arrancaba de la reconstrucción histórico-natural del proceso histórico, eliminando así la última corteza teológica de la ciencia histórica, y previendo un desenvolvimiento práctico universal de las relaciones modernas, sin necesidad de "hacer de la historia sucesiva el objeto de la historia precedente", ⁷⁸ y sin que la civilización moderna se redujese a la solución problemática.

Sobre la base de esta confrontación, el desarrollo contemporáneo se nos ofrece verdaderamente revelador. Nos prueba, en el escenario mismo de la historia, que la superación social del mundo tiene un fundamento práctico y que sólo una pertinente explicación causal de la universalidad actual de los procesos históricos nos permite entender el carácter específico de las épocas en las que el desarrollo social era un desarrollo unilateral y parcial. Si bien es cierto, en la perspectiva del historicismo hegeliano e idealista en general la clave de la interpretación histórica venía a ser la reconstrucción filosófica del paso de un principio ideal a

⁷⁸ K. Marx - F. Engels, *op. cit.*, p. 42. En una concepción como ésta, la historia se reduce a "una serie de 'pensamientos' de los cuales uno devora al otro y al final desaparece en la 'autoconciencia' ". Se trata, agrega Marx, de una "concepción... realmente religiosa" (*idem*), para la que "la época posterior es la 'verdad' de la época anterior", de modo que "la época del perfecto dominio del espíritu es la verdad de la época en la que el espíritu dominaba todavía de modo imperfecto" (p. 168). Tal historiografía, por tanto, procede "desarrollando las conexiones y combinando épocas diversas, de modo tal, que cada estadio histórico es reducido a una sola palabra y, en fin de cuenta, se obtiene el resultado de que el último miembro de la sucesión histórica no ha avanzado ni un pelo respecto del primero y todas las épocas de la sucesión van resumidas en una sola categoría abstracta, como el idealismo, la dependencia respecto de ideas, etc. Y si se hace necesario dar a la serie histórica de las oposiciones una apariencia de progreso, *ello* ocurre interpretando la frase final como perfeccionamiento de *la* primera época de la serie, y los miembros intermedios como grados de desarrollo en orden ascendente hacia *la* frase última y perfecta" (266).

otro y de un pueblo a otro, como de sus "finitos" portadores, también es verdad que en la perspectiva de un historicismo materialista la clave la constituye el estudio de las formas de transición de un tipo social a otro y el análisis de la sucesión de tales formas dentro de cada formación, de cada pueblo. En la primera perspectiva, las ideas modernas se presentan como el sello conclusivo de la historia de Europa, "el fin de la historia del mundo, del mismo modo en que Asia constituye el principio". En la segunda perspectiva, nuestra civilización moderna se transforma en un problema histórico y el mundo, al contrario de lo que pensaba Hegel, se torna una unidad que se debe construir uniformándolo como una "esfera".⁷⁹

⁷⁹ La historia del mundo va de Oriente a Occidente: Europa es efectiva y absolutamente el fin de la historia del mundo, del mismo modo en que Asia constituye el principio... si bien la tierra tiene forma de esfera, empero la historia no lleva a cabo un giro en tomo de ella..." (G. W. F. Hegel, *op. cit.*, I, p. 273.)

BIBLIOGRAFÍA DE OBRAS EN ESPAÑOL

- Adorno, T. W., *La sociedad: lecciones de sociología*, Buenos Aires, Proteo.
- Agustín, *La ciudad de Dios*, tr. Lorenzo Riber, Barcelona, Alina Mater.
- Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, tr. Martha Harnecker, México, Siglo XXI, Editores, 1967.
- Aristóteles, *Política*, ed. de Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- Bernal, f. D., *La ciencia en la historia*, Barcelona, Ediciones Península, 1966.
- Burdeau, G., *Método de la ciencia política*, Buenos Aires, Depalma.
- Cicerón, Marco Tulio, *De la República*, Barcelona, Bosch.
- Constant, Benjamín, *Adolfo*, Madrid, Espasa-Calpe.
- , *Cecilia*, Buenos Aires, Emecé.
- Darwin, Charles, *El origen de las especies*, México, UNAM.
- , *El origen del hombre*, EDAF, Madrid.
- De Ruggiero, G., *Política y democracia*, Buenos Aires, Paidós.
- , *Historia del liberalismo europeo*, Madrid, Pegaso.
- Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, México, Editorial Pax-México.
- Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, tr. Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- , *Hombre y mundo en los siglos xvi y xvii*, tr. de Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1947.
- , *De Leibniz a Goethe*, tr. José Gaos, W. Roces y Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1945.
- , *Hegel y el idealismo*, tr. Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- , *El mundo histórico*, tr. Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

- , *Teoría de la concepción del mundo*, tr. Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- Durkheim, Émile, *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Siglo Veinte.
- Epicteto, *Pláticas*, tr. Pablo Jordán de Urdes, Barcelona, Alma Mater.
- Friedrich, C. J., *Gobierno constitucional y democracia*, tr. José Luis Yuste, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- Grocio, Hugo, *De la libertad de los mares*, tr. Vicente Blanco García, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1956.
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, tr. Eduardo Ovejero y Maury, Madrid, Victoriano Suárez.
- , *Lecciones sobre historia de la filosofía*, tr. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1955.
- , *Lecciones sobre filosofía de la historia*, San José, Universidad de Puerto Rico.
- , *La fenomenología del espíritu*, tr. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Hobbes, T., *Leviatán*, tr. Manuel Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica, 1940.
- Hume, David, *Del conocimiento*, tr. Juan Segura Ruiz, Madrid, Aguilar, 1956.
- , *Diálogos sobre religión natural*, México, El Colegio de México, 1942.
- , *Ensayos políticos*, tr. Enrique Tierno Galván, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1955.
- , *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Humboldt, W. von, *Cuatro ensayos sobre España y América*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Ihering, R. von, *El espíritu del derecho romano*, versión de Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe.
- , *Lo bello y lo sublime y La paz perpetua*, Madrid, Espasa-Calpe.
- , *Principios metafísicos del derecho*, Puebla, Cajica.

- , *El conflicto de las facultades*, tr. Elsa Tabemig, Buenos Aires, Losada, 1963.
- , *Prolegómenos*, tr. Julián Besteiro, Madrid, Aguilar, 1959.
- , *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova.
- , *Introducción a la teoría del derecho*, tr. Felipe González Vicén, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- Kelsen, H., *Derecho y paz en las relaciones internacionales*, tr. de Florencio Acosta, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.
- , *Teoría general del Estado*, México, Editora Nacional.
- , *Teoría pura del derecho*, Buenos Aires, Eudeba.
- Lenin, V. I., *Materialismo y empiriocriticismo*, Montevideo, Pueblos Unidos.
- , *El proletariado y la revolución democrática*, Buenos Aires, Mar Dulce.
- Lipset, S. M., *El hombre político*, Buenos Aires, Eudeba,
- Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, tr. Amando Lázaro Ros, Madrid, Aguilar.
- , *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, ed. W. Kendall, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- Mac Ilwain, Ch. H., *Constitucionalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires, Nova.
- Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe y Escritos políticos*, tr. Juan G. de Luaces, Madrid, Aguilar, 1961.
- Marco Aurelio, *Pensamientos*, Barcelona, Sintesis.
- Marx, Karl, *El capital*, tr. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- , *Crítica de la economía política*, México, Editora Nacional.
- , *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, tr. Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones Nuevas.
- , y Engels, F., *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos.
- Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito: Textos y problemas de su interpretación*, tr. de Oberdan Caletti, México, Siglo XXI Editores, 1966.
- Myrdal, Gunnar, *Solidaridad o desintegración*, tr. Salvador Echevarría y Enrique González Pedrero, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

- , *Teoría económica y regiones subdesarrolladas*, tr. Ernesto Cuesta y Óscar Soberón, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.
- , *El Estado del futuro*, tr. Florentino M. Torner, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.
- , *El reto a la sociedad opulenta*, tr. Carlos Gerhard, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Newton, Isaac, *Selección*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Pareto, Vilfredo, *Manual de economía política*, Buenos Aires, Omeba.
- , *Forma y equilibrio sociales*, Madrid, Revista de Occidente.
- Platón, *La República*, Buenos Aires, Eudeba.
- , *Diálogos*, Madrid, Espasa-Calpe.
- , *Las Leyes*, tr. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- Ricardo, David, *Obras y correspondencia*, ed. Piero Sraffa, nueve tomos, tr. Juan Broc, Nelly Wolff, Julio Estrada, Florentino M. Torner, Margarita Álvarez Franco y Carlos Villegas, México, Fondo de Cultura Económica, 1958-1965.
- Rickert, H., *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova.
- , *Teoría de la definición*, México, UNAM.
- Rousseau, J. J., *Del contrato social*, tr. C. Bernaldo de Quirós, Puebla, Cajica.
- , *Emilio*, México, Novaro.
- Ruggiero, G. de, véase De Ruggiero, G.
- Sabine, G. H., *Historia de la teoría política*, tr. Vicente Herrero, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Schumpeter, J. A., *Capitalismo, socialismo y democracia*, tr. José Díaz García, México, Aguilar, 1963.
- , *Teoría del desenvolvimiento económico*, tr. José Prados Arrarte, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- , *Imperialismo y clases sociales*, Madrid, Tecnos.
- , *Síntesis de la evolución de la ciencia económica y sus métodos*, tr. J. Petit Fontseré, Madrid, Revista de Occidente.
- , *Diez grandes economistas, de Marx, a Keynes*, tr. Fabián Estapé, Barcelona, Librería Bosch.

- Séneca, Lucio Anneo, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1957.
- Smith, Adam, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, tr. Gabriel Franco, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- Solari, G., *Filosofía del derecho privado*, Buenos Aires, Arayú. Tomás de Aquino, *Del gobierno de los príncipes*, Buenos Aires, Itinerarium.
- Touchard, J., *Historia de las ideas políticas*, tr. Javier Pradera, Madrid, Tecnos.
- Vico, G., *Principios de una ciencia nueva en tomo a la naturaleza común de las naciones*, tr. Manuel Fuentes Benot, Madrid, Aguilar.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, tr. Eugenio Imaz, José Medina Echavarría, Eduardo García Máynez, Juan Roura Parella, José Ferrater Mora y Carlos Gefhard, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Windelband, W. y Heimsoeth, H., *Historia general de la filosofía, con un estudio sobre la filosofía del siglo xx*, Buenos Aires, El Ateneo.

Si se concibe a la ciencia política como una disciplina moderna, ello depende, en sustancia, del hecho de que se le atribuye la calidad de ciencia a un determinado modo de considerar y tratar los problemas políticos. Los antiguos también escribieron sobre política, pero la distancia entre ellos y los modernos es abismal. Así, parecería que el pensamiento político se divide en dos épocas: antes y después de Maquiavelo. Así va trazando el pensador italiano Umberto Cerroni el camino de la historia del pensamiento político, hasta llegar a la conclusión de que la superación social del mundo tiene un fundamento práctico, y que sólo una explicación causal de la universalidad actual de los procesos históricos nos permite entender el carácter específico de las épocas en las que el desarrollo social era unilateral y parcial. Nuestra civilización moderna, así se transforma en un problema histórico y el mundo, al contrario de lo que pensaba Hegel, se torna una unidad que debe construirse uniformándolo como una “esfera”.

Si se concibe a la ciencia política como una disciplina moderna, ello depende, en sustancia, del hecho de que se le atribuye la calidad de ciencia a un determinado modo de considerar y tratar los problemas políticos. Los antiguos también escribieron sobre política, pero la distancia entre ellos y los modernos es abismal. Así, parecería que el pensamiento político se divide en dos épocas: antes y después de Maquiavelo. Así va trazando el pensador italiano Umberto Eco el camino de la historia del pensamiento político, hasta llegar a la conclusión de que la superación social del mundo tiene un fundamento práctico, y que sólo una explicación causal de la universalidad actual de los procesos históricos nos permite entender el carácter específico de las épocas en las que el desarrollo social era unilateral y parcial. Nuestra civilización moderna, así, se transforma en un problema histórico y el mundo, al contrario de lo que pensaba Hegel, se torna una unidad que debe contruirse uniformándolo como una "esfera".

 siglo
veintiuno
editores
MEXICO
ARGENTINA
BOGOTÁ

impreso en juan pablos, s.a.
mexicali 39 – col. Condesa
del cuauhtémoch – 06100 méxico, d.f.
tres mil ejemplares y sobrantes
27 de noviembre de 1986