

EL FINAL DE LA TRADICIÓN

I

Inevitablemente, la tradición de pensamiento político contiene primera y primordialmente la actitud tradicional del filósofo hacia la política. El pensamiento político mismo es más antiguo que nuestra tradición filosófica, que comienza con Platón y Aristóteles, del mismo modo que la filosofía misma es más antigua y abarca más de lo que la tradición occidental finalmente aceptó y desarrolló. Así, al comienzo no de nuestra historia política o filosófica sino de nuestra tradición de filosofía política, encontramos el desprecio de Platón hacia la política, su convicción de que «los asuntos y las acciones de los hombres (*ta tōn anthrōpōn pragmata*) no merecen que se los tome muy en serio», y que la única razón por la que el filósofo necesita inmiscuirse en ellos es el hecho desafortunado de que la filosofía —o, como diría Aristóteles algo después, una vida dedicada a ella, el *bios theōrētikos*— resulta materialmente imposible sin una ordenación mínimamente razonable de todos los asuntos que incumben a los hombres en tanto que viven juntos. Al comienzo de la tradición, la política existe porque los hombres están vivos y son mortales, mientras que la filosofía se interesa por aquellos asuntos que son eternos, como el universo. El filósofo tiene un interés en la política en tanto que también él es un hombre mortal, pero este interés se halla tan sólo en una relación negativa con su ser filósofo: tal y como Platón dejó claro en numerosas ocasiones, el filósofo tiene miedo de que por culpa de una mala gestión de los asuntos políticos no sea capaz de dedicarse a la filosofía. La *scholē*, como la latina *otium*, no significa tiempo libre como tal, sino solamente tiempo libre del quehacer político, no participación en

política y, por tanto, libertad del espíritu para dedicarse a lo eterno (lo *aei on*), lo cual es posible sólo si se han resuelto las carencias y las necesidades de la vida mortal. La política, por tanto, vista desde la perspectiva específicamente filosófica, comienza ya en Platón a abarcar más que el *politeuesthai*, más que esas actividades que son características de la antigua polis griega, para la cual la mera satisfacción de las necesidades y de las carencias de la vida era una condición prepolítica. La política comienza, por así decirlo, a ensanchar su espacio en dirección descendente, hacia las propias necesidades de la vida, de modo que al desprecio de los filósofos por los asuntos perecederos de los mortales se añadió el desdén específicamente griego hacia todo lo que es necesario para la mera vida y la supervivencia. Así Cicerón, en su fútil intento por abjurar de la filosofía griega en este punto —su actitud hacia la política—, señalaba irónicamente que tan sólo con que «todo lo que es esencial para nuestras necesidades y comodidades fuese proporcionado por alguna varita mágica, como en las leyendas, entonces todo hombre de excelentes capacidades podría abandonar cualquier otra responsabilidad y dedicarse exclusivamente al conocimiento y a la ciencia».¹ En resumen, cuando los filósofos comenzaron a preocuparse por la política de modo sistemático, la política se convirtió para ellos al mismo tiempo en un mal necesario.

Así, nuestra tradición de filosofía política, desgraciada y fatídicamente, y desde sus inicios, ha privado a los asuntos políticos, esto es, a aquellas actividades que incumben al espacio público común que aparece dondequiera que los hombres viven juntos, de toda dignidad que les sea propia. En términos aristotélicos, la política es un medio para conseguir un fin; no tiene un fin en y por sí misma. Aún más, el fin apropiado de la política es en cierto sentido su opuesto, a saber, la no participación en los asuntos humanos, la *scholē*, la condición de la filosofía o, más bien, la condición de una vida dedicada a ella. En otras palabras, ninguna otra actividad se muestra tan anti-

1. *De officiis*, I, xlv. (*N. del e.*)

filosófica, tan hostil a la filosofía, como la actividad política en general y la acción en particular, con la excepción, claro está, de lo que nunca y bajo ningún concepto se ha considerado como una actividad estrictamente humana: el mero trabajo, por ejemplo. Spinoza, puliendo lentes, pudo llegar a convertirse con el tiempo en la figura simbólica del filósofo, del mismo modo que innumerables ejemplos tomados de las experiencias del trabajo, la artesanía y las artes liberales desde los tiempos de Platón pudieron servir por analogía para conducir al conocimiento más elevado de las verdades filosóficas. Pero, desde Sócrates, ningún hombre de acción, esto es, nadie cuya experiencia original fuese política, como lo era, por ejemplo, la de Cicerón, podía aspirar a ser tomado en serio alguna vez por los filósofos, y ninguna acción específicamente política ni ninguna grandeza humana tal y como se expresa en la acción podría aspirar a servir de ejemplo para la filosofía, a pesar de la nunca olvidada gloria de la alabanza homérica del héroe. La filosofía está aún más alejada de la *praxis* que de la *poiesis*.

Tal vez tenga aún mayores consecuencias para la degradación de la política el hecho de que, a la luz de la filosofía —para la cual origen y principio, el *archē*, son una y la misma cosa—, la política no tenga ni siquiera un origen propio: surgió únicamente debido al hecho elemental y prepolítico de la necesidad biológica, que hace que los hombres se necesiten los unos a los otros en la ardua tarea de mantenerse con vida. En otras palabras, la política es un derivado en doble sentido: tiene su origen en el dato prepolítico de la vida biológica, y tiene su fin en la posibilidad más elevada, postpolítica, del destino humano. Y, puesto que el azote de las necesidades prepolíticas es que requieren del trabajo, podríamos ahora decir que la política está limitada desde abajo por el trabajo, y desde arriba por la filosofía. Ambas están excluidas de la política en términos estrictos, una como su origen humilde y la otra como su encumbrado objetivo y fin. Como ocurre en buena medida con la actividad de la clase de los guardianes en *La República* de Platón, se supone que la política debe por un lado mirar por el

sustento y organizar las bajas necesidades del trabajo, y, por el otro lado, acatar las órdenes de la *theōria* apolítica perteneciente a la filosofía. La propuesta platónica de un filósofo-rey no quiere decir que la filosofía misma deba, o incluso pueda, ser realizada en un Estado ideal, sino más bien que los gobernantes que valoran la filosofía por encima de cualquier otra actividad deberían estar autorizados a gobernar de tal modo que pueda haber filosofía, que los filósofos puedan tener *scholē* y no sean perturbados por aquellos asuntos que surgen de nuestro vivir juntos, los cuales, por su parte, tienen su origen último en las imperfecciones de la vida humana.

La filosofía política nunca se recuperó de este golpe propinado por la filosofía a la política en el mismo comienzo de nuestra tradición. El desprecio hacia la política, la convicción de que la actividad política es un mal necesario, debido en parte a las necesidades de la vida que fuerzan a los hombres a vivir como trabajadores o a mandar sobre los esclavos que se las resuelven, y en parte a los males que surgen del propio vivir juntos, esto es, al hecho de que la multitud, que los griegos denominaron *hoi polloi*, amenaza la seguridad e incluso la existencia de cada persona individual, recorre como un hilo rojo todos los siglos que separan a Platón de la era moderna. En este contexto resulta irrelevante si esta actitud se expresa en términos seculares, como en Platón y Aristóteles, o si lo hace en los términos del cristianismo. Fue Tertuliano el primero que sostuvo que, en tanto que somos cristianos, *nulla res nobis magis aliena quam res publica* (Nada nos es más ajeno que los asuntos públicos) y, sin embargo, insistía con todo en la necesidad de la *civitas terrena*, o gobierno secular, debido a la pecaminosidad del hombre y también porque, como diría Lutero mucho más tarde, los verdaderos cristianos *wohnen fern voneinander*, esto es, moran lejos los unos de los otros y se sienten tan desesperados en medio de la multitud como se sentían los antiguos filósofos. Lo importante es que la misma noción fue retomada, otra vez en términos seculares, por la filosofía post-cristiana, como si estuviese sobreviviendo a todos los demás cambios y virajes radicales, expresándose en la melancólica re-

flexión de James Madison de que el gobierno no es, sin duda, nada más que un reflejo de la naturaleza humana y que no sería necesario si los hombres fuesen ángeles; y, ahora según las furiosas palabras de Nietzsche, que ningún gobierno respecto del cual los sujetos tengan que preocuparse en absoluto puede ser bueno. En el respecto, y solamente en éste, de la valoración de la política resulta irrelevante si la *civitas Dei* da sentido y orden a la *civitas terrena*, o si el *bios theōrētikos* prescribe sus reglas y su fin último al *bios politikos*.

Lo que importa, además de la degradación inherente de todo este espacio de la vida por parte de la filosofía, es la separación radical de aquellos asuntos que los hombres pueden alcanzar y conseguir solamente viviendo y actuando juntos de aquellos otros que se perciben y son atendidos por el hombre en su singularidad y su soledad. Y aquí, de nuevo, no importa si el hombre en su soledad busca la verdad, que finalmente obtendrá en la contemplación muda de la *idea* de las ideas, o si se preocupa por la salvación de su alma. Lo que importa es el abismo infranqueable que se abrió y que nunca ha sido cerrado, no entre lo que se denomina individuo y lo que se denomina comunidad (que constituye un modo de formulación tardío y falso de un auténtico problema antiguo), sino entre ser en soledad y vivir juntos. Comparado con esta perplejidad, incluso el igualmente antiguo y fastidioso problema de la relación o, más bien, la no relación entre acción y pensamiento resulta de una importancia secundaria. Ni la separación radical entre la política y la contemplación, entre el vivir juntos y el vivir en soledad como dos modos distintos de vida, ni su estructura jerárquica, fue puesta nunca en duda después de que Platón las estableciese. Aquí, de nuevo, la única excepción es Cicerón, quien, a partir de su inmensa experiencia política romana, dudó de la validez de la superioridad del *bios theōrētikos* sobre el *bios politikos*, de la validez de la soledad sobre la *communitas*. De modo correcto, aunque fútil, Cicerón objetaba que aquel que estuviese dedicado al «conocimiento y la ciencia» escaparía a su «soledad y buscaría un compañero para su estudio, bien con objeto de enseñar o aprender, bien para escuchar

o para hablar.»² Aquí, como siempre, los romanos pagaron un alto precio por su desprecio de la filosofía, que ellos tenían por «inútil». El resultado final fue la victoria indiscutible de la filosofía griega y la pérdida de la experiencia romana para el pensamiento político occidental. Cicerón, debido a que no era un filósofo, fue incapaz de poner contra las cuerdas a la filosofía.

La cuestión de si Marx, quien, al final de la tradición desafió su formidable unanimidad acerca de la relación adecuada entre la filosofía y la política, fue un filósofo en el sentido tradicional o incluso en cualquier sentido auténtico. Las dos afirmaciones decisivas que de manera abrupta y casi torpe resumen su pensamiento sobre el asunto —«Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo [...] sin embargo, de lo que se trata es de *transformarlo*» y «No se puede superar [*aufheben*, en el triple sentido hegeliano de conservar, elevar a un nivel más alto y abolir] la filosofía sin realizarla»— están formuladas de un modo tan cercano a la terminología y al pensamiento de Hegel, tan en la línea de éste que, tomadas por sí mismas, a pesar de su contenido explosivo, casi pueden ser consideradas como una continuación informal y natural de la filosofía de Hegel, pues nadie antes que él pudo haber concebido la filosofía como una mera interpretación del mundo o de cualquier otra cosa, o que la filosofía pudiese realizarse salvo en el *bios theōrētikos*, la vida del propio filósofo. Además, esto que debe realizarse no es una filosofía nueva o específica, no es, por ejemplo, la filosofía del propio Marx, sino el más elevado destino del hombre tal y como lo definió la filosofía tradicional que culmina en Hegel.

II

Siguiendo a Montesquieu comprobamos que uno de los pilares conceptuales sobre los que se asientan las definiciones de nuestras formas de gobierno, el concepto de mando, es cuestionable en el sentido de que fue introducido mucho antes de

2. *De Officiis*, I, xlv; *ibid.*, xliii. (*N. del comp.*)

que las experiencias reales del espacio político pudieran haber justificado el lugar central que mantuvo desde el comienzo de nuestra tradición. Hemos visto cómo dichas definiciones transformaron y deformaron las experiencias reales, y podemos sospechar que dibujaron, por medio de su fuerza conceptual, las líneas sobre las cuales iban a ser entendidas y transmitidas las experiencias posteriores que, en efecto, fueron experiencias de mandato y obediencia.

Pero si nos centramos ahora en la teoría del Estado de Marx, es como si tomásemos en consideración la alternativa diametralmente opuesta para la definición de gobierno. El concepto de ley no pasa meramente a un segundo plano, como le ocurría al concepto de gobierno en la descripción de Montesquieu; es totalmente eliminado, porque todos los sistemas legales positivos, de acuerdo con Marx, son ideologías, pretextos para el ejercicio del gobierno de una clase sobre las demás. No ocurre lo mismo, sin embargo, con el Estado, incluso aunque Marx lo considere también frecuentemente un instrumento del dominio de clase y, por tanto, un fenómeno secundario. El dominio de clase se realiza directamente en el gobierno político y, por tanto, el Estado conserva una realidad que sobrepasa con mucho la función meramente ideológica de las leyes. El poder del Estado es la expresión del antagonismo de clase, y sin esta carga de poder físico efectivo, expresado en la posesión de los medios de violencia y representado para Marx principalmente por el ejército y la policía, su reivindicación de una dictadura del proletariado como última fase del gobierno y la opresión no tendría sentido. Para Marx, el espacio político ha estado completamente dominado por la división entre gobernantes y gobernados, entre opresores y oprimidos, que, a su vez, se basa en la división entre explotadores y explotados. La única ley que Marx reconoce como una fuerza positiva, no ideológica, es la ley de la historia, cuyo papel dentro del espacio político, sin embargo, es primordialmente antijurídico; hace sentir su fuerza haciendo saltar por los aires los sistemas legales, aboliendo el viejo orden, y sale a plena luz del día solamente cuando en las guerras y las revoluciones «desempeña el papel de una par-

tera en [una] vieja sociedad que está preñada con el nuevo» orden.³ Lo que resulta significativo en nuestro contexto es que esta ley nunca puede usarse con objeto de establecer el espacio político. La ley de la historia —y lo mismo resulta cierto para todas las leyes del desarrollo en el siglo XIX— es una ley del movimiento y, por tanto, está en contradicción flagrante con todos los demás conceptos de ley que conocemos en nuestra tradición. Tradicionalmente, las leyes son factores de estabilidad en una sociedad, mientras que aquí la ley indica el movimiento predecible y científicamente observable de la historia en su desenvolvimiento. De este nuevo concepto de ley no se puede deducir nunca un código de prescripciones jurídicas o, lo que es lo mismo, de leyes positivas y establecidas como principios, porque carece necesariamente de estabilidad y, en sí misma, no es nada más que el índice y el exponente del movimiento. Así, Marx equipara al legislador con un «científico natural que no hace o inventa las leyes, sino que sólo las formula». Aunque pueda ser igualmente posible, si bien no muy acertado, ver en esta ley del movimiento progresivo de la historia restos de la vieja ley universal, del *nomos* griego que gobierna sobre todas las cosas, o de la ley natural que informa toda legislación, resulta obvio que la función política de las leyes ha sido abolida hasta el punto de que —y esto es decisivo para la filosofía política de Marx— ni siquiera se anticipan ya las nuevas leyes del mejor gobierno o de la mejor sociedad del futuro. La solución de Lenin al problema resultante es característica; en *Estado y revolución* Lenin escribe: «Nosotros [...] no [...] negamos la posibilidad [...] de excesos por parte de personas individuales [...]. Pero no [...] se hace necesaria [...] una maquinaria represiva especial; se hará [...] tan simple y tan espontáneamente como ocurre cuando cualquier grupo de gente civilizada, incluso en la sociedad moderna, separa a dos personas que se están peleando o se interpone para evitar que una mujer sea atacada». Cuando ya no exista la pobreza, dicho ex-

3. *Capital*, Nueva York, Modern Library, 1959, pág. 824 (trad. cast.: *El Capital: crítica de la economía política*, Madrid, Akal, 2000). (*N. del e.*)

cesos se «desvanecerán» de modo inevitable. Lo que nos importa aquí no es la convicción un tanto ingenua de que los criterios morales existen tan sólo con el hecho de permitir a las personas conservarlos, sino que dichos criterios (como afirma Lenin en la misma obra) fueron descubiertos en su simplicidad fundamental hace miles de años y resultan autoevidentes, incluso si en cierto sentido esta ingenuidad separa a Marx y a Lenin de sus sucesores, convirtiendo en buena medida a ambos en figuras de un mundo decimonónico en el cual nosotros ya no habitamos. Lo que importa es que el concepto de ley de Marx no puede ser empleado bajo ninguna circunstancia concebible con el propósito de establecer un cuerpo político, o de garantizar al espacio público su relativa permanencia cuando se lo compara con la futilidad de la vida humana y de los hechos humanos. Por el contrario, en la teoría del Estado de Marx la permanencia proviene directamente del hecho del gobierno. Esta permanencia es vista como un obstáculo por cuya culpa la fuerza del desarrollo que, en su forma más elemental, constituye el desarrollo de las capacidades productivas del hombre, es constantemente estorbada y detenida. Por medio del gobierno, la clase dominante intenta evitar, y efectivamente consigue retrasar, la llegada y la toma del poder por parte de la nueva clase que aquélla oprime y explota. La permanencia se ha convertido en un obstáculo, pero, en tanto que existe, reside en el gobierno y no en la ley.

En la medida en que el concepto de Estado en Marx ha eliminado completamente el elemento jurídico no podemos hablar propiamente de formas marxistas de gobierno. Todas las formas tradicionales de gobierno serían tiranías, y Engels lo admite implícitamente cuando afirma (en una carta a Bebel de 1875) que «es un puro sinsentido hablar del Estado de un pueblo libre; si el proletariado aún hace uso del Estado no es por causa de la libertad, sino con objeto de mantener a raya a sus adversarios, y, tan pronto como sea posible hablar de libertad, el Estado como tal dejará de existir». Lo que conoce Marx son cuatro formas de gobierno que, en interpretaciones y contextos diversos, aparecen desde sus primeros escritos hasta sus últi-

mas obras: la historia comienza con el gobierno sobre los esclavos, que conformó el cuerpo político de la Antigüedad; pasa al gobierno de la nobleza sobre los siervos, que conformó el cuerpo político del feudalismo; culmina en su propio tiempo en el gobierno de la burguesía sobre la clase obrera, y hallará su conclusión en la dictadura del proletariado, en la cual el gobierno del Estado se «desvanecerá», porque los que detentan el poder no encontrarán una nueva clase que oprimir o frente la cual deban defenderse.

La grandeza de la comprensión de Marx del poder es que ilumina uno de los orígenes a partir del cual la noción de gobierno se abrió camino por primera vez en las definiciones de los cuerpos políticos bien establecidos, los cuales, tomados en sí mismos, no parecían corresponderse con otra cosa que no fuera la división de los ciudadanos en gobernantes y gobernados. Las cuatro formas de gobierno de Marx son solamente variaciones de la primera, el antiguo gobierno sobre los esclavos, en el cual él vio con acierto una dominación que subyace a todas las formas antiguas de gobierno. El punto importante es que de cara a la tradición esta dominación era una parte tan pequeña del espacio político que sólo constituía la condición privada *sine qua non* para ser admitido dentro de él. Aristóteles distingue tres clases (para usar la terminología de Marx) de hombres: aquellos que trabajan para otros y son esclavos; aquellos que trabajan para sí mismos con objeto de ganarse su sustento y no son ciudadanos libres; y aquellos que, porque poseen esclavos y no trabajan para sí mismos ni para otros, son admitidos en el espacio político. Que la verdadera experiencia vital del mando no estaba localizada en el espacio público, sino en la esfera privada del hogar, cuya cabeza visible gobernaba sobre su familia y sus esclavos, se hace todavía patente en los muchos ejemplos de gobierno que se han dado desde el comienzo de nuestra tradición y que casi siempre son extraídos de esta institución de la vida privada. Ya en Platón se indican claramente las implicaciones para la acción de esta imagen del hogar: «Pues la verdadera ciencia rectora [del político] no debe actuar [*prattein*] ella misma, sino mandar [*archein*] sobre aque-

llos que pueden y deben actuar». Les hace actuar, «pues ve el comienzo y el principio [*archē*] de lo que es necesario para la polis, mientras que los demás se limitan a hacer lo que se les dice que hagan» (*El político*, 305 d). Aquí, la vieja relación entre *archein* y *prattein*, entre comenzar algo y, junto con otros que son necesarios y se enrolan voluntariamente, llevarlo hasta su fin, es reemplazada por una relación que resulta característica de la función supervisora del amo que dice a sus sirvientes cómo completar y ejecutar una tarea dada. En otras palabras, la acción deviene mera ejecución, la cual es determinada por alguien que sabe y que, por tanto, no actúa él mismo.

Al reinterpretar la tradición de pensamiento político y llevarla a su final, resulta crucial que Marx desafíe no a la filosofía, sino a su supuesta falta de practicidad. Marx desafía la resignación de los filósofos, que no hacen más que encontrar un lugar para ellos mismos en el mundo en lugar de cambiar el mundo y hacerlo, por así decirlo, filosófico. Y esto no sólo es algo más, sino también algo decisivamente distinto, del ideal platónico de los filósofos que gobiernan como reyes, porque implica no el gobierno de la filosofía sobre los hombres, sino que todos los hombres pueden llegar a ser, por así decirlo, filósofos. La consecuencia que Marx extrajo de la filosofía de la historia de Hegel (y de toda la obra filosófica de Hegel, incluyendo la *Lógica*, tiene solamente un tema, a saber, la historia) fue que la acción o *praxis*, contrariamente a toda la tradición, estaba tan lejos de ser lo opuesto al pensamiento que, más bien, era el vehículo verdadero y real del pensamiento, y que la política, lejos de estar infinitamente por debajo de la dignidad de la filosofía, era la única actividad inherentemente filosófica.

INTRODUCCIÓN A LA POLÍTICA*

I

¿QUÉ ES LA POLÍTICA?

La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado *al* hombre [*Mensch*], los hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana. Puesto que la filosofía y la teología se ocupan siempre *del* hombre, puesto que todos sus enunciados serían correctos incluso si sólo hubiera un hombre, o dos hombres, o únicamente hombres idénticos, no han encontrado ninguna respuesta filosóficamente válida a la pregunta: ¿Qué es la política? Peor todavía: para todo pensamiento científico sólo hay *el* hombre (tanto en la biología y la psicología como en la filosofía y la teología; así como para la zoología sólo hay *el* león). Los leones serían una cuestión que sólo concerniría a los leones.

En todos los grandes pensadores —incluido Platón— es llamativa la diferencia de rango entre sus filosofías políticas y el resto de su obra. La política nunca alcanza la misma profundidad. La ausencia de profundidad de sentido no es otra cosa que la falta de sentido para la profundidad en la que la política está anclada.

La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias. En tanto que se construyen cuerpos políticos sobre la familia y se los entiende

* Publicado anteriormente en Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, págs. 45-138. Traducción de Fina Birulés.