

Introducción. La filosofía política clásica y la biblioteca de Borges	Titulo
Boron, Atilio A. - Autor/a;	Autor(es)
La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
1999	Fecha
	Colección
política; filosofía; teoría política; filosofía política; intelectuales;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100609122129/2boron.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Introducción

La filosofía política clásica y la biblioteca de Borges

Atilio A. Boron

Presentar un libro como el que el lector tiene en sus manos requiere, en esta época, de una argumentación especial. En efecto, en el clima intelectual dominante, inficionado por los vapores embriagantes y adormecedores del posmodernismo y el neoliberalismo, la publicación de una compilación de textos referidos a los principales autores de la filosofía política clásica puede ser interpretada como un síntoma de la irremediable desubicación que padecen sus autores, y muy especialmente el compilador de esta obra. Por otra parte, desde una perspectiva menos benevolente, la decisión de dar a conocer estos escritos también puede ser imaginada como un gesto arrogante de despechada rebeldía, un infantil y estéril desafío al sentido común de la época –que un autor como Fredric Jameson denomina sin más trámite “posmoderna”, pese a las polémicas implicaciones de esta operación– y los consensos fundantes del paradigma hegemónico en las ciencias sociales de fin de siglo (Jameson, 1998).

Es preciso reconocer que, en su falsedad de conjunto, estas dos impugnaciones contienen un grano de verdad. ¿Desubicación? Seguro, si es que por “ubicación” se entiende una actitud complaciente ante los tiempos que corren y la forma como se desenvuelve la vida social. Más allá de las saludables diferencias de opinión que sobre ciertos temas exhiben los autores de esta obra, quienes compartimos esta empresa intelectual nos caracterizamos por un empecinado rechazo a toda invitación a ser complacientes con el actual estado de cosas, a ser “ubicados”, o a declararnos satisfechos ante una sociedad en donde la explotación del hombre por el hombre y la descomposición de las diversas formas de sociabilidad han llegado a extremos sin precedentes en la historia de la humanidad. Ante esto no faltará quien recurra al remanido argumento de que “pobres hubo siempre”. Es cierto, pero sería imperdonable olvidar que, (a) nunca éstos fueron tantos ni tan pobres, y (b) que nunca antes hubo un puñado de ricos tan ricos como los de hoy. Baste un solo ejemplo: en 1998 la firma de inversiones Goldman, Sachs & Co de Nueva York reportó ganancias por un valor de 2.920 millones de dólares, las que fueron distribuidas entre sus 221 socios. Esto es, una sola firma dedicada fundamentalmente a la especulación financiera obtuvo ganancias superiores al Producto Interno Bruto de Tanzania (\$ 2.200 millones de dólares), el cual debe repartirse entre 25 millones de habitantes. No hace falta argumentar demasiado acerca de

la inmoralidad de toda actitud de abierta o encubierta complacencia ante este criminal estado de cosas. (Gasparino y Smith, p. 7)

Nuestra época se caracteriza por la virulencia del síndrome que Karl Mannheim denominara “la crisis de la estimativa”: el derrumbe de la escala de valores y la anomia resultantes de la imposición de las reglas del juego del capitalismo salvaje, conducentes a un “sálvese quien pueda” que da por tierra con todo escrúpulo moral y que sólo premia a ricos y poderosos, sin indagar en torno a los medios empleados para acceder a la riqueza y el poder. Desde una perspectiva inspirada en una relectura del *Manifiesto Comunista* observamos que la mercantilización de la vida social ha traído como consecuencia que “todo lo sólido se desvanece en el aire”, y los valores e ideales más elevados de hombres y mujeres sucumben ante “el jarro de agua helada de sus cálculos egoístas” y el poder del dinero. No existe razón alguna para creer que este deplorable estado de cosas se convertirá, por el solo hecho de existir, en algo positivo, ante lo cual deberíamos suspender todo juicio crítico amparándonos en una supuesta “neutralidad” del saber científico o en la obsolescencia pregonada por el posmodernismo de la distinción entre realidad y ficción (Norris, 1990; 1997). La “desubicación” de quienes, inspirados en los legados de la filosofía política clásica, persisten en la búsqueda de valores y significados, constituye, en tiempos como éstos, una actitud no sólo digna sino también fecunda y más que nunca necesaria.

Pasemos a la segunda acusación: ¿rebelaría ante el consenso disciplinar? Por cierto: pero, ¿quién que estuviera en su sano juicio podría negar que palabras como “crisis”, “insatisfacción”, “frustración” y otras equivalentes son las que aparecen con más frecuencia a la hora de analizar la situación de las ciencias sociales? El panorama del “saber convencional” no sólo es decepcionante sino que muestra síntomas claros de que se enfrenta a una crisis sin precedentes en su historia (Wallerstein, 1998; Boron, 1998). En el caso particular de la ciencia y la filosofía políticas, que hemos examinado detenidamente en otro lugar, la crisis ha adquirido proporciones de tal magnitud que, a menos que se produzca una rápida reorientación y una redefinición del conjunto del campo disciplinar –sus axiomas fundamentales, sus presupuestos teórico-epistemológicos, y su metodología– sus días estarán contados. ¿Qué ha quedado de la teoría sociológica, una vez que la descomposición del sistema parsoniano la redujo a una colección de inocuas regularidades estadísticas? Peor aún, ¿que ha ocurrido con la teoría política, que en el extravío del auge conductista arrojó por la borda a una tradición de discurso de dos mil quinientos años para sustituirla con estériles artefactos estadísticos o una absurda modelística fundada sobre supuestos completamente ilusorios, tales como la racionalidad de los actores, el ilimitado acceso a toda información relevante y sus grados efectivos de libertad? Ante un descalabro semejante nos parece que el rechazo al paradigma dominante es la única actitud sensata, y la reconstrucción de la filosofía política –tarea para la cual la contribución del marxismo asume una fundamental importancia– se convierte así en una de las alternativas teóricas más promisorias de nuestra época (Boron, 1999).

Un crítico bien intencionado podría aún así preguntarnos: ¿por qué retornar a los clásicos? ¿No sería mejor, en cambio, aventurarse por nuevos caminos, tener la osadía de inventar nuevos conceptos y categorías y marchar hacia adelante en lugar de retornar al pasado? Al fin y al cabo, la popularidad del posmodernismo en todas sus variantes se funda en buena medida en la favorable acogida que tiene esta actitud aparentemente “fresca y renovada” ante los desafíos de la creación intelectual.

Esta objeción remite a un conjunto de temas distintos, que es preciso distinguir y tratar separadamente: (a) los clásicos, los valores y el análisis político; (b) la naturaleza del proceso de creación de conocimientos; (c) la cuestión del “retorno” a las fuentes. Vayamos por partes.

La tradición clásica, los valores y el análisis político

¿Qué significa, en este contexto, la tradición clásica? Dejando de lado matices que sería necesario introducir en una elaboración mucho más detallada sobre este tema, la tradición clásica se caracteriza por el hecho de que la reflexión sobre el orden político es concebida simultáneamente como una indagación de carácter moral. En la

tradición clásica el examen de la vida política y el estado es inseparable de su valoración: desde Platón hasta Maquiavelo, la mirada sobre lo político es también un intento de avizorar los fundamentos de la buena vida, y mal podríamos entender la obra de Platón y Aristóteles, Agustín, Marsilio, Tomás de Aquino, Lutero y Tomás Moro al margen de esa premisa. Maquiavelo ocupa, en este sentido, una posición absolutamente excepcional: es nada menos que el eslabón que marca la continuidad y la ruptura de la tradición clásica. El florentino es, al mismo tiempo, el último de los antiguos y el primero de los modernos, cosa que se pasa por alto en la mayoría de los estudios e interpretaciones que abusivamente insisten en subrayar la “modernidad” de Maquiavelo –el “realismo” supuestamente avalorativo con que examina la vida política de su tiempo– mientras que se soslayan sus claras preocupaciones “clásicas” reflejadas en su sutil distinción entre los fundadores de imperios y naciones y los déspotas que, como Agátocles, imponen exitosamente su dominio, o en sus encendidas invocaciones encaminadas a lograr la unidad de los italianos, una actitud definitivamente anclada en el plano valorativo. En este sentido, las dificultades que plantea la interpretación de los textos maquiavelanos se reflejan magistralmente nada menos que en la obra de un estudioso tan destacado como Sheldon Wolin. En ciertos pasajes de su obra el autor de *Política y Perspectiva* nos presenta al autor de *El Príncipe* como un hombre dispuesto a renegar de todo lo que no sea el simple y llano tratamiento de la problemática del poder, arrojando por la borda todo tipo de consideraciones éticas y excluyendo de la teoría política “todo lo que no parecía ser estrictamente político” (Wolin, 214). Pero pocas páginas después entra en escena “el otro Maquiavelo”, el que redactara el último capítulo de *El Príncipe* haciendo un ferviente y apasionado alegato, propio de las mejores expresiones de la tradición clásica, exhortando a la unidad italiana (*Ibid.*, p. 219).

Habría de pasar todavía más de un siglo para que las preocupaciones axiológicas del período clásico pasaran, de la mano de Hobbes, a un segundo plano. Y decimos intencionalmente “pasaran a un segundo plano” porque los desarrollos teóricos experimentados a partir de entonces de ninguna manera significaron la entronización de un estilo de reflexión filosófico-política en el cual las valoraciones y los ideales hubiesen sido completamente erradicados. Si bien el justificado anti-escolasticismo de Hobbes lo llevó con toda razón a despreciar el reseco y acartonado “saber” instituido como tal en Oxford y a buscar renovados horizontes para la elaboración de una nueva teorización de lo político en las posibilidades abiertas por la geometría y la mecánica celeste, difícilmente podría concluirse que el desenlace de su búsqueda tenga una semejanza siquiera remota con los preceptos del positivismo o la fantasiosa pretensión weberiana de fundar una ciencia de lo social “libre de valores”. La rígida y artificial separación entre hechos y valores que ambos postulan para nada se compadece con la obsesión valorativa que sostiene y otorga sentido a toda la densa construcción hobbesiana: el establecimiento de un orden político que ponga fin al estado de naturaleza, dominado por el temor a la muerte violenta, y en donde no prosperan ni la industria ni el comercio, no se cultivan las ciencias, las letras ni las artes, y en donde la vida del hombre es “solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve” (Hobbes, p. 103).

En pocas palabras, lo ocurrido es que con el eclipse de la tradición clásica y el advenimiento de la filosofía política moderna se produce un desplazamiento de la problemática ética. Ésta pasa a ocupar un segundo plano en lo tocante a la estructuración argumentativa del discurso político, más no en lo relativo a su importancia como un a priori silencioso pero eficaz de dicho discurso. ¿O es que acaso no existe un evidente sesgo conservador en la ciencia política conductista, o en las tendencias más recientes de la “elección racional”? Lo que antes se hallaba en el centro de la preocupación y del debate intelectual de autores tan variados como Platón y Aristóteles, Agustín, Marsilio y Tomás de Aquino, Moro, Erasmo y Lutero, aparece hoy en día como una petición de principios indiscutida e indiscutible: que la sociedad actual, es decir, el capitalismo, es la buena sociedad. Hay quienes lo dicen más abiertamente que otros: desde Karl Popper hasta Friedrich Hayek y, en nuestros días, Francis Fukuyama y Samuel Huntington. Pero no significa que quienes no se atreven a declararlo con la misma osadía, en el fondo, dejen de comulgar con la misma “toma de partido” en la lucha ideológica.

La persistencia de una incesante indagación en torno a la buena sociedad que caracteriza a los clásicos no puede interpretarse, como lo hiciera en su peor momento David Easton, en el sentido de que en sus teorías se hallaban ausentes los conceptos, categorías o instrumentos metodológicos capaces de iluminar el análisis de la

realidad política de su tiempo (Easton, 1953). Cuando hacia mediados de los años cincuenta éste decide declarar difunta a la filosofía política clásica y expulsar del dominio de la ciencia política a los conceptos de poder y estado (por su supuesta inutilidad para la comprensión de los fenómenos aludidos por dichos conceptos), lo que está haciendo es llevar hasta sus últimas consecuencias la barbarie fragmentadora y disolvente del positivismo. La totalidad de la vida social estalla en un sinnúmero de “partes” que dan lugar a otras tantas “ciencias” especializadas: la economía, la sociología, la ciencia política, la antropología cultural, la geografía, la historia, etc., todas las cuales comparten la premisa ideológica de la radical separación entre el mundo de los hechos –que pueden ser medidos con la precisión de las ciencias naturales– y los valores, que quedan reservados a un nebuloso territorio impenetrable para la práctica científica. Cualquiera que haya leído aunque sea sumariamente los grandes textos de la tradición clásica podrá comprobar la riqueza analítica, no sólo axiológica, en ellos contenida. Obviamente, las proporciones varían según los casos: Aristóteles, que para Marx fue la cabeza más luminosa del mundo antiguo, sintetizó en su *corpus* teórico, de una manera extraordinaria, densas y refinadas argumentaciones éticas con notables análisis empíricos de las sociedades de su tiempo. ¿Y qué decir de Platón, o de Marsilio, o de Moro? ¿Alguien podría seriamente argumentar que en sus obras sólo se encuentran exploraciones en relación a valores o a objetivos morales, con prescindencia de cualquier referencia a las condiciones imperantes en sus respectivas épocas? La descripción y el análisis que hace Platón de la dinámica política de las sociedades oligárquicas, ¿puede desecharse por su irrealidad? El diagnóstico de Marsilio sobre el conflicto entre la monarquía y el papado, ¿tenía o no que ver con la realidad? Y el diagnóstico de Moro sobre el impacto de la transformación capitalista de la agricultura inglesa, ¿no constituye acaso uno de los más profundos análisis jamás hecho sobre este tema?

En resumen: la tradición clásica no puede entenderse como una fase en la historia del pensamiento político en la cual predominaban sin contrapesos las preocupaciones éticas en desmedro de las analíticas. Ambas coexistían, y el hecho de que las segundas se subordinasen a las primeras no debe llevarnos a desmerecer la importancia de estas últimas. La expulsión de los valores y de la argumentación ética del terreno de la reflexión filosófica es un fenómeno bastante reciente, una patología que se despliega en toda su intensidad con la hegemonía del positivismo a partir del siglo XIX y que llega a su apogeo con la así llamada “revolución conductista” a mediados de nuestro siglo. Los límites de la mentada “revolución” quedaron en evidencia muy pronto. En palabras de Leo Strauss, “no se puede comprender lo político como tal, si no se acepta seriamente la exigencia ... de juzgarlo en términos de bondad o maldad, de justicia o injusticia” (Strauss, p. 14). Esta exigencia, por supuesto, fue vehementemente rechazada por los cultores de la “ciencia política” en los años cincuenta y sesenta. En la actualidad, esta actitud ha sido suavizada en su forma más no en su contenido esencial, que sigue siendo el mismo y que se manifiesta en el verdadero “horror” que sienten sociólogos y politólogos por igual cuando se los invita a examinar las premisas valorativas fundantes de su quehacer teórico, o a valorar una sociedad o un régimen político dados. Su actitud es la del avestruz, que prefiere enterrar la cabeza y fingir que nada ocurre a su alrededor.

Según Strauss, las consecuencias de esta “asepsia valorativa” son autodescalificadoras:

“Un hombre que no encuentra ninguna razón para despreciar a aquellos cuyo horizonte vital se limita al consumo de alimentos y a una buena digestión puede ser un economista tolerable, pero nunca podrá hacer aportación válida alguna sobre el carácter de una sociedad humana. Un hombre que rechaza la distinción entre grandes políticos, mediocridades y vulgares diletantes puede ser un buen bibliógrafo, pero no tendrá nada que decir sobre política o historia política” (Strauss, p. 26).

Sociedad, historia y teoría política

Subyacente al rechazo de la tradición clásica existe, por una parte, una cuestión ideológica bastante sencilla de advertir: que por debajo de conceptos supuestamente “puros” y/o “neutros” existen claras opciones de

carácter valorativo. Una definición meramente procedural de la democracia, como la que se emplea corrientemente en la ciencia política, consiste en algo más que un simple acuerdo sobre criterios de mensurabilidad de los fenómenos políticos. En la medida en que una tal concepción de la democracia deja completamente de lado los aspectos sustanciales de la misma para poner su acento exclusivamente en los temas de carácter procedimental (existencia de elecciones, reemplazo de las elites dirigentes, etc.), lo que en realidad ocurre es que se está elevando un modelo particular de democracia, el “capitalismo democrático”, a la categoría de modelo único y necesario. Hemos examinado detenidamente este tema en otro lugar y no vamos a reiterar el argumento en estas páginas (Boron, 1996; Boron, 1997: pp. 229-269; Boron, 1998). En todo caso las implicaciones conservadoras de esta clase de teorizaciones es más que evidente. Lo mismo puede decirse de aquellas referidas a la eficacia de las políticas de ajuste practicadas por las nuevas democracias, en las cuales el tema de la justicia social no está ni siquiera mencionado en una nota a pie de página. La única conclusión que puede desprenderse de tamaño olvido –en autores que, por otra parte, hacen gala de una extraordinaria minuciosidad a la hora de acopiar evidencias estadísticas en favor de sus tesis– es que la cuestión de la justicia social es un problema que merece ser ignorado, sea porque no hay injusticia en el capitalismo o porque, si la hay, la misma forma parte del “orden natural” de las cosas y en cuanto tal es incorregible. Que los valores se barran bajo la alfombra no significa que no existan.

El desprecio por los clásicos, por otra parte, se relaciona con una concepción sobre el proceso de creación de conocimientos. Según la visión predominante en el *mainstream* de la ciencia política las sucesivas teorías están concatenadas siguiendo un patrón fuertemente evolucionista. Y, más importante aún, la dinámica de las “apariciones y superaciones” teóricas es concebida con total independencia de las sociedades históricas en las cuales surgieron los creadores de esas teorías. Esta concepción desemboca, naturalmente, en un callejón sin salida: el “avance” teórico es irreversible, y quien tiene la osadía de intentar emprender un imposible camino de retorno estará fatalmente condenado a extraviarse en la laberíntica ciénaga de la historia de las ideas políticas. Sólo queda, pues, una operación: huir hacia adelante, haciendo gala de ese incansable “afán de novedades” que burlescamente señalara Platón para referirse al hombre de la polis democrática. La obra de Thomas Kuhn sirvió para demoler los supuestos de esta concepción evolucionista de las ideas, según la cual habría una aceptada progresión de algunas de ellas –especialmente la idea de la libertad– hacia la cumbre histórica de la misma alcanzada con el advenimiento de la sociedad burguesa (Kuhn, 1962). Esta visión, de clarísima raigambre hegeliana, se encuentra de una manera hiperbólica en la obra de Benedetto Croce, que concibe a la totalidad del movimiento histórico como una marcha ascendente –accidentada y no exenta de retrocesos, eufemísticamente denominados “paréntesis” por el filósofo italiano, por ejemplo para referirse al fascismo europeo– hacia la libertad tal cual ella se concibe y practica en la civilización burguesa (Croce, 1942).

No obstante, si bien implica un avance toda vez que pone en crisis el evolucionismo de las concepciones tradicionales que se mueven en el gaseoso universo de la “historia de las ideas” la alternativa ofrecida por Kuhn está lejos de ser plenamente satisfactoria, a causa de lo siguiente: la constitución y crisis de paradigmas que cristalizan en una concepción de la “ciencia normal” fue concebida, en la obra del recientemente desaparecido profesor del MIT, como un proceso que se desarrollaba y resolvía estrictamente en el ámbito de aquello que Pierre Bourdieu denomina “el campo científico”. En otras palabras: para Kuhn, los paradigmas definitorios del tipo de problemas (y no-problemas) que preocupan (o dejan de preocupar) a los científicos, sus teorías, sus enfoques metodológicos, técnicas, estilos de trabajo y patrones de evaluación son un resultado endógeno del “campo científico”, y producto principalísimo del talento creador de sus practicantes y de los acuerdos y consensos que establezcan entre ellos. En su análisis no hay espacio para una teorización que dé cuenta de la fuerte dependencia existente entre el desenvolvimiento histórico de las sociedades y el surgimiento de cierto tipo de teorías. Preguntas como las siguientes no encuentran respuesta en la formulación kuhniana, en la medida en que no trascienden las fronteras del “campo científico”: ¿Por qué el liberalismo se desarrolló sólo a partir de la consolidación del modo de producción capitalista? ¿Por qué Aristóteles consideraba a la esclavitud como un “hecho natural” y fácilmente justificable, mientras que cualquier cabeza hueca de nuestro tiempo podría articular un sofisticado argumento en su contra? ¿Será acaso por las “pocas luces” del primero, o porque el horizonte de

visibilidad que le otorga al segundo el desarrollo histórico de la sociedad a la cual pertenece le permite “ver” con mucha mayor claridad lo que obnubilaba la visión del filósofo griego?

Resulta evidente, a partir de estas breves ilustraciones, que el problema del desarrollo teórico de la filosofía política no puede ser adecuadamente interpretado al margen de los determinantes socio-históricos que crean las condiciones originarias, las cuales bajo ciertas circunstancias dan origen a una producción teórica o estética. La “historia de las ideas” no tiene mayor sentido si no es, simultáneamente, una historia de los modos de producción y de las instituciones sociales y políticas que le son propias. Veamos si no unos pocos ejemplos, tomados de la literatura, el arte y la propia teoría social. Pablo Picasso no podría haber surgido en la cultura militarizada, jerárquica y formalista del Japón de la restauración Meiji. Es harto improbable que escritores como Jorge Amado, Guimarães Rosa y Alejo Carpentier hubieran desarrollado la exuberancia de su prosa de haber nacido y crecido en la calvinista Ginebra, o que Jorge Luis Borges hubiese sido un genuino representante de las letras belgas. El jazz no podría haber nacido en Munich, al paso que Wagner sólo pudo haber venido a este mundo como compositor en la Alemania hegemónica por Prusia. ¿Hubiese podido Sigmund Freud desarrollar sus revolucionarias concepciones sobre la sexualidad y el inconsciente en Arabia? Y Marx, ¿podría haber sido Marx si su horizonte socio-histórico hubiese sido el de la Grecia de la segunda mitad del siglo XIX? ¿Nos imaginamos a Platón y Aristóteles discutiendo sus teorías en el Antiguo Egipto, dominado por una teocracia terrible que hizo del despotismo y la intolerancia su divisa? ¿O a Maquiavelo en Estambul y a Rousseau en Moscú?

La simple enumeración de estos autores y artistas demuestra el inescindible lazo que los liga con su tiempo y su medio social, y la imposibilidad de comprender las ideas y proyectos que aquellos encarnan al margen de los rasgos definitorios del modo de producción (entendido en el sentido marxista como un tipo de articulación entre economía, sociedad, política y cultura y no tan sólo como un concepto que remite a una cuestión económica o técnica). Tiene razón Umberto Cerroni cuando anota 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” (Cerroni, p. 17). Esta íntima vinculación entre el mundo de las ideas y la estructura social no pudo haber pasado desapercibida, por supuesto, para Marx. En un pasaje ejemplar de *El Capital* nos recuerda que

“Lo indiscutible es que ni la Edad Media pudo vivir de catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida, lo que explica por qué en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el papel protagónico. ... Ya Don Quijote, por otra parte, hubo de expiar el error de imaginar que la caballería andante era igualmente compatible con todas las formas económicas de la sociedad” (Marx, I, p. 100).

Esta ligazón nos permite comprender de manera mucho más clara el significado de ciertas teorías, o la génesis de ciertas preocupaciones prioritarias en la mente de algunos de los grandes teóricos políticos: por ejemplo, la esclavitud era un hecho establecido e institucionalizado en la Grecia de Aristóteles, y difícilmente podría haber sido concebido como un problema o un interrogante fáctico o moral para resolver. Como observa Cerroni en su sugerente paralelo entre Aristóteles y Locke, para el primero la idea de que los telares pudiesen ser manejados por trabajadores libres y a cambio del pago de un salario, “no era sólo conceptualmente impensable, sino prácticamente irreal” (Cerroni, p. 13). A partir de esta premisa, de un “sentido común” tan profundamente arraigado e indiscutible para su época, puede fácilmente comprenderse que las posturas de Aristóteles en defensa de la esclavitud fueran las “normales” en el tipo histórico de sociedad en que le tocó vivir. Su imaginación, caudalosa y fecunda, tropezaba pese a todo con límites insuperables dada su inserción en un modo de producción esclavista y en las coordenadas espacio-temporales del Siglo V antes de Cristo. De ahí su célebre justificación de la esclavitud: “es manifiesto, por lo tanto, que algunos son por naturaleza libres, otros esclavos; y que la esclavitud es justa y útil para estos últimos” (Aristóteles, p. 13). Más de dos mil años después, John Locke podía escribir en su Primer Tratado que la esclavitud era “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” (Locke, p. 33). Desde el “horizonte de visibilidad” que ofrecía una Inglaterra ya irreversiblemente transformada en un sentido capitalista, en donde los antiguos campesinos expulsados por los cercamientos y ya devenidos en proletarios constituían la mayoría de la población, Locke certificaba la “resolución” del problema de la esclavitud con la misma naturalidad con que Aristóteles había antes admitido la justicia y utilidad de su existencia. El vínculo entre teoría y modo de producción queda aquí notablemente expuesto. Y las limitaciones de Locke también, toda vez que desde su peculiar perspectiva –histórica y de clase– el tema del comercio de esclavos, cuyo eje era precisamente Inglaterra, no parecieron haberlo preocupado demasiado. Al igual que Aristóteles, Locke parece haber admitido que fuera de Inglaterra existían otras naciones, no tan generosas y valientes, capaces de tolerar las humillantes condiciones de la esclavitud.

De lo anterior se desprenden varias consideraciones. En primer lugar, una pregunta inquietante: si Aristóteles y Locke cometieron “errores” tan groseros –en realidad no se trata de errores, como afirmaría el positivismo más rampón, sino de la expresión de las distorsiones propias de determinadas “perspectivas” o “puntos de vista”–, ¿cuáles podrán ser los nuestros? En otras palabras, ¿qué será lo que nosotros no podemos “ver” porque somos, intelectualmente hablando, prisioneros de una sociedad capitalista, náufragos de la periferia del sistema, y en un momento histórico como el actual? ¿O será que el peso de estos determinantes, que obraron con tanta fuerza sobre las más grandes cabezas de la historia de la filosofía política, habrán de ser indulgentes con nosotros? Ante esta pregunta hay dos respuestas extremas que conviene evitar: primero, la “pesimista radical” que declara que nos hallamos tan inermes como Platón y Aristóteles; segundo, el “optimismo ingenuo” que asegura que ahora nuestra “visión” es completa, que abarca los trescientos sesenta grados y se desplaza en todas las direcciones y perspectivas imaginables. En relación a la primera respuesta creo que es razonable suponer que como resultado del desenvolvimiento histórico, y de un limitado pero para nada insignificante proceso de aprendizaje, estamos en condiciones de poder “ver” un poco más que los autores que nos precedieron. Un pesimismo radical que dijera que estamos tan ciegos como los autores de la antigüedad clásica sería poco creíble y para nada convincente, pues supondría que existe en nuestras sociedades una crónica incapacidad de aprendizaje que es desmentida por los hechos. Las revoluciones y las transformaciones sociales hicieron lo suyo, y el viejo topo de la historia nos ha llevado pese a todo a un punto en donde resulta imposible concebir la “naturalidad” de la esclavitud y la explotación, o la “inhumanidad” de las mujeres, los indios y los negros. En consecuencia, los factores condicionantes siguen operando pero el avance de la conciencia social levanta obstáculos a los mismos que antes no existían y que permiten enriquecer nuestra visión de la problemática política. A Aristóteles no le tocó en suerte saber de la existencia (y resultados) de la revolución francesa o rusa, ni conocer las experiencias del sindicalismo obrero, las *sufragettes* o los movimientos de liberación nacional. Ni siquiera llegó a atisbar algo como la rebelión de Espartaco, en la Antigua Roma. A favor de este conocimiento y de la mayor información de que disponemos, es posible adquirir una visión del mundo mucho más sofisticada que la que se hallaba al alcance de una mente infinitamente más aguda y penetrante como la de Aristóteles.

En relación al segundo tipo de respuesta, la que brota de labios del “optimista ingenuo”, digamos que ésta no es más persuasiva que la anterior. Si bien es cierto que ahora podemos “ver” más cosas que los antiguos, no es menos verdadero que la complejidad y la escala que ha adquirido la vida social son de tales magnitudes que sólo un espíritu muy poco despierto podría pasar por alto los formidables problemas que nos acechan. Las sociedades y los estados que tenían *in mente* teóricos como Platón, Aristóteles, Agustín o Tomás de Aquino, sin ser rudimentarias, eran bastante simples, y abarcar los múltiples niveles y aspectos de la vida social de aquel entonces era una tarea si no sencilla al menos bastante accesible. Pongamos un ejemplo: hoy no existe la esclavitud clásica como la que florecía en la Grecia de Aristóteles, ni la servidumbre medieval que conociera Tomás de Aquino. Pero, ¿qué decir de la servidumbre infantil, que hoy afecta a unos trescientos millones de niños, una cifra muy superior a la del número de esclavos en el apogeo de la esclavitud en los siglos XVII y XVIII? O: si bien las formas más primitivas del despotismo parecen batirse en retirada hacia finales del Siglo XX,

¿no existen acaso nuevas y más refinadas formas del mismo, con efectos mucho más duraderos y perniciosos que las primeras, especialmente a raíz de las posibilidades abiertas por los medios de comunicación de masas? Tocqueville ya habló algo de esto, pero el tema parecería haber sido sepultado por las corrientes hegemónicas de la filosofía política. En otras palabras, y en contra de lo que sostienen los “optimistas ingenuos”, al observador de la política de finales del Siglo XX también se le pueden escapar muchas cosas –tan “evidentes”, y a las cuales estamos tan acostumbrados– que ni siquiera merecen una reflexión ocasional.

La discusión precedente acerca de los marcos histórico-estructurales del proceso de creación de teoría podría ser erróneamente interpretada si fuese concebida como extendiendo un certificado de defunción para el sujeto concreto que posee la rarísima virtud, y la harto infrecuente capacidad, de poder reaccionar creativamente a los desafíos y circunstancias que le colocan su sociedad y su época. En relación a esto, la respuesta que Lukacs diera a sus inquisidores es de un valor didáctico inigualable. En efecto, cuando éstos “denunciaban” con denuedo las nefastas influencias que la obra de Kafka –un escritor pequeño burgués, según los sabihondos estalinistas– habría supuestamente tenido sobre las ideas del filósofo húngaro, Lukacs respondió sarcásticamente: “Es posible que Kafka sea un escritor pequeño burgués. Pero me permito recordar a los miembros del honorable jurado que no todo pequeño burgués es Franz Kafka”.

¿A qué viene esta anécdota? A cuento de que aún cuando las circunstancias concretas de una clase, una época y un modo de producción favorezcan la aparición de un cierto tipo de pensamiento, la mediación del intelectual excepcional capaz de sedimentar esos estímulos e influencias plasmando una nueva síntesis teórica constituye un factor insustituible y de importancia decisiva. Uno de los principales defectos del historicismo ha sido precisamente el de opacar la complejidad del nexo dialéctico entre sociedad, historia y producción intelectual: según las versiones más rústicas del mismo, las ideas y las teorías producto de una época histórica habrán inexorablemente de hallar la pluma que las exprese. Soslayan, de esta manera, todo examen relativo a la calidad y refinamiento con que aquéllas se manifiestan. Pero suponiendo que un teórico aparezca en “el momento justo”, ¿es posible sostener que es indistinta o irrelevante la calidad comparativa con que se articulan las ideas de una época, por ejemplo, la del capitalismo triunfante en el siglo XVIII? ¿Son comparables talentos como los de Adam Smith y David Ricardo con los de la pléyade de “economistas vulgares” que al decir de Marx salieron a cantar loas al nuevo régimen de producción? En el plano de la teoría política, ¿es lo mismo la obra de Locke, Montesquieu o Constant que la de T. H. Green, Guizot o el mismo Bentham? Vistas las cosas desde el otro lado de la barricada, ¿es lo mismo la respuesta crítica que elabora Marx ante la consolidación del capitalismo que la que brota de la pluma de Proudhon en *La Filosofía de la Miseria*?

En las versiones más extravagantes del historicismo, la respuesta a estos cuestionamientos podría pues sintetizarse en estos términos: si Marx o Smith no hubieran teorizado al capitalismo, algún otro lo hubiera hecho. Como recuerda con razón Giovanni Sartori, existe en el historicismo una peligrosa confusión entre condiciones necesarias y suficientes de la producción teórica. El hecho de que algunas ideas “estuviesen en el aire”, o de que una época estuviese “madura” para la gestación de ciertas doctrinas, no garantiza el efectivo florecimiento y desarrollo de las mismas. Son condiciones necesarias pero no suficientes (Sartori, p. 110). Existe una mediación, que podríamos llamar “gramsciana”, que tiene que ver con la existencia y disponibilidad de un estrato intelectual de cuyas filas pueda surgir la cabeza capaz de sintetizar el conjunto de las ideas de una época o, como le preocupaba a Gramsci en el caso del capitalismo capaz de plasmar los fundamentos científicos y filosóficos a partir de los cuales construir una eficaz contrahegemonía proletaria. No es por casualidad que quienes han tenido esa capacidad constituyan una excelsa minoría en el campo de la historia de la filosofía: Platón y Aristóteles en el mundo antiguo; Agustín y Tomás de Aquino en el medioevo; Lutero, Moro y Maquiavelo en el Renacimiento; Hobbes y Locke en la primera etapa de la sociedad capitalista; Montesquieu, Hegel y Kant después y John Stuart Mill más tarde, y, en la vereda de enfrente, la solitaria figura de Marx y su ambiguo y contradictorio predecesor, Rousseau. En la actualidad, sin ir más lejos, la crisis general del capitalismo no ha encontrado todavía una cabeza capaz de sintetizarla teóricamente. Las “condiciones históricas” están maduras

para el surgimiento de nuevas ideas y propuestas, pero no está claro quién, o quiénes, podrían estar en condiciones de acometer semejante empresa.

En este sentido el historicismo representa el reverso de la medalla del idealismo: mientras que el primero concibe a la historia de las ideas como un reflejo mecánico del contexto histórico inmediato, del cual se esfuma la figura creadora del intelectual, el segundo la concibe como la imperceptible pero continua floración de grandes talentos que, con su genio, iluminan etapas enteras en la evolución de la humanidad al margen de las condiciones histórico-estructurales que hicieron posible el surgimiento y desarrollo de ciertas ideas. En el crucial primer capítulo de *El Capital*, Marx se refiere a los obstáculos que imposibilitaron a la cabeza más luminosa del mundo antiguo, Aristóteles, descubrir los fundamentos económicos del intercambio entre equivalentes que el griego se había planteado como problema pero que, pese a la inmensidad de su genio, no pudo resolver.

“El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la validez igual de todos los trabajos por ser trabajo humano en general ... sólo podía ser descifrado cuando el concepto de la igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular. Más esto sólo es posible en una sociedad donde la forma mercancía es la forma general que adopta el producto del trabajo, y donde, por consiguiente, la relación entre unos y otros hombres como poseedores de mercancías se ha convertido, asimismo, en la relación social dominante. El genio de Aristóteles brilla precisamente por descubrir en la expresión del valor de las mercancías una relación de igualdad. Sólo la limitación histórica de la sociedad en que vivía le impidió averiguar en qué consistía, ‘en verdad’, esa relación de igualdad” (Marx, I, pp. 73-74).

En otras palabras: el ambiente histórico y el marco estructural de una sociedad determinada pueden favorecer, y a veces exigir, el desarrollo de nuevos esquemas de pensamiento, pero esto no es suficiente para garantizar su aparición. Existe una delicada dialéctica entre factores histórico-estructurales condicionantes e intelectuales creativos que es irreductible a cualquiera de sus polaridades.

El “retorno” a las fuentes: retroceso o recreación

Llegados a este punto conviene replantear la cuestión de por qué los clásicos, y, en seguida, lo de este peculiar retorno en el contexto del capitalismo posmoderno de finales de siglo. Retornar significa regresar hacia una condición o lugar previo del cual supuestamente nos hemos marchado. La valoración acerca de este abandono de aquel sitio previamente ocupado puede ser de distintos tipos. En el caso particular de la filosofía política, para algunos esto constituye un lamentable extravío que debe ser corregido de inmediato. Leo Strauss representa de una manera extrema esta posición. Para otros, especialmente los cultores de la “ciencia política”, en particular en sus corrientes hegemónicas, el retorno a los clásicos significa un retroceso, un gesto nostálgico desprovisto de utilidad práctica e incapaz, por sí mismo, de hacer avanzar el conocimiento de la política.

Detengámonos por un momento en esta segunda variante: si fuéramos a creer lo que paradigmáticamente expresara David Easton a mediados de los años cincuenta al declarar oficialmente muerta a la filosofía política, resultaría de ello que también deberíamos aceptar, por ejemplo, que la caracterización hecha por Platón sobre la dinámica política de las sociedades oligárquicas se encuentra “científicamente superada” por los “avances” registrados por el conductismo político desde finales de la Segunda Guerra Mundial. El filósofo griego advertía que la *polis* oligárquica conducía a la violenta coexistencia de dos ciudades, una de pobres y otra de ricos, “conspirando sin cesar los unos contra los otros”. Según el autor de *La República*, en este desorden sucumbía la libertad, pues “en una ciudad en donde veas mendigos andarán ocultos ladrones, rateros, saqueadores de templos y delincuentes de toda especie” (Platón, párrafos 551.d y 552.d). En un alarde de realismo –que desmiente las reiteradas acusaciones de idealismo y falta de contacto con la realidad que le fueran formuladas reiterativamente– Platón también observaba que la avaricia de riquezas de los gobernantes los deslizaba insensiblemente a tolerar y fomentar los delitos cometidos por ladrones, rateros y saqueadores. En la ciudad oligárquica –¿que otra cosa es la Argentina neoliberal sino una sociedad que responde a la caracterización

clásica de Platón? – los otros rostros de la pobreza social son el crimen y la corrupción gubernamental. ¿Tiene sentido afirmar que este diagnóstico de Platón ha sido superado por los “avances” de la ciencia política conductista?

Tomemos otro caso: en su célebre *Utopía*, Tomás Moro imagina un magistral diálogo con Rafael Hitlodeo, el ilustrado viajero portugués que había conocido la isla de la Utopía, centrado en torno a las virtudes de ese armonioso país. Esta discusión sirve como didáctico pretexto para pasar revista a las deplorables condiciones que afligían a la sociedad inglesa como producto de la descomposición del viejo orden medieval, la acumulación originaria, y el surgimiento de una sociedad fundada sobre la expropiación de los productores y la concentración de los medios de producción en manos de la clase capitalista. El diálogo se inicia con el cáustico comentario del forastero acerca de la crueldad e ineffectividad de la justicia inglesa, que vanamente pretendía combatir el auge de la delincuencia, sobre todo el robo de alimentos, en que incurrieran las víctimas de la acumulación primitiva, con el solo expediente de la horca. El remate del apasionante debate entre Rafael y Tomás Moro, el último en su fingido papel de prudente crítico del *establishment*, queda plasmado en una serie de preguntas que le formula el viajero:

“¿Puede Ud. ver algún grado de equidad o gratitud en un sistema social que se muestra tan pródigo con los que llaman nobles... con los parásitos y otros parecidos y que, en cambio, para nada se preocupa de los labradores, carboneros, obreros... sin los cuales su propia existencia sería imposible? Y el colmo de esta ingratitud se alcanza cuando éstos son viejos y enfermos, completamente inservibles. Habiéndose aprovechado de ellos en los mejores años de su vida, la sociedad ahora se olvida de sus desvelos, y les recompensa por los vitales trabajos realizados para ella dejándolos morir en la miseria. ¿Qué decir de esos ricos que cada día se quedan con una parte del salario del pobre, defraudándolo no ya mediante la deshonestidad privada sino a través de la legislación pública? Como si no fuera suficientemente injusto que el hombre que contribuye más a la sociedad reciba lo mínimo a cambio, los ricos empeoran las cosas al hacer que la injusticia sea legalmente descripta como justicia” (More, pp.129-130).

Podríamos seguir recopilando *in extenso* citas tomadas de los clásicos para cotejarlas con el conocimiento supuestamente aportado por el estudio “científico” de la política, pero para los fines de nuestro trabajo las referencias a los análisis de Platón y Moro son más que suficientes. A partir de ellas uno podría formularse varias preguntas: ¿no parecen extraordinariamente actuales las observaciones de nuestros dos autores? ¿Hasta qué punto las recientes elaboraciones efectuadas sobre estos temas cancelan la validez de sus interpretaciones? ¿Son los conceptos, categorías e hipótesis que hoy se manejan en el campo de la ciencia política sustantivamente “superiores” a los que heredamos de la tradición clásica, representan un “avance” sobre ellos? La respuesta es, sin la menor duda, negativa. Nada en este mundo autoriza a pensar que Samuel Huntington, Alain Touraine o Robert Putnam hayan “superado” la sabiduría teórica y la capacidad de abrir ricas perspectivas de análisis y comprensión de la “cosa política” que hallamos en autores como Platón y Moro, para seguir con aquellos cuyos pasajes hemos citado. Con esto no quisiéramos adherir a una postura tipo “nada nuevo bajo el sol” y negar de raíz la posibilidad de que “pudieran” (y subrayamos “pudieran”) producirse refinamientos conceptuales y avances en los estudios empíricos de fenómenos como aquéllos a los cuales aludían Platón y Moro. Pero el reconocimiento de esta posibilidad mal podría ser interpretado como una invitación a arrojar por la borda la herencia de la tradición clásica que, al menos hasta hoy, es inconmensurablemente más rica, penetrante y significativa que la ciencia política de inspiración conductista.

En este sentido, es oportuno traer a colación una observación que hiciera Reinhard Bendix en el apogeo del *behavioralismo* acerca de la teoría sociológica, pero que nos parece tiene aún más validez en el campo de la filosofía política. Decía Bendix que el rigor metodológico podía ser obtenido al precio de tratar con problemas relativamente insignificantes, al paso que la investigación en torno a los grandes problemas adolecía de su escasa rigurosidad. Las proposiciones rigurosamente verificadas lograban construir un cierto consenso entre la comunidad académica: prácticamente todos coincidían con ellas dada la meticulosidad de la prueba. No

obstante, ningún espíritu alerta dejaba de preguntarse si el conocimiento que ellas aportaban valía siquiera el esfuerzo de ser obtenido. Y concluye nuestro autor diciendo que

“cuando tratamos con proposiciones que pensamos que valen la pena comprobamos que es casi imposible ‘probarlas’. La ciencia social moderna exhibe una fractura entre proposiciones que son significativas y proposiciones sobre las cuales existe un consenso generalizado, y no existen signos que indiquen que esta situación habrá de ser remediada” (Bendix, p. 28.).

Resumiendo: el abandono de la teoría y la filosofía políticas fue hecho en nombre del rigor metodológico y del desarrollo sustantivo que una epistemología de corte positivista prometía para el avance del conocimiento de la política. Hoy, cumplido medio siglo de la “revolución conductista”, sabemos que su promesa fue incumplida, y que los supuestos avances logrados en materia de verificación –llegando a extremos de una superflua matematización– fueron hechos a costa de la significación de sus proposiciones teóricas. Esta generalizada constatación se encuentra en la base del resurgimiento de la filosofía política.

La tradición viva, la biblioteca de Borges y los diálogos de Maquiavelo

Por lo anterior, la convocatoria al “retorno” a las fuentes nos parece sumamente pertinente. Con todo, habría algunos matices que sería necesario tener en cuenta para evitar que la misma se convierta simple y llanamente en un proyecto de arqueología o filología políticas, un laborioso pero estéril sendero que desemboque en una apergaminada neoescolástica o en una barroca taxonomía de conceptos y categorías. El retorno a las fuentes es imprescindible, no sólo necesario, pero no puede llevarse a cabo haciendo abstracción del íntimo nexo entre teoría y modo de producción, que ocasiona que nuestro regreso actual a Platón o Aristóteles, o a Maquiavelo y Tomás de Aquino, para citar algunos ejemplos, no pueda ser concebido como un esfuerzo de “leer” un texto venerable con las mismas claves interpretativas que hubiéramos utilizado en los albores del Renacimiento. Este parecería ser el talante de autores como el ya mencionado Leo Strauss o Anthony Quinton. Por el contrario, el “retorno” propiciado desde el marxismo supone un permanente “ir y venir”, merced al cual las teorías y los conceptos de la tradición clásica son resignificados a la luz de la experiencia actual, es decir, de los rasgos característicos de las estructuras y procesos del capitalismo de fin de siglo.

Lo anterior nos abre el camino para identificar otro rasgo, sorprendente y definitorio, de los clásicos. Para referirnos a él, nada mejor que recurrir a una bellísima metáfora de Jorge Luis Borges referida a las bibliotecas. Decía Borges que una biblioteca es una especie de gabinete mágico en el cual están encerrados, como encantados, los mejores espíritus de la humanidad. Esos espíritus sólo pueden salir de la prisión, que en este caso es su forzada mudez, por medio de nuestra palabra. Al abrir el libro, dice Borges, los espíritus encantados vuelven a la vida, despiertan, y desde ese momento podemos dialogar interminablemente con ellos. La tradición clásica de la filosofía política es en cierta medida como la biblioteca de Borges: es un gabinete mágico cuyos habitantes –Platón, Aristóteles y tantos otros– sólo esperan respetuosamente nuestra palabra para poder hacer oír la suya. aguardan nuestras preguntas para dar a conocer sus respuestas. La riqueza de este diálogo puede constatarse sin esfuerzo a partir de la experiencia personal de cualquiera que haya frecuentado la lectura de los clásicos de la filosofía política: basta con comparar los pasajes que en las sucesivas lecturas de un libro – digamos *La República*, *La Política*, *El Príncipe*– nos han llamado poderosamente la atención, para comprobar que en un momento fue uno, en una segunda lectura otro, en una tercera el de más allá, y así sucesivamente. A veces, un mismo pasaje evoca comentarios muy distintos, que anotados al margen de un libro venerable constituyen un cuaderno de bitácora de nuestra navegación por mares rebosantes de significados y profundos desafíos. La lectura de estos textos, en consecuencia, es un proceso activo y creativo, un incesante “ida y vuelta” en donde nuestras nuevas preguntas –espoleadas por las angustias y ansiedades que nos provoca el mundo de hoy, en el aquí y ahora– suscitan renovadas respuestas de parte de los autores clásicos. Los espíritus encantados de Borges revelan, acicateados por nuestra iniciativa, toda su inagotable riqueza.

Una imagen bastante parecida de éstos fue proporcionada, en su época, nada menos que por Nicolás Maquiavelo. En la amarga carta que dirigiera a su amigo Francesco Vettori poco después de haber sido liberado de la prisión, relata cómo se produce su apropiación de los clásicos de la filosofía política:

“Llegada la noche, vuelvo a casa y entro en mi escritorio; en su puerta me despojo de la ropa cotidiana, llena de barro y mugre, y me visto con paños reales y curiales; así, decentemente vestido, entro en las viejas cortes de los hombres antiguos, donde acogido con gentileza, me sirvo de aquellos manjares que son sólo míos y para los cuales he nacido. Estando allí no me avergüenzo de hablar con tales hombres, interrogarles sobre las razones de sus hechos, y esos hombres por su humanidad me responden. Durante cuatro horas no siento fastidio alguno; me olvido de todos los contratiempos; no temo a la pobreza ni me asusta la muerte. De tal manera quedo identificado con ellos. Y como Dante dice que no hay ciencia si no se recuerda lo que se ha comprendido, he anotado cuanto he podido alcanzar de sus conversaciones y compuesto de esta manera un opúsculo, *De Principatibus*, en el cual ahondo cuanto puedo los problemas de tal asunto, discutiendo qué es un principado, cuántas clases hay de ellos, cómo se adquieren, cómo se mantienen, por qué se pierden” (Maquiavelo, p. 118.).

Nos parece interesante subrayar las afinidades existentes entre las visiones borgeana y maquiaveliana de la biblioteca. En ambos casos ésta, a la cual acude el florentino al caer la noche, es un ámbito despojado del “barro y la mugre” propio de las labores diurnas y de los quehaceres manuales. Además, es un espacio en el cual Maquiavelo siente que puede “conversar” con las grandes cabezas de la antigüedad y con sus principales estadistas, fundadores de imperios y estados. Tal como lo decía Borges, al abrir un libro sus autores recuperan el habla. Y Maquiavelo conversa con todos ellos, situado como está en la Florencia de la segunda década del siglo XVI, y desde ese lugar, y movilizado por las urgencias de su tiempo, les pregunta por “las razones de sus hechos”. Nótese bien que la actitud de Maquiavelo ante la tradición clásica, registrada y almacenada en esos libros sumido en cuya lectura no teme ni a la pobreza ni a la muerte, no es la de un anticuario que clasifica objetos del pasado sino la de un buceador que se sumerge en las luminosas aguas de una bahía para capturar objetos vivientes, que están allí esperando que les hablemos para poder hablar. Tal actitud es precisamente la que anima la publicación de este libro.

Tanto Borges como Maquiavelo nos ofrecen una imagen de lo que constituye la tradición clásica: una tradición de significados más que de hechos o resultados, una indagación permanente sobre los fundamentos de la buena sociedad, una exploración inacabada e inacabable acerca de la inerradicable moralidad de los actos de la vida social. Una tradición cuya supervivencia supone su capacidad para enriquecerse ininterrumpidamente, resignificándose continuamente a medida que transcurre el tiempo. Una tradición privada de esta capacidad se convierte en una pieza de museo, en un fragmento intelectual inerte, definitivamente del pasado, archivado para satisfacer la curiosidad pero no la necesidad de las nuevas generaciones. Una tradición viviente como la de la filosofía política, en cambio, implica una dialéctica incesante entre el pasado y el presente. Pero ¿hablamos de toda la filosofía política?

Tal como lo hemos señalado abundantemente en otro lugar (razón por la cual nos limitaremos ahora a formular un breve comentario), la filosofía política parece haber perdido su rumbo en las últimas décadas (Boron, 1999). Mucho se habló en los años cincuenta y sesenta de la “muerte de la filosofía política”, y si bien tales críticas estaban inspiradas en el auge del positivismo y del empirismo en las ciencias sociales, también es preciso reconocer que la facilidad con que se pudo despachar –si bien transitoriamente– toda una tradición de discurso de dos mil quinientos años puede explicarse en gran medida por el extravío en que había caído la filosofía política, el cual la había condenado a una asombrosa falta de relevancia. En su propia involución, en su suicida abandono de las fuentes fundamentales que animaron su larga existencia por tantos siglos, la filosofía política se pervirtió hasta convertirse en un saber inofensivo y marginal, en una afición de quienes se resistían con denuedo a admitir el paso del tiempo. Es por eso que en el trabajo ya citado decíamos que la recuperación de la filosofía política y su necesaria e impostergable reconstrucción dependen en gran medida de su capacidad para absorber y asimilar ciertos planteamientos teóricos fundamentales que sólo se encuentran presentes en el

corpus de la teoría marxista. Pero si la filosofía política persiste en su dogmático e intransigente rechazo del marxismo, su porvenir en los años venideros será cada vez menos luminoso. De seguir por este rumbo se enfrenta a una muerte segura, causada por su propia irrelevancia para comprender y transformar el mundo en que vivimos y su radical esterilidad para generar propuestas o identificar el camino a seguir para la construcción de la buena sociedad, o, por lo menos, de una sociedad mejor que la actual.

Esta advertencia es más que oportuna si se recuerda que en los últimos años hemos asistido al vigoroso resurgimiento de un cierto tipo de filosofía política que, paradójicamente, representa la negación misma de la gran tradición que arranca con Platón y llega hasta nuestros días. En este ominoso y poco promisorio renacimiento la filosofía política pasó a ser concebida como una actividad solipsista, circunscripta a pergeñar infinitos “juegos de lenguaje” y a proponer un inagotable espectro de claves interpretativas de la historia y la sociedad concebidas, gracias a los deplorables efectos del “giro lingüístico”, como meros textos aptos para ser leídos y releídos de mil maneras diferentes. En este marco, la filosofía política se repliega sobre una actitud meramente contemplativa –o tal vez lúdica– por completo desvinculada de toda búsqueda de la “buena sociedad”, y de toda tentativa de crítica radical a lo existente.

Este defectuoso renacimiento de la filosofía política concluye con un divorcio fatal entre la reflexión política entendida como la egocéntrica construcción de un lenguaje, y la vida político-práctica que discurre por los lejanos horizontes del estado y la sociedad civil. El desenlace de semejante escisión es una cómplice indiferencia de los filósofos políticos ante los avatares de la vida social y ante el dilema de hierro que signó a los mejores exponentes de la filosofía política: propiciar la conservación del orden social o pugnar por su superación. En el clima enrarecido que brota de la infeliz amalgama entre el posmodernismo, con su sesgo violentamente anti-teórico y su desprecio por todo lo que “huela” a teoría, y el neoliberalismo con su embrutecedor economicismo, la filosofía política convencional deviene en un quehacer meramente contemplativo, una desapasionada y displicente digresión en torno a ideas (no a estructuras, procesos, actores e instituciones, del pasado o del presente). Esta deserción le permite al filósofo posmoderno y complaciente con la “racionalización” impuesta por el auge de los mercados, abstenerse de tomar partido frente a los agónicos conflictos de nuestra época y refugiarse en la estéril calma de su prescindencia axiológica.

Como bien lo anotaban Marx y Engels en *La Sagrada Familia*, por este camino la filosofía –y la filosofía política mucho más– degenera en “la expresión abstracta y trascendente del estado de cosas existente”. Al abjurar de toda pretensión crítica y transformadora, y al hacer de la filosofía política un ámbito lúdico en el cual se despliegan las ingeniosas construcciones de sus practicantes, aquélla se convierte, pese a la voluntad en contrario de algunos de sus cultores, en una práctica distractora y una subrepticia apología del capitalismo finisecular, con todos sus horrores. En “tiempos violentos” como los que corren hoy en día toda filosofía política que se desentienda del tratamiento de los temas cruciales que caracterizan al capitalismo actual –la pobreza extrema, la superexplotación, el poderío sin contrapesos de los monopolios, la exclusión social, la xenofobia, el racismo, la destrucción de las culturas y del medioambiente, el tráfico de niños y de órganos humanos, etc. – está condenada irremisiblemente a su propia obsolescencia. Pocas concepciones teóricas aparecen mejor dotadas que el marxismo –un marxismo abierto, claro está, depurado de los vicios del dogmatismo y del sectarismo escolástico– para impedir tan deplorable desenlace.

Bibliografía

- Aristóteles 1897 *The Politics* (London: Macmillan and Co.).
- Bendix, Reinhard 1951 *Social Science and the Distrust of Reason* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press).
- Boron, Atilio A. 1996 “El ‘postmarxismo’ de Ernesto Laclau”, en *Revista Mexicana de Sociología*, 1996, N° 1.

- Boron, Atilio A. 1997 *Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina* (Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC/EUDEBA).
- Boron, Atilio A. 1998 "Quince años después: democracia e (in)justicia en la historia reciente de América Latina", ponencia presentada en la Mesa Presidencial de la Latin American Studies Association (LASA), Chicago, Septiembre de 1998.
- Boron, Atilio A. 1999 "El marxismo y la filosofía política", en Atilio A. Boron, compilador, *Teoría y Filosofía Política. La Tradición Clásica y las Nuevas Fronteras* (Buenos Aires: CLACSO/EUDEBA).
- Cerroni, Umberto 1967 *Introducción al pensamiento político* (México: Siglo XXI Editores).
- Croce, Benedetto 1942 (1938) *La historia como hazaña de la libertad* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Easton, David 1953 *The Political System* (New York: Knopf).
- Gasparino, Charles y Randall Smith 1999 "Wall Street quiere regatear el precio de la salida a Bolsa de Goldman", en *The Wall Street Journal Americas*, en *La Nación* (Buenos Aires) 5 de Marzo de 1999, Segunda Sección, página 7.
- Hobbes, Thomas 1940 (1651) *Leviatán* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Jameson, Fredric 1998 *The Cultural Turn* (London and New York: Verso).
- Kuhn, Thomas S. 1962 *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press).
- Locke, John 1988 (1690) *Two Treatises of Government* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Maquiavelo, Nicolás 1979 *Cartas Privadas de Nicolás Maquiavelo* (Buenos Aires: EUDEBA).
- Marx, Karl 1975 (1867) *El Capital. Crítica de la Economía Política* (México: Siglo XXI Editores).
- More, Thomas 1965 (1516) *Utopia* (Harmondsworth, England: Penguin Books).
- Norris, Christopher 1990 *What's wrong with postmodernism. Critical Theory and the Ends of Philosophy* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press).
- Norris, Christopher 1997 *Teoría Acrítica. Posmodernismo, Intelectuales y la Guerra del Golfo* (Madrid: Cátedra).
- Platón, 1963 *La República* (Buenos Aires: Eudeba).
- Sartori, Giovanni 1984 *La Política. Lógica y Método en las Ciencias Sociales* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Wallerstein, Immanuel 1998 "The Heritage of Sociology, The Promise of Social Science", (Mensaje Presidencial, XIVº Congreso Mundial de Sociología, Montreal, Julio 26, 1998).
- Wolin, Sheldon 1973 (1960) *Política y Perspectiva. Continuidad y Cambio en el Pensamiento Político Occidental* (Buenos Aires: Amorrortu)