

# NOTAS

## FILOSOFIA, PENSAMIENTO E IDEAS POLITICAS. ENSAYO DE CLARIFICACION TERMINOLOGICA

Por FERNANDO PRIETO

### SUMARIO

- I. LAS IDEAS POLÍTICAS: 1. *Categorías: ideas, creencias, tópicos y mitos.*  
2. *Mentalidad e ideología.*—II. EL PENSAMIENTO POLÍTICO. LA VISIÓN  
POLÍTICA Y LA UTOPIA: 1. *Categorías: doctrina, teoría y ciencia.*—III. LA  
FILOSOFÍA POLÍTICA

Lo político es ante todo —antes que relación social, antes que institución— hacer humano, una categoría del hacer humano. Por ello en lo político, en superficie o escondido, hay siempre un proyecto que es concebido antes de actuar y que acompaña a la acción dándole su sentido: es su componente mental. Pero la esencial referencia de lo político a la totalidad social exige que su componente mental adquiera un cierto nivel de complejidad. Aun las acciones políticas más elementales llevan dentro de sí un contenido mental que es necesariamente complejo porque supone una articulada conexión de sentido. Lo más simple de lo político es en sí mismo complejo. Quiere esto decir que no es posible un comportamiento genuinamente político sin unas ideas, aunque sean sumarias y elementales, pero en sí mismas complejas, sobre las instituciones en la que tiene lugar dicho comportamiento. Consiguientemente no es posible *comprender* (1) las realidades políticas —sean fundamentalmente acontecimientos (por ejemplo, la revolución americana) o

---

(1) La cursiva indica que utilizamos la palabra cargándola con el contenido y la problemática del *Verstehen* que Dilthey describió, Max Weber planteó como base de toda la epistemología sociológica, T. Abel recapituló en un famoso artículo y que hoy es central en Habermas (véase MCCARTHY: *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, 1987, págs. 175 y sigs.).

sean fundamentalmente instituciones (por ejemplo, el Sacro Imperio)— sin conocer las ideas que les dan vida, los contenidos mentales de los actores de la vida política. Esto vale no sólo para los políticos, los agentes por excelencia en la esfera política, los que poseen o pretenden el poder, sino también para los súbditos en cuanto actúan como tales, aunque su actuación sea fundamentalmente pasiva y receptiva. En una contienda por la posesión del poder entre dos pretendientes, en una guerra civil, la lealtad del pueblo a un determinado personaje o a un bando de la contienda, y no al otro, supone en los súbditos unas ciertas ideas sobre la legitimidad, aunque éstos no sepan formularlas con claridad. Naturalmente el componente mental llena el primer plano cuando la realidad política de la que nos ocupamos, es la expresión de unas ideas para su comunicación, como sucede en un escrito. La política, por tanto, es un tipo de actividad que supone necesariamente un alto contenido de «pensamiento».

Al escribir «pensamiento» (entre comillas) queremos decir sencillamente contenido mental, sin mayor especificación. No queremos decir que la política sea siempre una actividad racional. Los elementos que componen el contenido de dicho «pensamiento» pueden no ser conceptos racionalmente perfilados, sino valores vaga pero intensamente sentidos, y pueden no estar articulados racionalmente, sino trabados solo sentimentalmente. Dentro del género «pensamiento», lo opuesto a estas concepciones y emociones elementales sería la reflexión elaborada del pensador que propone su personal explicación de la vida política. Entre uno y otro extremo caben muy diversos tipos de «pensamiento». Podríamos clasificarlos componiendo una línea continua que fuera desde la unidad más elemental al producto más elaborado. Nos encontraríamos, pues, con contenidos mentales de muy diversa índole. No nos referimos ahora a la diversidad de materia, sino a la diversidad que en una misma materia se puede dar entre diversos grados de elaboración. Para manejar contenidos tan diversos es necesario poner claridad, definiendo con rigor las principales categorías con las que podríamos tratar y clasificar los contenidos mentales de la vida política. Advertamos que nuestro propósito no es crear una terminología de nuevo cuño, sino provechar el uso más extendido en el lenguaje intelectual español y fijarlo con la mayor claridad posible.

La necesidad de esta clarificación terminológica se deduce de la evidente confusión que crean tanto la multiplicidad de términos como el uso multívoco de los mismos. La práctica de la historiografía del pensamiento político ha dado lugar a una pluralidad de títulos para obras que se mueven dentro de un mismo campo. En esta rama de la historiografía las obras que comprenden campos generales —bien sea el conjunto de la historia, bien épocas como edades o siglos—, suelen presentarse bajo alguna de las siguientes formas:

Primero, el sustantivo general «historia»; luego el genitivo objetivo que reduce el campo de la historia y que en nuestro caso se presenta como ciencia, doctrina, pensamiento, teoría, ideas conceptos, principios, literatura, filosofía...; tercero, el adjetivo «político» (en alemán se prefiere componer con el genitivo *Staats*). Esta pluralidad de títulos se debe en buena parte a inmadurez terminológica, pero en otra parte hay que explicarla porque responde a diferentes contenidos tanto por el objeto que se quiere historiar como por el enfoque y método.

## I. LAS IDEAS POLÍTICAS

Usamos el término «idea» (entre comillas) como nombre genérico para designar los contenidos mentales conscientes de cada hombre, los que él produce o los que asume de su entorno social. «Idea» es lo mismo que «pensamiento». «Idea» es así un término vago que en su amplitud puede incluir multitud de contenidos categorialmente diversos. Con esta amplitud lo había utilizado ya Locke. Recordemos que éste al comienzo de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* escribía: «Debo excusarme desde ahora con el lector por la frecuente utilización de la palabra 'idea' que encontrará en el tratado que va a continuación. Siendo este término el que, en mi opinión, sirve mejor para nombrar lo que es el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa, lo he empleado para expresar lo que se entiende por fantasma, noción o especie, o aquello en que se ocupa la mente cuando piensa...» (2). Dentro de este género universal para los contenidos de nuestra mente, que designamos con los términos «ideas» o «pensamientos», es fácil hacer una básica distinción según el grado de elaboración de los mismos: a los contenidos menos precisos, menos definidos y, por lo mismo, más difundidos, más populares, les llamamos ideas (ya sin comillas); a los que ofrecen un cierto grado de elaboración y definición les llamamos conceptos. *Ideas políticas*, por tanto, son los contenidos mentales de la acción política generalizada, la compartida por amplias capas de la población. Las ideas que alimentaban la adhesión de los medievales al emperador o las ideas que movían a los *sans-culottes* durante la Revolución francesa. Son contenidos mentales colectivos, patrimonio común de una época.

---

(2) *Ensayo sobre el entendimiento humano*, I, Madrid, 1980, pág. 79 (3). De nuevo advertimos que no estamos haciendo historia de los significados del término. Para Platón «idea» era justamente lo contrario de lo que en el texto hemos definido. Kant emplea el término para designar los contenidos propios de la razón, diferente del entendimiento.

En política las ideas son siempre contenidos mentales de una cierta complejidad porque no se quedan en la pura región intelectual, sino que precisamente toman su eficacia práctica de la carga emotiva que las empapa. Como dice Heller, «el contenido de valores emotivos de una idea política es en toda regla su parte integrante de mayor vigor creador» (3). El estudio de estos contenidos mentales de lo político no se presenta cómodo, pues, aunque es verdad que los elementos estrictamente intelectuales son simples y poco elaborados, sin embargo, no podemos esperar gran coherencia lógica entre ellos. Pero además hay que detectar los elementos alógicos que frecuentemente son los principales responsables de las acciones colectivas. En resumen, la comprensión colectiva de lo político es confusa en lo intelectual y cargada con un gran peso en lo emocional. Pero estas ideas vigentes en una determinada formación social son parte integrante de la realidad política. Es necesario atreverse con ellas, aunque su captura resulte fatigosa y a veces frustrante porque el tema se escurre apenas creemos tenerlo entre las manos (4). Para esta empresa es buena ayuda distinguir entre las diferentes formas en que pueden existir las ideas políticas.

### 1. *Categorías: ideas, creencias, tópicos y mitos*

El rasgo que más fácilmente identifica a las ideas es su condición de «idealidad» que se contrapone a la realidad: las ideas no son la realidad, sino la representación de la realidad (5). Las ideas son contenidos mentales. Pero ¿los identificamos en cuanto tales? Una somera reflexión nos enseña que en el conjunto de nuestras ideas podemos, por de pronto, distinguir dos niveles de «idealidad» según la conciencia que tengamos de la condición mental y subjetiva de nuestras ideas o, inversamente, según el mayor o menor grado de realidad que les atribuimos. Respecto de algunas de nuestras ideas somos conscientes de que su realidad consiste justamente en ser pensadas por nosotros, son representaciones que se nos ocurren, ocurren dentro de nuestra vida psicológica, dentro de nuestra cabeza, sabemos que las estamos pensan-

(3) *Las ideas políticas contemporáneas*, Barcelona, 1930, pág. 13.

(4) Puede servirnos de consuelo el aviso de Heller de que «las ideas políticas de primer orden son pocas» (*ibidem*), porque las alternativas fundamentales sobre la relación hombre-sociedad son pocas y pocas son las formas básicas de organización social a disposición de la humanidad.

(5) Tomamos las palabras y su contenido de acuerdo con el uso más extendido. Lo cual quiere decir que renunciamos a entrar en la discusión filosófica que enfrenta a realismo e idealismo. Nosotros aprovechamos buena parte de la luminosa reflexión que Ortega nos dejó en su ensayo *Ideas y creencias*.

do y que otros no las piensan. Precisamente por esto, porque se nos ocurren a nosotros, y no a otros, decimos que estas ideas son *nuestras*. Pero estas ideas-ocurrencias de cada uno de nosotros no agotan todo el contenido de nuestra mente, al contrario, es la esfera menor del ámbito general de las ideas. Las ocurrencias suponen un material mental consciente sobre el que surgen y en el que se apoyan: éste se compone de ideas a las que damos valor de realidad y, por tanto, no las pensamos como tales ideas; son compartidas con quienes nos rodean, no son nuestras, son de todos. Las vamos a llamar *creencias*. Con ellas contamos para hacer nuestra vida, pero no las cuestionamos en nuestro quehacer ordinario (6). La creencia es, pues, un contenido mental a medio camino entre la idea y la realidad. «Crear en una idea significa creer que es la realidad, por lo tanto, dejar de verla como idea» (7). En este mismo sentido, Marías nos dice que las creencias son «un tipo particular de vigencias: aquellas que se refieren a la interpretación de la realidad. A diferencia de las ideas, que se originan siempre en la vida individual, que son algo que yo pienso, las creencias existen en el ámbito de la vida colectiva, las encuentro en la sociedad, estoy inmerso en ellas y, en esa medida, me constituyen» (8). Unas páginas más allá sigue el mismo autor: «Las creencias, pues, son las formas más profundas y elementales de inclusión de las diversas realidades de la vida; son las grandes interpretaciones funcionales de lo real, de lo que se echa mano, a cuenta de las cuales, a crédito —por eso son creencias— se vive» (9).

Por lo que llevamos dicho, es evidente la importancia de las creencias en el mundo político. Buena parte del estudio de los contenidos mentales de la vida política es estudio de las creencias de una época, de un grupo o de un

---

(6) Ortega escribe: «... estas ideas que son de verdad 'creencias', constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún, porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma —son nuestro mundo y nuestro ser— pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podían muy bien no habérsenos ocurrido» (o. c., Madrid, 1964, pág. 19). Para el lector no familiarizado con el ensayo al que aludimos puede ser conveniente la siguiente explicación mediante ejemplo. Si yo pretendo dar un paseo, antes de salir he de concebir ese proyecto y decidir sobre él. Si analizamos ese proyecto, encontramos en él la «idea» de la calle o el parque, por donde pienso pasear. Pues bien, en ningún momento nos cuestionamos la realidad de esa «idea». La damos por supuesta. Es una creencia. El conjunto de creencias vigente en una sociedad constituye su mundo. El mundo así entendido es un concepto cuyo contenido varía según las sociedades.

(7) *Ibidem*, pág. 49.

(8) *La estructura social. Teoría y método*, Madrid, 1955, pág. 155.

(9) *Ibidem*, pág. 161.

autor. No es tema del presente trabajo entrar en la problemática y correspondiente metodología que requiere el estudio de las creencias. Nos quedamos ahora en el nivel categorial y terminológico. A este respecto conviene mencionar dos de las formas en que se expresan con más frecuencia las creencias políticas: los tópicos y los mitos.

El tópico es una de las formas más frecuentes en la que se expresa una creencia. El tópico es una idea simplificada de uso generalizado en una determinada sociedad. Los hombres acuden a los tópicos por comodidad, para ahorrarse el trabajo de pensar. J. A. Maravall propone una distinción basada en la calidad viva y operativa que tiene la creencia frente a la condición superficial e inerte que señala en muchos tópicos (10). No creemos que valga la pena ahondar en distinciones que no conducen a resultados prácticos. El tópico puede seguir presente en una cultura cuando la creencia que el tópico en su momento representó ya ha dejado de existir. Efectivamente algunos tópicos no son más que el residuo inerte o la cáscara vacía de una creencia. De todos modos para nuestro propósito basta con incluir a los tópicos entre las formas que pueden adoptar las creencias.

El *mito* es una forma de creencia que reclama al menos un momento de atención. Mito, como dice Lalande en su *Vocabulaire Philosophique*, es un «relato fabuloso de origen popular y no analizado, en el cual los agentes impersonales, muy a menudo las fuerzas de la Naturaleza, son representados bajo la forma de seres personificados, cuyas acciones o aventuras tienen un sentido simbólico». Berger y Luckmann nos dicen que «la mitología representa la forma más arcaica para el mantenimiento del universo, así como en verdad representa la forma más arcaica de legitimación en general... Para nuestros propósitos basta definir la mitología como una concepción de la realidad que plantea la continua penetración del mundo de la experiencia cotidiana por fuerzas sagradas... toda la realidad aparece como hecha de una misma materia» (11). Pero el concepto de mito puede ser aún precisado con mayor rigor en un sentido más fecundo para la vida política. Se trata del concepto que propuso, utilizó y difundió David F. Strauss en *La vida de Jesús*. Strauss llama mito a la narración de acciones, a las que se da el valor de realidad, siendo dicha narración la expresión de una idea cargada de sentimiento. El mismo Strauss, que en su primera versión de la obra atribuía la creación del mito al inconsciente de una comunidad, pasó a considerarlo como creación consciente e interesada. Definido así, el mito, como forma de

---

(10) «La historia del pensamiento político, la ciencia política y la historia», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 84 (1955), pág. 56.

(11) *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, 1979, pág. 141.

pensamiento, parece pertenecer a nuestro pasado lejano. Parece como si el pensar mítico hubiera sido reemplazado por el pensar racional. Dicha sustitución tuvo un lugar y tiempo privilegiado en la historia de la humanidad. Fue la gran obra y el gran legado de los griegos que sustituyeron el *mythos* por el *logos*. Sin embargo, como escribe Díez del Corral, «entre *mythos* y *logos* nunca existió una contraposición radical. El *logos* o razón emergió del mito, pero nunca se desprendió totalmente del seno materno y en momentos de suprema dificultad siempre se encontró dispuesto a entregarse confiadamente en sus brazos» (12). El mito, como forma de pensamiento, es parte de nuestra estructura mental, que encontrará nuevas formulaciones de carácter casi secular (los mitos modernos, que se originan en un mundo secularizado, no querrán reconocer su índole religiosa precisamente para no perder eficacia) para las aspiraciones que se nos imponen con urgencia y no se dejan racionalizar. «El mito es algo concreto, inmediato, captador, que se impone por su sola presencia. La relación viva con él consiste en su directa posesión, una posesión en la que se muestra más agente que paciente. La conciencia mítica aprehende el objeto en la medida en que se deja dominar por él» (13). La función del mito en general puede resumirse diciendo que consiste en expresar juicios de valor por medio de juicios sobre la naturaleza de las cosas. Con ello conseguimos una visión práctica (en sentido filosófico, es decir, una visión normativa) de la naturaleza. Por ello mismo el mito tiene particular relevancia en el mundo político como mundo de la voluntad, es decir, de los valores. El tema del mito político ha sido estudiado entre nosotros por García Pelayo y a él nos remitimos (14).

## 2. *Mentalidad e ideología*

Las ideas y creencias se dan siempre articuladas, formando lo que llamamos una *mentalidad*. Por lo que respecta a las creencias, ya hemos indicado que su conexión no tiene que ser lógica. Una mentalidad posee su propia unidad orgánica aunque sus componentes no emanen lógicamente unos de otros. La unidad se manifiesta en que todos ellos son necesarios para construir la mentalidad, de modo que, en defecto de alguno de ellos, la mentalidad ya no sería tal, sería otra. El conjunto de las creencias ofrece la forma de repertorio según Ortega: «Las he llamado 'repertorio' para indicar que

(12) *La función del mito clásico en la literatura contemporánea*, Madrid, 1974, pág. 47.

(13) *Ibidem*, pág. 70.

(14) *Los mitos políticos*, Madrid, 1981.

la pluralidad de creencias en que un hombre o un pueblo o una época está, no posee nunca una articulación plenamente lógica, es decir, que no forma un sistema de ideas, como lo es, o aspira a serlo, por ejemplo, una filosofía. Las creencias en que consiste una vida humana, que la sostienen, impulsan y dirigen, son a veces incongruentes, contradictorias o, por lo menos, inconexas. Nótese que todas estas calificaciones afectan a las creencias en cuanto tienen de ideas... (Pero) las creencias, mero repertorio incongruente en cuanto son sólo ideas, forman siempre un sistema en cuanto efectivas creencias, lo que es igual que, inarticuladas desde el punto de vista lógico o propiamente intelectual, tienen siempre una articulación vital, *funcionan* como creencias apoyándose unas en otras, integrándose y combinándose» (15).

El sujeto de la mentalidad es siempre un colectivo, la clase, la nación, el pueblo. Los individuos participan en la mentalidad que les corresponde sin que ninguno de ellos agote todo el contenido de la misma (16). La investigación de las mentalidades ha dado lugar a un nuevo tipo de historia, la historia de las mentalidades. Diríamos que se trata de estudiar la historia desde dentro, los acontecimientos desde su origen en la profundidad coetánea, no remontando la secuencia temporal en busca de acontecimientos más alejados. Para explicar los cambios hay que ir a las mentalidades, pues, como dice Marías, «una vida en que las ideas tienen un papel mínimo es forzosamente lenta en su evolución, sean cuáles quieran las creencias en que esté asentada; a la inversa, el predominio de las ideas asegura un cambio rápido» (17). Se trata de la relación proporcional que descubrimos entre las épocas orgánicas y la cantidad y vigencia de sus creencias —las creencias de las que vive la época— y entre las épocas críticas y la cantidad y vigencia de sus ideas —las ideas que produce la época (18).

---

(15) *Historia como sistema*, Madrid, 1971, págs. 10-11. Este es el concepto de mundo que maneja Ortega. Conjunto articulado de «ideas» a las que damos valor de realidad.

(16) El concepto de «conciencia colectiva» es una de las grandes aportaciones de Durkheim. «Se refiere al hecho de que las ideas prevalentes en un grupo humano en un momento dado pueden ser sólo comprendidas en relación unas con otras y pierden su especificidad cuando quiebran en la variedad de motivos y significados que cada individuo les asigna» (POCKOC: *Antropología social*, Barcelona, 1964, pág. 48).

(17) O. c., pág. 174.

(18) Esta manera de ver los contenidos mentales operativos es un refinamiento de la psicología social y cultural. En relación con ella está la doctrina de las ideas históricas que se formula en el romanticismo alemán por Humboldt y luego es desarrollada y practicada por Ranke (véase FUETER: *Storia della Storiografia Moderna*, 3.<sup>ed.</sup>, Milán, 1970, págs. 541, 547 y 606-607). Las ideas históricas son una selección de creencias, son las creencias políticamente operativas en una época o en un acontecimiento. Ranke era



Es evidente la cercanía de contenido entre lo que hemos descrito como mentalidad y lo que en las ciencias sociales llamamos *ideología*. ¿Se trata de una misma realidad social? Algunos autores proponen distinguir la mentalidad de la ideología en base a su grado de elaboración, de modo que en las sociedades más primitivas encontraríamos mentalidades y en las sociedades más desarrolladas habría que hablar de ideologías (19). Nos parece mucho más operativo diferenciar una de la otra en base a su nivel de conciencia. Según eso, la ideología sería la parte más externa, visible y articulada de una mentalidad, aquella que corresponde a los objetivos conscientes del colectivo que definen el orden social en que quiere vivir dicho colectivo. En todo colectivo podemos estudiar su ideología y su mentalidad.

## II. EL PENSAMIENTO POLITICO. LA VISION POLITICA Y LA UTOPIA

En el apartado anterior apuntábamos la distinción entre idea y concepto. Estamos de acuerdo con García Pelayo en que «el concepto es un instrumento mental elaborado para la aprensión intelectual de la realidad. Las ideas son cosas distintas. Son ciertamente pensamiento, pero no domesticado ni resultado de una elaboración propia, como los conceptos, sino dado en su presencia inmediata y con una vigorosidad tal que en última instancia es irreductible a conceptos. En cuanto que es resultado de un riguroso proceso de elaboración, el concepto es una realidad «de segunda mano»; la idea, en cambio, es primaria, es como la designaban Hegel y Goethe, *Urphänomenon*. Por eso de aquél decían los románticos que tiene algo de muerto, mientras que ésta lleva en sí el alma de las cosas (20). Los conceptos, por tanto, son ideas elaboradas, que en esa elaboración adquieren mayor nitidez y consistencia racional y son purificadas de los elementos alógicos. El significado que aquí atribuimos a estos términos concuerda con el uso generalizado. Así en el lenguaje usual decimos que una ciencia es un conjunto articulado de conceptos. También decimos que tenemos alguna idea o una cierta idea de

---

consciente del contenido alógico de estas ideas: «Por ideas dirigentes sólo puedo entender las tendencias dominantes en cada siglo. Estas tendencias sólo puede ser descritas, no pueden ser reducidas en última instancia a un concepto» (*Weltgeschichte*, IX, 1863, pág. 7). Meyer formula el concepto con más generalidad, pues piensa en «representaciones y exigencias dominantes que gobiernan en gran medida a los hombres de una época dada y determinan el pensamiento, los fines y la acción de los individuos concretos» (*El historiador y la idea*, México, 1955, pág. 7).

(19) Así, KOENIG: *Soziologie*, Francfort, 1959, pág. 181.

(20) *Ideología e iconología*, Caracas, 1963, págs. 8-9.

una cosa cuando nuestro conocimiento de la misma es superficial o poco preciso.

Pues bien, lo cierto es que por causas muy diversas, cuya última raíz se encuentra en la esencial polémicidad de lo político, a este o aquel sujeto no le bastan las ideas políticas que encuentra en la cultura de su sociedad, le resultan problemáticas, y por ello se pone a pensar, se convierte en pensador. Puesto el pensador a trabajar con la idea política, ésta adquiere en seguida concentración lógica, toma contornos definidos y se convierte en concepto, que por ello mismo nunca es unidad aislada en la mente del pensador, sino que todo concepto forma conjunto con otros. Como dice Meinecke, «las ideas que dirigen la vida histórica no proceden, desde luego, exclusivamente del laboratorio mental de los grandes pensadores, sino que tienen un origen más amplio y más profundo, pero es en este laboratorio donde se concentran, donde toman la mayoría de las veces aquella forma que influye en el curso de las cosas y en el obrar de los hombres» (21). Pues bien, siguiendo rigurosamente al diccionario, llamamos pensamiento —en nuestro caso, político— tanto a la actividad mental como a su producto. En cuanto producto, el pensamiento es un conjunto pretendidamente articulado de conceptos. Claro está que el trabajo conceptual en que consiste el pensamiento puede versar tanto sobre las ideas que suministra la sociedad como sobre algún pensamiento previo del mismo o de otro pensador. Buena parte del pensamiento político que estudiamos es pensamiento de pensamiento, crítica de pensamiento. Hemos de observar que la tradición intelectual anglosajona reserva el término *pensamiento político* para este nivel de operación mental y para sus productos en cuanto forman unidades articuladas de conceptos (22).

Vefamos que el sujeto de las ideas es un colectivo social relativamente extenso. El sujeto del pensamiento es un número mucho más reducido de inteligencias. Tiene su origen en un pensador individual o en una escuela o grupo y su vocación es esencialmente elitista, está hecho para encontrar su mejor acomodo en una elite. Es verdad que el pensamiento tiene también vocación universal, aspira a la mayor difusión posible. Pero lo que gana en extensión social lo pierde en profundidad y rigor. Es decir, el pensamiento, al difundirse, tiende a transformarse en idea.

A la diferencia entre estos dos tipos de contenido mentales corresponde la diferencia entre las fuentes que nos proporcionan su conocimiento. El pensamiento se conserva en textos de mayor o menor extensión, intencionadamente ejecutados como tales y, por consiguiente, a la hora de su comprensión hay

---

(21) *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, 1983, pág. 22.

(22) Cfr. B. CRICK: *Political Theory and Practice*, Londres, 1963, págs. 12 y 30.

que contar siempre con la fuerza ilocucionaria del texto. Las ideas pueden encontrarse recogidas en dichos textos, pero no necesariamente. Por ello hay que recurrir a otras fuentes de comunicación política como son los símbolos, las representaciones iconográficas, las ceremonias, las inscripciones numismáticas, los textos literarios, los documentos jurídicos. El recurso a las fuentes no escritas ha sido forzoso allí precisamente donde los escritos políticos no existen. Así, por ejemplo, lo que sabemos de las ideas políticas de los imperios del Oriente Medio se basa en la interpretación política de sus obras artísticas o literarias. Algo parecido hay que decir del mundo de la Alta Edad Media, en el que, además de la falta de textos, los símbolos tienen una particular importancia.

Wolin ha propuesto el término *visión* para designar la peculiar esencia del pensamiento político (23). El término *visión* tiene al menos tres significados que son entre sí parientes próximos. Puede significar lo que vemos, el acto en que lo vemos, y la facultad con que lo vemos. Además, respecto a esto último, también con el término *visión* designamos distintas facultades cognoscitivas entre las que además podemos señalar una cierta tensión dialéctica. En primer lugar la facultad sensorial de ver con los ojos, percibir las figuras y color de las cosas presentes. Pero además empleamos la palabra para designar la facultad intelectual, lo que popularmente decimos los ojos del alma, con los que percibimos precisamente más allá del dato sensorial en el espacio y en el tiempo. Pero hay todavía más: al decir *visión* —un hombre de gran visión, la gran visión de una obra de arte— no sólo mentamos la capacidad de conocimiento intelectual de lo presente, sino también la capacidad imaginativa que trasciende lo inmediato y es capaz de comprenderlo destacado sobre y relacionado con un determinado horizonte.

Aplicando estos términos al mundo político podemos decir que la comprensión de una realidad política abarca dos dimensiones análogas a las mencionadas. Primero, capta los hechos y su concatenación causal empírica; pero además trata de explicarlos relacionándolos con un horizonte que los trasciende. Este horizonte puede ser extensivo o intensivo. En el primer caso se trata de la integración de una gran cantidad de información que permite al pensador el auténtico conocimiento de la realidad política, le permite saber «por dónde van las cosas» y puede tomar, en consecuencia, la decisión política acertada. Como la información que se maneja en el mundo político nunca es completa, ni en cuanto a la cantidad ni en cuanto a la calidad, la capacidad de *visión* política que integra toda esta información constituyendo con ella el horizonte de la actualidad y del futuro, es siempre un ejerci-

---

(23) *Política y perspectiva*, Buenos Aires, s. f., págs. 26 y sigs.

cio de imaginación sobre cuya metodología queremos escribir en un futuro próximo (24). También entendemos por horizonte —horizonte intensivo— una determinada idea de totalidad social que sirve de modelo ideal, es decir, que suministra los valores para calificar la realidad. Esta actividad trascendente que ve lo particular en conexión con la totalidad es lo que Wolin entiende con el nombre específico de visión política. Es una actividad filosófica en el sentido amplio del adjetivo (en seguida hablaremos de la filosofía política en sentido restringido y técnico). En este sentido amplio todo pensador político hace filosofía porque necesariamente ha de colocar su interpretación de los hechos en un marco de referencia que no puede ser otro que la totalidad del ser, puesto que necesita una cierta idea de lo que es el hombre y la sociedad y de lo que es el mundo, es decir, necesita al menos los rudimentos de una antropología y una cosmología. Este paso al nivel general lleva consigo necesariamente la inclusión de valoraciones. Quizá haya una falacia en pasar del nivel de los hechos, el nivel empírico, al de las valoraciones, pero, como dice Berki, es una falacia en la que inevitablemente caen todos los pensadores políticos (25).

La visión política es un tipo de pensamiento normativo, distinto de la utopía. En la utopía la imaginación crea una sociedad distinta de la presente. En la visión el pensador profundiza en la sociedad presente, critica su organización, su ideología. Un ejemplo muy claro de este diferente trabajo mental lo encontramos en Marx que fue capaz de construir una visión acertadísima de la sociedad capitalista, pero que fue incapaz de construir una utopía igualmente válida de la sociedad comunista.

### 1. *Categorías: doctrina, teoría y ciencia*

Anteriormente recogíamos el hecho de la multiplicidad de títulos para las historias que se ocupan de todo o de alguna parcela del campo que hemos llamado «pensamiento» político. Esta multiplicidad no es fenómeno exclusivo de la lengua española, sino que la encontramos también en otras. Así, respecto del alemán e inglés, nos dice Euchner que «las expresiones 'fi-

---

(24) El genio político es necesariamente un hombre de gran visión. Pero la historia nos enseña la paradoja de que a veces la gran acción política se realiza en base a una visión equivocada. Así fue el caso de Lenin con la revolución rusa: la «veía» y la entendía dentro de la revolución general contra el capitalismo europeo. Sobre esta paradoja hay que agradecer a Hegel sus reflexiones sobre el ardid de la razón (véase mi libro *El pensamiento político de Hegel*, Madrid, 1983, págs. 236-240).

(25) *The History of Political Thought*, Londres, 1977, pág. 13.

lososofía política', 'teoría política', 'historia de las ideas' se emplean en general como sinónimos; a veces, 'teoría' significa la moderna teoría y metodología política. En el uso lingüístico anglosajón 'filosofía política' significa ante todo ética política; 'teoría política' puede indicar la antigua filosofía política, pero también los nuevos intentos de construcción de teorías. Las investigaciones empíricas exactas se llaman 'ciencia política'» (26). Esta observación podría extenderse a otros idiomas (27), pero es suficiente la cita mencionada para nuestro propósito de poner orden en los conceptos y en la terminología. Ya hemos expuesto una primera y básica distinción entre ideas y pensamientos y hemos examinado y clasificado los contenidos del objeto que comprendemos bajo el término ideas. Ahora nos toca hacer lo propio con el pensamiento.

Estas elaboraciones que llamamos pensamiento político y cuyo cauce normal de comunicación es el escrito, pueden clasificarse simplíficadamente en dos niveles según el público al que van destinadas. Uno es el gran público, el pueblo sin específica formación política e intelectual; la forma correspondiente es el panfleto, el discurso, el manifiesto. La intención del autor es expresa y directamente política: quiere crear una opinión, suscitar unas ideas que muevan a dicho público a la acción política. De acuerdo con lo apuntado anteriormente, se trata de ideas cargadas de contenidos valorativos los cuales tendrán tanta mayor capacidad de mover a la acción cuanto dichas valoraciones estén a su vez más cargadas de contenidos emocionales. Para esta categoría de pensamientos reservamos el término *doctrina*, porque nos parece el más ajustado, entre los que maneja la jerga de los politólogos, al uso general de esta palabra en castellano. Así, por ejemplo, cuando hablamos de la doctrina cristiana nos referimos a un conjunto de ideas simplificadas y popularizadas, cosa distinta de la teología. Toda doctrina política, por su propio concepto, da una visión normativa de la vida política, dice al público cómo deben ser las cosas, propone una ordenación a instaurar o defender. Es lo que Croce, al distinguir los diversos niveles de la historia de las ideas políticas, llamaba las tendencias prácticas, los programas de partidos, los ideales organizados en pseudoteorías (28). El término doctrina, como vocablo general complexivo de todo el contenido que encierran las historias del pensamiento político, tiene gran difusión en Italia desde que se crea la primera

(26) «Demokratiethoretische Aspekte der politischen Ideengeschichte», en KREIS y SENGHAAS (Hg.): *Politikwissenschaft, Eine Einführung in ihre Probleme*, Francfort, 1973, pág. 37.

(27) Cfr. TESTONI: «La storia delle dottrine politiche», en *Il pensiero politico*, IV (1971), págs. 305-306.

(28) CROCE: «Per la Storia della Filosofia politica. Notarelle», en *Etica e Politica*, 4.ª ed., Bari, 1956, págs. 255-278.

cátedra de *Storia delle Dottrine Politiche* en la Universidad de Roma en enero de 1924 que fue ocupada por Gaetano Mosca (29).

Pero el pensador puede desear, como destinatario de sus esfuerzos, otro público más reducido, más preparado, capaz de recibir productos más elaborados. La forma que el escritor usa para estos pensamientos es el ensayo o el tratado. De acuerdo con una importante tradición española proponemos denominar *teoría* a este segundo nivel de pensamiento. «Una teoría —escribe García Pelayo— es un sistema de conceptos (es decir, de instrumentos mentales elaborados para la aprensión intelectual de la realidad) ordenados horizontal y verticalmente (jerárquicamente) de tal manera que constituye una totalidad exenta de contradicciones» (30). Abundando en estas mismas ideas y refiriéndolas a la teoría política dice Sánchez Agesta: «Entendemos por teoría política un sistema de saberes enunciados como aserciones o hipótesis sobre la realidad política, que expliquen sus estructuras y procesos como un contorno del mundo en que vivimos y fundamenten su estimación con un criterio práctico de conducta» (31). Queda aquí recogida la fundamental duplicidad de la teoría política. «Para unos, el papel de la teoría es formular prescripciones que se relacionan con el gobierno de las sociedades humanas. Siendo la tarea del especialista enunciar lo que debería ser, le corresponde especificar, a la vez, los fines y los medios de la actividad pública. En último término, se le atribuye la misión de preparar un código de relaciones políticas cuyo contenido los establecimientos de enseñanza tendrían la función de inculcar a los miembros de la comunidad. Lo que equivale a intentar de nuevo la educación ciudadana. En resumidas cuentas, la función del análisis teórico es educar. Comprende, como es natural, juicios sobre el 'bien' y el 'mal', lo 'justo' y lo 'injusto'. Para otros, el objetivo del teórico es estudiar el funcionamiento de la vida política y proporcionar una explicación, tan coherente y completa como sea posible. La reflexión se dirige a lo que es. Toma el camino que va de la observación y la clasificación de los hechos al enunciado de generalizaciones y uniformidades» (32). Así como toda doctrina política era necesariamente normativa o prescriptiva porque pretendía mover a

(29) Para datos sobre la historia de las doctrinas políticas en Italia, véase MATTEI: *Aspetti di Storia del Pensiero Politico*, Roma, 1980.

(30) *Ideología e iconología*, pág. 9.

(31) *Principios de teoría política*, Madrid, 1976, pág. 21.

(32) MEYNAUD: *Introducción a la ciencia política*, Madrid, 1971, págs. 16-17. Sánchez Agesta escribe: «Nuestro entendimiento puede adoptar dos actitudes ante la realidad política: puede observar y descubrir los hechos y sus procesos y relaciones para analizar generalizaciones o tipificar uniformidades... o puede juzgar una realidad y elevarse desde el juicio a la esencia misma de la realidad política y a los principios de valor con que debemos estimarla» (o. c., pág. 23).

la acción, la teoría política puede desarrollarse en dos corrientes, la prescriptiva y la descriptiva, y estos dos enfoques son siempre posibles en cualquier clase de temática que abarque la teoría política. La práctica de los historiadores del pensamiento político nos enseña que no tienen duda en clasificar como teorías aquellas construcciones cuyo carácter prescriptivo es evidente. Así lo son todas las utopías, aunque es verdad que la mayoría de ellas no pasa del nivel de la doctrina.

Un primer campo de desarrollo del pensamiento político es lo que podríamos llamar la anatomía política. Se trata de analizar la organización política para descubrir sus elementos componentes y la trabazón entre ellos. Pero es obvio que dicho estudio no puede cerrarse en sí mismo, sino que lleva necesariamente la investigación del funcionamiento de la organización, la fisiología política. El pensador puede contentarse con sistematizar sus observaciones, ofrecer explicación de las mismas en virtud de las dependencias descubiertas, y formular normas que el político puede aplicar. Estamos en el nivel de la positividad. Este es el nivel donde situamos la *ciencia política* (33).

La distinción entre ciencia política y teoría política es el punto de partida del famoso libro de Easton *The Political System*. La ciencia política lleva como nota esencial ocuparse de la investigación de los datos a nivel empírico. Pero con esta sola nota no hemos avanzado mucho. Hay diversas empresas intelectuales que estudian los datos de la esfera política y que tienen suficiente entidad para exigir una identidad. Así, por ejemplo, si los datos de la investigación son hechos de conducta y los acopiamos con la abundancia necesaria para permitir la inducción, estamos en el campo de la sociología política. Si trabajamos con datos que versan sobre las normas jurídicas que rigen las conductas, entonces hacemos la ciencia del Derecho político. Pero todavía quedan muchos fenómenos políticos que no encuentran acomodo en ninguno de estos dos campos. Sobre los mismos investiga y reflexiona la ciencia política. Quizá exageradamente Easton habla del fracaso de la ciencia política que atribuye a haberse perdido con los hechos, con el exceso de hechos (*hyperfactualism*), por falta de una adecuada teoría. Como vamos a señalar en seguida, el problema de fondo de la ciencia política radica en una cierta contradicción epistemológica que encierra en su interior.

Sigamos perfilando el concepto de teoría política. Según Easton, «teoría puede ser usada para significar muchas cosas. En la ciencia política se usa generalmente para referirse a una discusión sobre los valores políticos o la

---

(33) Cfr. W.-D. NARR: «Logik der Politikwissenschaft», en KREIS y SENGHAAS (Hg.): *Politikwissenschaft, Eine Einführung in ihre Probleme*, Francfort, 1973, páginas 28-29.

filosofía política. Para distinguir este sentido de teoría de otros, lo voy a llamar teoría valorativa. En capítulos posteriores diré algo sobre el lugar de este tipo de teoría en la ciencia política. Ahora, empero, voy a hablar ante todo de otro tipo, la teoría causal, que busca descubrir la relación entre los hechos políticos. Como veremos más adelante, es engañoso contraponer teoría valorativa a teoría causal; en la práctica, cada una supone la otra» (34). Lo que Easton entiende en general por teoría es una conexión lógica de proposiciones generales que expliquen los hechos observados. Ahora bien, esta definición podría valer también para la ciencia. ¿Cuál es la diferencia? Nosotros la encontramos en el nivel de generalidad con que opera el pensamiento. La teoría pretende ser más general y, consiguientemente, es más abstracta. En virtud de esa pretensión de generalidad, *la teoría intenta unificar hechos mediante unas relaciones que no son en sí mismas empíricamente verificables*. De ahí la posibilidad de una legítima pluralidad de teorías para explicar un mismo conjunto de fenómenos. La ciencia queda limitada por el principio de la verificabilidad, se mueve más cerca de los hechos y se contenta con afirmaciones de alcance más reducido. En concreto, para Easton, la teoría política que nos propone es su análisis sistémico, puesto que el objeto de la teoría es el sistema político. La cercanía con Parsons, que propone como objeto de su sociología el sistema social, es evidente. Este último había definido la teoría diciendo que «ha de ser un sistema proposicional deductivo en el que todas las proposiciones de relevancia empírica tienen que ser estrictamente deducibles de un pequeño número de supuestos básicos» (35). Resumimos, diciendo con Sánchez Agesta, que «la teoría está a distancia intermedia entre la filosofía y la ciencia empírica, aunque se proyecta preferentemente sobre ésta, como el instrumento que nos permite ordenar y enriquecer los hechos» (36).

De acuerdo con el uso aceptado de los términos, tanto doctrina como teoría son categorías del pensamiento político admitidas sin problema. La ciencia política, en cuanto distinta de la sociología política y del Derecho político (nos referimos a la ciencia del Derecho), parece que exige tratamiento aparte y busca todavía un acomodo satisfactorio en el ámbito de lo político. Es decir, se trata de una empresa que todavía busca su identidad. ¿Por qué esta diferencia? Creemos que se debe a la materia sobre la que versa, lo que escolásticamente llamamos el objeto material, que en este caso es lo especí-

(34) *The Political System*, 2.<sup>a</sup> ed., Nueva York, 1971, pág. 52.

(35) «Recent Trends in Structural-Functional Analysis», en COUNT y BOWLES (ed.): *Facts and Theory in Social Science*, Syracuse U. P., 1964, pág. 140.

(36) O. c., pág. 23. Weldon expresa claramente que la teoría política no es empíricamente verificable (o. c., pág. 22).



ficamente político. Sucede que esta materia puede ser tratada cómodamente en los niveles doctrinales y teóricos. Pero no es tan fácil de encajar en el nivel científico. ¿Por qué? Sabemos que lo político encierra necesariamente un cierto grado de polemicidad: lo político es, cuando menos, discutible (37). De ahí la penetrante intuición de Schmitt con su propuesta de las categorías «amigo-enemigo» para explicar en profundidad la esfera de lo político. Por consiguiente, en lo político tiene que haber un campo para la decisión libre que ha de ser tomada por conjeturas. Epistemológicamente podemos decir que las conclusiones específicamente políticas nunca son apodícticas. En tanto lo son, dejan de ser políticas. Pues bien, toda ciencia pretende alcanzar la cualidad de lo apodíctico para sus conclusiones. Esto significa que la ciencia política se ha embarcado en un empeño imposible. En la medida en que pudiera acuñar una conclusión con la calidad predictiva que corresponde a la ciencia, dicha conclusión se colocaría automáticamente fuera de la esfera política. Si todavía queremos profundizar algo más y señalar la raíz misma de la contradicción que comentamos, diremos que se trata de hacer ciencia con un material que esencialmente es actividad práctica, es decir, actividad en el campo de las relaciones entre voluntades libres, no actividad técnica. En terminología habermasiana, hoy en boga, hablamos de acción comunicativa y acción racional con respecto a fines. No cabe duda de que la actividad práctica puede ser objeto de un estudio *a posteriori* que intente descubrir regularidades. Kant llamaba antropología a esta ciencia. Hoy la llamamos sociología. No discutimos la legitimidad de la sociología política allí donde existe una masa estadística para ser estudiada. El problema lo plantea la ciencia política como actividad diferenciada de la sociología y de la teoría políticas. Lo plantea, repetimos, en cuanto que toda ciencia pretende ofrecer unas conclusiones apodícticas, mientras que la doctrina y la teoría se contentan con disponer de una buena capacidad persuasoria que en el campo de lo político no depende necesariamente de la coherencia lógica de sus enunciados. En la doctrina y en la teoría hay más cabida para la imaginación y para los valores. Por ello no son categorías antitéticas, sino complementarias. Es más, son categorías emparentadas. Es frecuente que las obras de pensamiento político ofrezcan rasgos de estas dos categorías con el consiguiente problema de clasificación. ¿En qué categoría clasificamos *¿Qué es el Tercer Estado?* de Sieyès? El *Manifiesto comunista* es, desde luego, un escrito portador de una doctrina, ¿pero no alcanza el nivel de la teoría? Es más, por la propia

---

(37) En la medida en que un hecho social es tratado técnica o administrativamente, deja de ser polémico y abandona la esfera política. Cfr. SÁNCHEZ AGESTA: «Los problemas políticos de una sociedad histórica», en *Revista de Estudios Políticos*, número 176-177 (1971), págs. 12 y sigs.

índole del pensamiento político, estamos de acuerdo con Wolin en que «todo filósofo político está *engagé* en alguna medida, y que toda obra de filosofía política es, en alguna medida, un manifiesto dirigido a su época» (38).

Dentro de la teoría política cabe distinguir entre el pensamiento que se mueve fundamentalmente al nivel de la observación y descripción para llegar a formular generalizaciones de tipo práctico, y el pensamiento que pretende un mayor grado de abstracción porque opera con conceptos generales. El ejemplo más conocido de la primera manera de hacer pensamiento político sería Maquiavelo; en esta misma línea, pero en un mayor nivel de generalización, que se corresponde con una mayor ambición en el campo de la observación, podríamos situar a Montesquieu. Ejemplos del segundo tipo de pensamiento serían Bodin o Rousseau. Es evidente que nuestra clasificación presenta unas borrosas fronteras. Sin embargo, la estimamos de utilidad.

Todavía es posible un último nivel de análisis en busca de una mayor generalidad. El pensador no se contenta con saber el funcionamiento de unas instituciones, sus ventajas e inconvenientes, sino que se pregunta por el sentido último de toda institución política en cuanto tal, es el nivel estrictamente filosófico. Pasemos, pues, a la filosofía política.

### III. LA FILOSOFÍA POLÍTICA

No es fácil definir en la práctica la línea de separación entre teoría y filosofía política, pero es fácil llegar a un acuerdo en que existe una diferencia. Si comparamos la especulación filosófica de Platón sobre la justicia y la teoría de Montesquieu sobre la división de los poderes, salta a la vista la diversidad en cuanto a la calidad y tratamiento de los conceptos. Dentro de la obra de Platón, sus reflexiones sobre las clases sociales y sus propuestas para organizar la educación tienen un nivel de discurso diferente al que corresponde a su teoría de las ideas. Así, pues, al hacer un recuento de las obras que la historia nos ha transmitido como pensamiento político, encontramos una serie de temas cuyo tratamiento especulativo corresponde a lo que convenimos llamar la filosofía política (39). Este recurso a la práctica de

(38) O. c., pág. 34.

(39) La diferencia entre teoría y filosofía política es afirmada incluso por quienes no hacen distinción terminológica entre ambas expresiones. Tal es el caso de Plamenatz que escribe sobre la «teoría o filosofía política». Queremos recordar a Plamenatz por su enorme prestigio como historiador de las ideas y de los pensamientos políticos. Pero él mismo nos explica que es consciente de la diferencia que hemos señalado en nuestro texto y nos da las razones para no distinguir los términos: «Por teoría política

nuestra tradición intelectual es la manera más cómoda y frecuente de identificar cuándo nos encontramos ante la filosofía política (40).

Si examinamos el conjunto de las obras que esta tradición ha convenido en incluir en la historia del pensamiento político, vemos que se trata de un conjunto muy heterogéneo en cuanto a enfoques, temas y pretensiones. La mayoría de los autores de dichas obras no contempló reflexivamente los diversos niveles en los que se movía su pensamiento político. Simplemente trabajaron sobre problemas de política con el instrumental y estilo que tenían en su mano y que generalmente era el mismo que aplicaban a otras zonas del saber. En Aristóteles encontramos desde la recogida sistemática de datos sobre las *politeiai* hasta la especulación estrictamente filosófica sobre el presupuesto racional de la política, pasando por puras opiniones y conjeturas que no superan el nivel de lo que llamamos el sentido común. Esta falta de rigor, al mezclar los diversos niveles, la encontramos en casi todos los filósofos. Hobbes y Hegel son los dos mejores ejemplos de filósofos consecuentes. Ambos nos han legado obras que corresponden por entero al nivel de la filosofía política, en un caso referido al materialismo más consecuente y en otro enmarcada toda la elaboración en una metafísica del espíritu.

Esta indefinición del trabajo de los filósofos políticos tiene su explicación en la misma materia con la que operamos. Puesto que la política es siempre praxis, la especulación estrictamente filosófica sobre lo político arranca generalmente de una experiencia y quiere terminar su camino volviendo

no entiendo las explicaciones de cómo funcionan los gobiernos; entiendo el pensamiento sistemático acerca de los propósitos del gobierno. Quizá sería mejor hablar de filosofía política antes que de teoría política, reservando la segunda expresión para las que pretendan ser explicación de los hechos. Si no lo he hecho así es porque la palabra filosofía se usa ahora en un sentido más estrecho de lo que solía ser el caso, especialmente en los países de habla inglesa. La teoría política de la que quiero hablar no es decididamente análisis lingüístico» («La utilidad de la teoría política», en QUINTON: *Filosofía política*, México-Madrid, 1974, pág. 35).

(40) Se impone una aclaración puesto que el recurso mencionado es en definitiva un recurso a la historia del pensamiento. Hay que aclarar con Strauss que «la filosofía política es algo esencialmente diferente de la propia historia de la filosofía política... por muy importante que el conocimiento histórico pueda ser para la filosofía política, sólo se trata de un elemento previo y auxiliar; no forma parte integrante de aquella» (*¿Qué es filosofía política?*, Madrid, 1970, págs. 73-75). Esta aclaración tiene un valor fundamentalmente testimonial de respeto al rigor de los conceptos, porque en la práctica hoy nadie hace filosofía política sin recurrir a la historia. Claro está que la práctica más frecuente es la que invierte los términos: la historia de la filosofía política se convierte en el tema de quienes dicen hacer filosofía política. Esta práctica lleva consigo, en la mayoría de los casos, una banalización del trabajo (cfr. QUINTON: O. c., págs. 10 y sigs.).

a ella para decirle a la situación experimentada una palabra de orientación. En esa subida desde la praxis a la especulación y bajada desde la especulación a la praxis es natural que el pensador pase, se detenga y more en el nivel de la teoría y quiera convencernos de que sus pensamientos pueden ser predicados al pueblo, es decir, proponga también una doctrina. Por eso es difícil señalar una obra que sea pura filosofía política. Generalmente en todos los «grandes» que ocupan nuestra historia encontramos los tres niveles de doctrina, teoría y filosofía. Varía la proporción de los componentes.

El procedimiento de identificación de la filosofía política por apelación a la tradición, aunque suficiente en la práctica, no parece enteramente satisfactorio. Nos da nombres y obras, pero supone un ulterior criterio para discernir entre ellos y dentro de ellos. Es decir, necesitamos una definición de la filosofía política (41). Hay consenso en nuestra tradición en señalar a los *Principios de la Filosofía del Derecho* de Hegel como una de las obras más cumplidas y rigurosas de la filosofía política. Pues bien, justamente nuestro filósofo dedica el prefacio de dicha obra a explicar lo que entiende por tal. Y lo hace con un cierto gracejo porque —como hemos escrito en otra parte y allí nos remitimos para el desarrollo de este punto— «frente a una falsa filosofía, Hegel reivindica la auténtica filosofía, que para él tiene valor de ciencia, no en nuestro sentido de ciencias positivas, sino como saber sistemático y profundo de la realidad» (42). En la *Fenomenología* había dicho: «La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino en el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia, a la meta en que puede dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*: he ahí lo que yo me propongo» (43). Y más adelante, contraponiendo la filosofía al saber matemático, escribe unas consideraciones sobre el objeto de la filosofía que resultan ser de especial interés para el saber político. «La filosofía, por el contrario, no considera la determinación *no esencial*, sino en cuanto es esencial; su elemento y su contenido no son lo abstracto o irreal, sino lo *real*, lo que se pone a sí mismo y vive en sí, el ser allí en su concepto. Es el proceso que engendra y recorre sus momentos, y en este movimiento en su conjunto constituye lo positivo y su verdad. Por tanto, ésta entraña también en la misma medida lo negativo en sí, lo que se llamaría lo falso, si se lo pudiera considerar como algo de lo que hay que

---

(41) No podemos darla por supuesta porque nos podemos encontrar con sorpresas que nos indican que no siempre se tiene a mano la dicha definición. Así, por ejemplo, Strauss, uno de los más fervidos defensores de la filosofía política en sentido estricto, afirma que Maquiavelo es el fundador de la filosofía moderna (!) (o. c., pág. 52).

(42) Cfr. mi libro *El pensamiento político de Hegel*, Madrid, 1983, pág. 141.

(43) *Fenomenología del espíritu*, México, 1981, pág. 9.

abstenerse. Lo que se halla en proceso de desaparecer debe considerarse también, a su vez, como esencial, y no en la determinación de algo fijo, aislado de lo verdadero, que hay que dejar fuera de ello, no se sabe donde, así como tampoco hay que ver en lo verdadero lo que yace del otro lado, lo positivo muerto. La manifestación es el nacer y el perecer, que por sí mismo no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad» (44). Por tanto la filosofía busca un conocimiento de esencias, pero en manera alguna estáticas o muertas, como sería el caso de las matemáticas, sino llenas de dinamismo, llenas de vida. Filosóficamente diremos que las piezas que el filósofo pretende cazar son entelequias, formas teleológicas, y, por ello mismo, son esencias que tienen fácil acomodo en el campo dinámico y vital propio de la política. No en vano Aristóteles culminó su filosofía política con la aplicación del concepto de naturaleza finalizante o teleológica a la vida de la *polis*.

En un lenguaje más simple Oakeshott dice que la filosofía política «acontece cuando este movimiento de reflexión toma una cierta dirección y consigue un cierto nivel, siendo su característica la relación de la vida política, y los valores y fines que le pertenecen, con la cosmovisión que corresponde a una civilización» (45). La filosofía política es, por tanto, la culminación del pensamiento político, su última aventura, su pretensión de llegar hasta el final para comprender lo político en relación con el sistema total del universo o, como dice Weil en la tesis seis de su *Philosophie politique*, «la política como parte de la filosofía (una explicitación de una categoría de la filosofía) tal como nos proponemos tratarla aquí, se sitúa en el plano del universal concreto de la historia» (46).

Sin embargo, el término «filosofía política» es usado con frecuencia sin respeto. A veces se llama filosofía a cualquier articulación de pensamientos (47). Nosotros mantenemos su uso estricto. No todos los pensadores políticos que en la historia han sido, han sido filósofos.

(44) *Ibidem*, págs. 31-32.

(45) «Introduction» en HOBBS: *Leviathan*, Nueva York, 1968, IX.

(46) *Philosophie politique*, París, 1971, § 6. Cfr. en el prefacio el problema de la unidad del campo de la filosofía política y el *decoupage* en relación con el todo.

(47) Es inevitable la referencia al trabajo de F. Quesada («La filosofía política hoy: recuperación de la memoria histórica», en *Arbor*, núm. 503-504 [1987,] págs. 9-48) como ejemplo del uso multívoco del término. Hay fragmentos en los cuales nos hace pensar que el autor coloca la filosofía política en el nivel de la opinión pública. Por ejemplo, cuando escribe: «La filosofía política se encuentra atenazada entre el escepticismo por las virtudes ciudadanas y la pasividad fomentada institucionalmente» (*ibidem*, pág. 17). El éxito del Estado de bienestar es el responsable de la ausencia de filosofía política y la crisis de aquel marca el comienzo de una situación en que ésta

La filosofía política, como filosofía primera, tiene un campo de investigación de esencias cuyo centro naturalmente es la esencia de lo político y desde el cual se hacen las correspondientes incursiones en temas adyacentes como son el orden y desorden social (la fragilidad del orden), la jerarquía de los fines de la acción política, etc. Pero además ha de investigar qué categorías ontológicas se pueden aplicar a las instituciones políticas. Por ejemplo, nos podemos preguntar lícitamente qué clase de entidad es el Estado, si los miembros del Estado son las instituciones (de nuevo habría que plantear la pregunta sobre la entidad de los órganos del Estado) o las personas. Las respuestas habrán de oscilar entre el puro nominalismo (Hobbes, Bentham) y el puro realismo político (Hegel).

Por estos planteamientos se comprende que la filosofía política tenga una referencia explícita a la cosmología y a la antropología. Todo filósofo político opera con un determinado concepto de la sociedad que, en último término responde a un determinado concepto del hombre. Se trata fundamentalmente de saber cuál es el sentido de la existencia humana y cómo llevarlo a su plenitud. Dicho con otras palabras, el esquema formal que subyace a toda antropología es el de un ser indigente, pero que no tiene totalmente definidas sus necesidades. La plurilateralidad de la indigencia junto con la finitud temporal para su satisfacción impone que el hombre defina cuáles son sus valores y la jerarquía de los mismos para ordenar las inevitables elecciones. En el fondo de todo programa político hay una concepción de lo que son los valores y por eso encontramos atractiva y profunda la definición de Easton que entiende la política como la asignación autoritaria de los valores. Otro problema no pequeño es en qué medida los valores están definidos por los intereses políticos. Es decir, en qué medida una antropología, cuando llega a ser aplicada a la política, no viene ya previamente manipulada por la política y convertida en ideología. Es decir, la filosofía dejaría de ser un asunto serio si no fuera necesariamente filosofía crítica.

Por lo que decíamos antes, la filosofía política es filosofía práctica en el sentido vulgar de la palabra, en cuanto que su temática está tomada de la praxis política y sus conclusiones pretenden una aplicación a dicha práctica para modificarla o confirmarla. Aunque Hegel proclamara en su famoso prefacio de *Filosofía del Derecho* que la filosofía no tiene la misión de decirle al Estado cómo debe ser, de hecho toda la reflexión del filósofo iba a parar

---

puede ser recuperada. De acuerdo con lo que hemos expuesto hasta ahora en nuestro ensayo, las indicaciones de Quesada pueden ser válidas para la ausencia de doctrina y teoría políticas. Los filósofos son *rarae aves* cuya aparición o extinción han de explicarse por otras causas. Esta observación no pretende descalificar el trabajo de Quesada que en muchas de sus páginas se ocupa de la auténtica filosofía política.

antes o después a un conjunto de pautas para ordenar conforme a ellas el Estado. La filosofía política tiene, pues, un irrenunciable carácter normativo. El pensamiento político generalmente es respuesta al desafío del desorden, es una acción medicinal, se trata de curar la enfermedad de la sociedad: la división entre ricos y pobres en Platón, la guerra civil en Hobbes, la enajenación civil en Rousseau, etc.

Pero la filosofía política es práctica además en el sentido más estrictamente filosófico, en cuanto es siempre una parte de la filosofía moral (48). Esta afirmación pide que reflexionemos en ella por un momento. Los defensores de la filosofía política señalan como nota de identidad de la misma su conexión con la moral. Es decir, que, si hablamos con viejos términos escolásticos, hasta ahora hemos identificado a la filosofía política sobre todo por su objeto formal, por el nivel de abstracción en que se mueve su discurso. Ahora damos un nuevo paso y nos fijamos en su objeto material y precisamos que una parte esencial del mismo es su contenido moral. Veamos. La especulación sobre el poder político no puede prescindir de su finalidad que es el servicio a un proyecto de orden social. Este es el concepto referido mientras que el poder es siempre el concepto referente. Por eso la filosofía política arranca con Platón desde la consideración de la comunidad buena. Ahora bien, desde Platón hasta nuestros días, la investigación filosófica sobre la comunidad buena es referente a la vida individual buena: antes o después el pensador, aun el más totalitario, acabará refiriendo sus conceptos a la realización o felicidad del individuo. Pero es que la reflexión no puede acabar ahí porque la vida individual buena es a su vez referente a la comunidad. No se concibe que el hombre pueda alcanzar su plenitud humana si no es dentro de la vida social y, viceversa, la organización social no tiene sentido, si no está ordenada a procurar la vida buena de sus miembros. Esta doble referencia es la relación fundante de toda la vida social. A lo largo de toda la historia, sobre ella se han pronunciado muy diversas interpretaciones, pero este esquema formal, que refleja la última realidad de la sociedad está siempre presente en todo pensamiento social. Pues bien, esta doble referencia es una idealidad cargada de valor moral. El poder político está, pues, esencialmente referido a la esfera de la moralidad. La investigación sobre la esencia del poder nos lleva necesariamente al ámbito de los valores morales. De ahí que uno de los rasgos que se apuntan como propios de la filosofía política sea su carácter normativo (49).

---

(48) WEIL: O. c., § 39, especialmente 190-191.

(49) D. D. RAPHAEL: *Problems of Political Philosophy*, MacMillan, Londres, s. f., pág. 3.

La unión de la moral con la política es íntima en los pensadores griegos. Para Platón la política es parte de la moral, es el arte de la realización del bien a nivel colectivo. Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* nos ofrece un planteamiento que aparentemente supone un cambio drástico. La política es la ciencia suprema y la moral es la subordinada. Sin embargo, la sustancia última es la misma, porque en Aristóteles también la finalidad de la política es procurar la vida éticamente buena de los individuos (50). Con la llegada del cristianismo aparece la Iglesia como la institución que recaba la autoridad suprema en materia moral. En el agustinismo político se produce el intento de la total moralización de lo político en virtud de la intrínseca fusión de lo religioso con lo moral y con lo social. Pero tan pronto como lo político adquiere su autonomía al tomar conciencia de su propia identidad —lo consigue a través de la difusión del concepto de *societas perfecta*, traducción escolástica de la autarquía aristotélica— pretende que sus objetivos no tienen que ser necesariamente morales. Maquiavelo recoge esta pretensión y reflexiona sobre el poder libre de vinculaciones morales. En el bien entendido que esta liberación supuso la renuncia a practicar la filosofía política. Pero la problemática que dicha separación suscitó es señal de que la política no puede quedar arbitrariamente desvinculada de la moral, aunque en muchos casos no sepamos definir con claridad cuál es la vinculación pertinente. En cualquier caso todo pensador ha de admitir que los valores políticos tienen en último término calidad moral (51).

El recuerdo del problema de la relación entre moral y política nos sirve para tomar conciencia de que la filosofía política no puede reclamar nunca una plena autonomía. Presupone necesariamente una antropología y una cosmología. Los valores que debe promover la autoridad nos remiten necesariamente a los valores más generales que forman parte del sentido general de la vida. Comprendida así, la filosofía política tiene como materia actividades que pertenecen a la categoría habermasiana de la acción simbólica o comunicativa. Creemos que el análisis de Habermas sobre las formas fundamentales de conocimiento y la acción humana proyecta una luz esclarecedora sobre las posibilidades, métodos y límites de la filosofía política (52).

(50) «Parece que el auténtico político ha de preocuparse sobre todo de que los ciudadanos actúen como hombres buenos...» (*Ética a Nicómaco*, 1102 a).

(51) «La política como vocación», en *El político y el científico*, 6.ª ed., Madrid, 1980, pág. 163. El mismo Maquiavelo es consciente de la dificultad de su planteamiento. Así, al hablar del buen uso de las crueldades acota: «Si es lícito llamar bueno a lo que es malo» (*El príncipe*, cap. X, final).

(52) Cfr. MUGUERZA: «Ética y comunicación. Una discusión del pensamiento ético-político de Jürgen Habermas», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 56 (1987), páginas 7-63.



Al tratarse de un saber práctico, la filosofía política es siempre un saber sobre valores, o un saber sobre fundamentos de los valores. Esto quiere decir que un examen serio de una filosofía política nos tiene que llevar a descubrir los valores que dicha filosofía promueve. Por ejemplo, la teoría del contrato social fue un recurso del pensamiento extensamente usado por los pensadores de los siglos xvii y xviii. Fue un modelo para definir las relaciones del individuo con la sociedad y en concreto con el poder. El principio valorativo que se quería apoyar era la primacía del individuo sobre la sociedad. En el modelo organicista, cuyo máximo exponente podría ser Hegel, el individuo encuentra su sentido como particularización del todo. La versatilidad de la filosofía política es tal que puede encajar en este modelo orgánico incluso el esquema del contrato. Este sería el caso de Burke, pensador organicista que concibe la sociedad como un contrato entre generaciones sucesivas, la presente con la pasada y la venidera. Y a este respecto podemos recordar que la crítica en profundidad de Hegel a Rousseau consiste precisamente en que el ginebrino había aplicado el esquema del contrato para dar la explicación última de una concepción transpersonal de la sociedad (53).

Al examinar las proposiciones claves de los pensadores de nuestra tradición encontramos con que, por su misma naturaleza intelectual, por el grado de generalidad que se pretende y el método con el que se trabaja, no son proposiciones empíricamente verificables. Es evidente que ningún filósofo del contrato social pensó que su modelo social fuera empíricamente verificable. Sencillamente, la filosofía política se sale del marco del saber positivo. ¿Con qué criterio juzgarla, entonces? Porque si no tenemos posibilidad de juzgarla, si todas las filosofías políticas son igualmente aceptables, entonces estaríamos ante una práctica intelectual perfectamente inútil. Esta es la objeción que desde el positivismo se hace a la filosofía política. En último término, los valores, puesto que no son hechos, no son *ser*, sino *deber ser* y, por tanto, no son tema de la ciencia positiva en cuanto tales valores. La objeción va todavía más allá y, para comprenderla plenamente, hay que ponerla en conexión con lo que diremos sobre Weldon. Este más allá se reduce a calificar a la filosofía social como ideología, es decir, un constructo que se apoya en sí mismo puesto que sus conclusiones ya van incluidas en las definiciones de las que parten los filósofos y cuya finalidad o función es la justificación de unos intereses. Es una objeción que ya proponía Durkheim en *Las reglas del método sociológico*.

Hay un primer criterio para juzgar una filosofía política: es la *coherencia interna* de la filosofía en cuestión. Pero algunos piensan que no es sufi-

---

(53) Cfr. *El pensamiento político de Hegel*, págs. 193 y sigs.

ciente, pues aquí también son posibles diversos sistemas, excluyentes entre sí, sin contradicción interna. ¿Cómo elegir entre ellos? Cabría entonces dar un paso más y atenerse a la relación teoría-hechos. Aquella que sepa integrar mayor número de hechos tiene preferencia entre las filosofías coherentes que se nos ofrezcan. Algunos autores se muestran escépticos en este punto, pues piensan que, por ejemplo, tanto Burke como Rousseau tienen la misma capacidad de integración. Ambos criban los datos y organizan los hechos de acuerdo con criterios *a priori* de valor que, por ello mismo, no son demostrables: no son objeto de demostración sino presupuestos. Lo cual quiere decir que estos modelos explicativos de la vida política tienen una función semejante a las ideas kantianas que —como dice García Morente— «manifiestan algo que excede toda experiencia, algo que no puede hallar en la experiencia su adecuado fenómeno, algo, pues, que no *es*, que no tiene realidad empírica, pero que sirve de norte y guía para nuestro conocimiento de la realidad» (54). Los modelos políticos organizan una totalidad sin que se deduzcan rigurosamente de los hechos, ponen un plus que no está en la experiencia, y desde esa totalidad orientan nuestra conducta. Pues bien, precisamente la *capacidad para orientar las conductas* es el criterio que proponemos para preferir un modelo a otro. No todos los modelos internamente coherentes tienen la misma capacidad de integración de conductas en un obrar cooperativo que es la finalidad de lo político. Una teoría al servicio de unos intereses de dominación puede ser cooperativa integrando una sociedad en tanto sea ideología aceptada. Tan pronto como sea desenmascarada, pierde capacidad integradora y deja de ser un modelo recomendable. Esto nos lleva a considerar la filosofía política como ideología, pero se trata de una consideración que está allende los límites de este trabajo que es fundamentalmente una empresa de clarificación terminológica.

Una acusación superficial contra la filosofía política es que no ha conseguido después de dos milenios largos de historia ofrecernos respuestas definitiva a los problemas sobre los que especula. A lo cual contestamos, en primer lugar, que la filosofía por sí misma pretende dar respuestas últimas, pero nunca definitivas. Veamos. Es verdad que la filosofía pretende siempre llegar a lo último y definitivo de la realidad que investiga y por ello sus conclusiones pretenden el carácter de definitivas *ratione materiae*. Pero no hay filosofía auténtica que cierre el camino a otras posibles conclusiones, porque el método filosófico es especulativo y por ello mismo no puede excluir *a priori* otras posibilidades de especulación que normalmente llegarán a otras conclusiones. De esta posible pluralidad de respuestas no debe concluirse la

---

(54) *La filosofía de Kant*, Madrid, 1975, pág. 117.

incapacidad de la filosofía, sino la riqueza del ser. Pero hay además una respuesta *ad hoc* en defensa de la pluralidad de la filosofía política. Se trata de que precisamente aquella parcela del ser que llamamos la política se ha mostrado sumamente versátil a lo largo del tiempo. Es casi un tópico decir que el filósofo político especula siempre desde una situación. Este origen histórico y cultural no se refiere únicamente a la definición existencial del filósofo, sino además a la materia sobre la que especula. Puesto que las situaciones políticas son cambiantes, la filosofía política está marcada por el signo de la variabilidad y pluralidad. Su estudio sólo es posible como historia dentro de la Historia, es decir, dentro de la realidad que es histórica.

Pero la crítica más fuerte contra la filosofía política no le ha venido ni de lo que podríamos llamar su fracaso práctico ni de la sociología del conocimiento, sino de la filosofía analítica. El principal autor a este respecto es Weldon en su bien conocida obra *Vocabulary of Politics* (55). La pretensión de la filosofía política es en sí misma vacía, argumenta Weldon. Sencillamente no es posible un cuerpo de conocimientos no empíricos que produzcan unas recomendaciones prácticas científicas, porque lo único que consigue es descubrir la estructura del lenguaje que subyace a unos valores políticos. Por ejemplo, si analizamos la teoría del contrato, descubrimos que lo que ésta quiere decir es que nuestros deseos de controlar y participar en el gobierno se basan en una concepción de las relaciones humanas con el esquema del contrato. No se prueba que tal concepción sea verdadera y por ello sea preferible. El análisis del lenguaje no da juicios de valor. Puede descubrir relaciones que no conocíamos, puede aclarar nuestro propio discurso, pero el juicio práctico corresponde a la voluntad, no al entendimiento. A la filosofía política —entendida como análisis de conceptos— le quedan sólo dos campos legítimos. O bien estudia la estructura y método de la ciencia política y se convierte en una rama de la filosofía de la ciencia, o bien analiza el discurso político para descubrir su esquema argumental. En ambos casos es un trabajo intelectual de segundo orden, no práctico. No tiene nada que decir al político sobre cómo organizar la convivencia y no es capaz de un juicio crítico fundado sobre una determinada forma política. ¿Qué queda, pues, de todo el imponente acervo de pensamiento político que se ha acumulado a lo largo de tantos siglos? Weldon no es un iconoclasta superficial.

---

(55) En la misma línea de Weldon (S. I. BENN y R. S. PETERS: *Social Principles and the Democratic State*, y B. M. BARRY: *Political Argument*), Plamenatz escribe: «La filosofía política está muerta y la han matado los positivistas lógicos y sus sucesores al demostrar que muchos de los problemas de que se ocuparon los grandes pensadores políticos del pasado eran espurios, basados en confusiones del pensamiento y en el mal uso del idioma» (o. c., pág. 34).

El núcleo de su crítica se reduce a observar que en la mayoría de las llamadas obras de filosofía política debemos distinguir dos niveles de trabajo. El que hemos llamado nivel filosófico, en el que se busca una interpretación global de la realidad política y aquí tiene poco que ofrecer, aunque sea la parte que hasta ahora haya atraído más la atención de los comentaristas. Y el nivel de la descripción, de la observación, que corresponde o está próximo a lo que llamamos ciencia política, y aquí sus aportaciones pueden ser muy valiosas, incluso cuando se trata de normas de acción. Las páginas anteriores han puesto de manifiesto nuestra profunda discrepancia con Weldon. Admitiendo, por supuesto, que las aportaciones de la filosofía analítica pueden ser sumamente esclarecedoras, discrepamos en la reducción de la filosofía a mero análisis de conceptos. Discrepamos sencillamente por nuestra pretensión de fidelidad a la realidad y la realidad nos informa de la operatividad de los valores en el ámbito político y de la posibilidad de criticar racionalmente un determinado conjunto de valores en base a su capacidad de integración social.

Se ha repetido en los últimos años que la teoría y mucho más la filosofía política están en franca decadencia. Para quienes somos profesionales de la historia del pensamiento político, estas decadencias no implican necesariamente el final o la muerte. Implican la ausencia de una demanda urgente de *visiones* que dirijan la actividad política. Esta ausencia tiene en último término que ver con el hecho anteriormente aludido de la correspondencia inversa entre la presencia del orden y la ausencia del pensamiento, porque éste es, sobre todo, una respuesta al desorden. Las sociedades democráticas modernas han alcanzado un orden político de gran estabilidad basado en un consenso que versa primariamente sobre los procedimientos y secundariamente sobre las decisiones. Popper ha expresado esta moderna orientación de la política con su concepto de la *ingeniería social gradualista*, opuesta a la *ingeniería social utópica*. La política en las sociedades avanzadas es ante todo una actividad de ajuste, de resolución de problemas concretos, de administración. Y sus decisiones son el resultado de procesos de negociación. Yendo al fondo de estas afirmaciones, Popper la justifica sencillamente por la incapacidad de nuestro conocimiento presente para hacer planteamientos globales racionales. Efectivamente, el pragmatismo de la administración de las sociedades avanzadas absorbe hoy por hoy la acción política y, por tanto, no crea demanda efectiva para un pensamiento político.

Pero sucede que el pensador no sólo actúa incitado por la demanda. Afortunadamente hay una extendida reflexión y producción crítica sobre el orden de nuestras sociedades avanzadas, la cual demuestra que la filosofía política no se encuentra en decadencia a pesar del menor interés que le dispensa la

sociedad. Y esta reflexión es filosófica precisamente porque recoge la afirmación de Popper sobre los límites de nuestro conocimiento social. La filosofía es la reflexión que el hombre emprende cuando llega a los bordes de su experiencia y tiene conciencia de que más allá de esos límites todavía hay algo. Otra cosa es que la filosofía sea hoy más cauta que en el pasado. Pero además la filosofía continúa su tarea dentro de las sociedades avanzadas, porque sabe que el orden en el que vive no puede ser permanente. Quienes contemplamos el desfile de los acontecimientos a través de los siglos, sabemos de sociedades que durante largas épocas supieron integrar los conflictos en el orden general que las estructuraba, pero a la postre sabemos que no existen órdenes imperecederos. ¿Qué puede durar el nuestro? Mientras dura, ¿qué hacer? Nos vienen a mentes unas palabras de Maquiavelo dirigidas a los políticos a propósito de la fortuna, que pueden ser aplicadas sin mutaciones a la tarea de los pensadores: «Nunca deben desanimarse porque, como no saben cuál es su futuro y la fortuna camina por senderos desconocidos, deben esperar siempre y en la espera no deben abandonarse, cualquiera que sea la suerte o los trabajos en que se encuentren» (56).

---

(56) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, II, c. 29, final.