

Introducción
SOBRE LA NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Fernando Quesada

Posiblemente se pueda decir hoy de la Filosofía política algo semejante a lo que algunos «doctrinarios» han comentado del liberalismo: ha sido tal la expansión de este sistema político que su fulgurante éxito y su imposición generalizada están contribuyendo —por diversas causas y desde perspectivas distintas— a su propia crisis y a su devaluación. De modo semejante la implantación, el prestigio adquirido y la extensión teórica de la Filosofía política han originado una especial controversia que afecta tanto a la descripción analítica como al reconocimiento de la naturaleza de la misma filosofía política.

Es bien sabido que aquella afirmación, tan enfática como históricamente fallida, de Weldon «definitivamente, la filosofía política ha muerto», se producía cuando, en la propia década de los cincuenta, comenzaban a aparecer los escritos de quien, a la postre, ha contribuido de modo especial al reconocimiento de las señas de identidad de la filosofía política y ha catalizado —hasta el momento— la orientación metodológica predominante en dicho campo: John Rawls. Tras aquella muerte sentenciada nadie puede negar hoy el reconocimiento teórico conseguido por la filosofía política. Ciertamente, Isaiah Berlin no dejaría de comentar la extraña paradoja de pretender abandonar este orden de consideración política «en un tiempo en que, por primera vez en la historia, literalmente la totalidad de la humanidad se halla violentamente dividida por cuestiones cuya realidad es, y ha sido siempre, la única *raison d'être* [razón de ser] de esta rama de estudio».

La filosofía en general y la filosofía política en particular tienen su origen, justamente, en la experiencia de la escisión, de la división, de la contraposición de formas de vida que se actualizaron en un momento

histórico como resultado de largos procesos y dieron lugar al tipo de reflexión teórica conocida como filosofía. Y la filosofía, por su parte, nace en Occidente como filosofía política. Frente a la presentación y concepción impolítica o antipolítica de la historia de la filosofía griega por parte de algunos historiadores y comentaristas de nuestros días, conviene hacer notar que el nacimiento de la filosofía griega, patrimonio de nuestra cultura, tuvo lugar —como tal reflexión de segundo grado que es la filosofía— en función de la quiebra y del cambio radical provocados en la concepción de lo político. En este sentido se ha venido identificando por diversos autores (cf. Vernant) aquel momento de profundo significado político y, en igual medida, de cambio de medio del pensamiento, recogido por Heródoto y referido a Meandro. Éste, a la muerte del tirano Polícrates, en lugar de aceptar el mando, como sucesor previamente designado, se dirige a los ciudadanos con estas palabras: «Polícrates no tenía mi aprobación cuando reinaba como déspota sobre hombres que eran semejantes a él [...]. Por mi parte, depongo la *arcké en meson*, en el centro, y proclamo para vosotros la *isonomía*». Esta formulación viene a condensar los largos procesos históricos de reelaboración del pensamiento que, desde la consideración de lo divino al tratamiento teórico de la naturaleza, se habían ido trenzando en suelo griego. Es imposible explicitar ahora las diversas tesis que tratan de hacerse cargo del proceso de conformación conceptual que, finalmente y sin connotación alguna de «milagro», se alumbra en las palabras de Meandro. Pero, ateniéndonos a nuestro más inmediato interés, la consideración y la distribución geométricas del espacio que éste último utiliza para denominar la nueva concepción del ciudadano traduce la capacidad y la necesidad de *re-instituir* socialmente el ámbito de significaciones y de sentido que hasta el momento se había arrogado lo político como poder explícito. (El giro lingüístico de la filosofía —a partir del carácter instituyente del lenguaje— ha venido a corroborar, en nuestros días, la relevancia filosófica que prestamos a esta dimensión simbólico-constituyente.) Podríamos interpretar las afirmaciones de Meandro en el sentido de que se produce un desplazamiento del poder desde su «lugar» natural (lo divino, la tradición...), y se formula la pretensión de que la articulación social que se condensaba en lo político ha de ser redefinida tanto racional como normativamente. Las implicaciones epistémicas y normativas a las cuales dio lugar el planteamiento filosófico-político fueron claramente percibidas por los primeros teóricos griegos de la ciencia. De este modo, y como sucederá a lo largo de la Historia —lo que tendría por consecuencia la invalidación de ciertos discursos interesados en hacer de la filosofía un saber «adjetivo»—, tendrá lugar un proceso de interacción entre filosofía y ciencia que, como en un juego de espejos, sirve tanto para redefinir adecuadamente el campo de los problemas como para precisar los criterios epistemológicos debidos. En este sentido hay que

leer aquellos textos de Anaximandro que —también a través del concepto de *isonomía*— enlazan con la reconceptualización del espacio político como expresión del nuevo tipo de conocimiento: el filosófico-racional. La tierra, escribe, «está sostenida por nada [...] situada en el centro [...] se mantiene en razón de su equidad».

El nacimiento de la filosofía, pues, no está ligado ni a la pregunta por el Ser ni a los problemas del «origen», sino que —en términos de Castoriadis— la primera cuestión se inserta en aquella situación histórica en la cual los ciudadanos han de asumir el propio proceso constituyente del imaginario social: ¿cómo debemos pensarnos a nosotros mismos?; ¿corresponderá a la verdad lo instituido por nosotros? La filosofía política, matriz del pensamiento filosófico griego, instaura una perspectiva distinta acerca de lo político que no atiende al poder, ni a la ley, ni busca ofrecer una alternativa material concreta de dominio. La filosofía política se presenta como crítica recurrente de los principios normativos en función de los cuales se construyen los discursos políticos: ¿cómo *debemos* pensarnos a nosotros mismos? Que la filosofía política no es un discurso acerca del poder lo expresó claramente Aristóteles cuando, tras afirmar que la «ciudad es por naturaleza» advierte —sin embargo— que la «*polis* se dice de muchas maneras». El verdadero centro práctico-conceptual de la filosofía política no es el poder sino *la explicitación crítica de los elementos ideológicos que median los procesos sociales de constitución de sentido, los cuales, a la postre, pretenden legitimar una forma concreta de poder*. La filosofía, a su vez, no se limita a la crítica recurrente expresada anteriormente sino que ha de someter sus formulaciones a una mediación veritativa de las mismas de acuerdo con los criterios de racionalidad o de validez intersubjetivas más desarrollados, en cada momento histórico, dentro de los distintos campos científicos. De hecho, los criterios de racionalidad científica que con más claridad se han explicitado en el largo proceso del saber y que podían ofrecer una mayor garantía de verdad —desde la matemática a la biología o la física, etc.— han sido asumidos —de Platón a Kant, Husserl o Russell— en cuanto exigencias crítico-gnoseológicas con las cuales han de contrastarse tanto los principios como las Ideas de la filosofía en orden a determinar la racionalidad o la validez de los discursos filosóficos. Volvamos nuevamente al origen de la filosofía griega y a la claridad conceptual del objetivo perseguido por la filosofía política, que hace referencia no sólo al hecho de cómo hemos de pensarnos a nosotros mismos sino que igualmente atiende a la preocupación por construir la argumentación más pertinente y fundamentada que *garantice la pretensión de verdad de nuestras formulaciones*. Es sintomático que Aristóteles critica a quien —para encubrir y justificar intereses particulares— elabora «discursos vacíos y utiliza metáforas poéticas». Por el contrario, sentencia rigurosamente, la reflexión crítico-filosófica sobre los discursos políticos permitirá establecer

que: «La ley es, por consiguiente, razón sin apetito» (*Pol.*, 1287 a). Ciertamente, *la política* no es la negación del poder explícito y organizado. Al asumir —empero— la filosofía, la filosofía política, la construcción reflexiva de aquellos principios o Ideas que han de articular los discursos pertinentes a la re-institución de los referentes normativos sociales, pone en crisis el «poder», entra en contradicción con la ley y subvierte la «naturalidad» del orden establecido.

En este contexto reconstructivo del ámbito de la filosofía política son pertinentes algunas anotaciones. Estas puntualizaciones enlazan con la hipótesis avanzada en el inicio de este texto en el sentido de que la propia extensión y el éxito obtenidos por la filosofía política le están creando problemas que conciernen a la determinación del ámbito y de la naturaleza de la misma como saber filosófico. En primer lugar, quisiera señalar que el tímido apunte realizado en orden a determinar la naturaleza de la filosofía política deja claro que sin un conocimiento profundo y sistemático de la propia historia de la filosofía, se está incapacitado para comprender adecuadamente los procesos constitutivos, el valor y los límites de las propias categorías de la filosofía política. El éxito actual de ésta ha atraído el interés de cultivadores de distintos campos del saber, de la ciencia. Éxito e interés que, desgraciadamente, no han sido siempre acordes con un entendimiento histórico-filosófico de las categorías e ideas vertebradoras de la tradición de la filosofía política. Más bien se ha yugulado la genealogía de esta última, con lo que se ha producido un aplanamiento que lamina el proceso histórico y deforma la complejidad sistemática. Y las dimensiones así amputadas se han visto sustituidas por la atracción de las disputas actuales, en muchos casos de un valor meramente coyuntural. Si «la Filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento» (Hegel), ello sólo es posible cuando el propio tiempo es conocido y reconocido como constitutivamente histórico.

La filosofía política, en segundo lugar, se centra en un proceso de *desplazamiento*, semejante al descrito a propósito de Meandro, proceso que conlleva el redefinir —pensamiento de *segundo grado*— los problemas desde un punto de vista o perspectiva que genera un proceso de máxima *intensificación* autorreflexiva. Este proceso es identificado por muchos autores como el momento de toma de conciencia de los individuos en cuanto representantes del *ser humano*, hablando y expresándose en cuanto ser genérico. De este modo, los individuos recuperan reflexivamente «el valor instituyente de la sociedad», cuyas formas concretas se construyen —desde el descubrimiento griego de la política— como decantación de los proyectos sociales, ligados aquí a la idea de autonomía individual. Ahora bien, esta capacidad autorreflexiva constituyente de sentido que la filosofía política propicia ni se determina ni se refiere a la materialidad de una forma histórica concreta. Pertenece a un ámbito de reflexión de distinto grado como hemos intentado explicitar detallada-

mente. En el orden concreto de la exteriorización y la institucionalización políticas, el filósofo político no goza de ningún privilegio que lo sitúe por encima de la difícil, la *nunca reconciliable* pluralidad de formas concretas posibles. La dimensión autorreflexiva filosófica, recurrentemente crítica en el ámbito de las ideas y los principios, no garantiza ninguna intuición especial ni tampoco abre la posibilidad de una deducción que desemboque en la mejor forma política posible. Como ciudadano, el filósofo ha de buscar, argumentar y decidir en el espacio de lo público con el resto de sus iguales. Ya lo advirtió claramente Aristóteles en la *Ética nicomáquea*, arguyendo que, cuando se trata de «lo bueno y lo mejor», la elección del camino adecuado y la consecución del propósito final se presentan tan difíciles como arduo es para el arquero acertar el blanco (con lo que ello conlleva de fortuito y contingente).

El carácter no sustantivo de esta querrela contra filósofos, en este caso contra filósofos políticos, ha tomado cuerpo en la difusión de una cierta anomia con respecto a la identidad y el cultivo de la filosofía política, anomia que parece haber permitido el «todo vale». Y, aunque no se trata de encubrir la quiebra que se está produciendo en las tradiciones de la filosofía política, el solapamiento de esta última, que algunos preconizan, con cualquiera de las ciencias humanas —desde la economía al derecho o la sociología— parece que no escapa al «síndrome de la Modernidad». Efectivamente, desde los postulados de la *crítica* elaborados por la Ilustración y su revisión por lo que podríamos denominar teoría de la Modernidad, hemos asistido al abandono del presupuesto filosófico-tradicional que estatúa la necesidad de *un* principio último explicativo de la realidad. Desde estas premisas, los distintos ámbitos de la realidad han ido diferenciando su relación interna con el conocimiento racional, han establecido sus propios principios de cientificidad así como los criterios normativos que rigen la especificidad de cada campo de saber. Especificidad y límites de cada campo de saber que, proyectados a «contrapelo de la propia tradición», no eximen de la idea de *unidad* que hemos de otorgar a la moralmente irrenunciable construcción de la identidad y autonomía individuales. Pero hemos de insistir en que es este desarrollo de la diferenciación —intrínsecamente relacionado con los derechos del individuo y la constitución de la sociedad civil— el que impide el traslapamiento de los *criterios de normatividad* propios de cada campo de conocimiento constituido. No se pueden confundir los criterios normativos de lo bueno con los que exige la naturaleza de la norma legal o los de lo bello en la estética. No se puede, pues, solapar una ciencia con otra, un campo con otro, sin retroceder con respecto a nuestro tiempo. Esta confusión de saberes, en muchas ocasiones, procede de no discernir adecuadamente que no existe una normatividad universal, privilegiada (como a veces se ha intentado hacer en el caso de la moral), que hermenéuticamente impondría la unicidad de los saberes. Bien es cierto que, como sin-

gularmente ocurre en el caso de las ciencias humanas, cabe hablar, *no* de *solapamiento*, pero sí de *permeabilidad* entre las distintas esferas de conocimiento. Y así hemos podido experimentar, por ejemplo, cómo ciertas conformaciones o ciertos movimientos estéticos han tenido la capacidad de galvanizar ámbitos diferenciados de saber y alumbrar formas emancipatorias de vida. Pero nadie confundiría por ello los criterios normativos de lo bello con los de la política o los de otro orden de racionalidad cognitiva; ni permitiría aventurar que se pudieran permutar aleatoriamente los expertos o doctos de un campo por los de otro. No es adecuado sustituir por una metáfora —o cualquier figura retórica que introduzca la confusión de una supuesta unicidad de los saberes— lo que significa esta «moderna» redefinición epistémica y normativa de los diversos ámbitos de la realidad y del conocimiento, aun asumiendo la permeabilidad entre ellos y la tensión moral implícita en la necesidad de la unidad individual. Ello no sólo es un profundo error «crítico» sino una pésima medida «política», si hemos de aceptar que la «sabiduría», tal como se la atribuyó a los famosos «Siete sabios», es una suerte de comprensión política que consiste en organizar adecuadamente los «vínculos que ensamblan entre sí las partes de la ciudad» (*Sobre la filosofía*, diálogo atribuido a Aristóteles).

La configuración de este prólogo ha venido determinada, finalmente, por la necesidad de aclarar y someter a crítica los elementos mínimos, tanto de orden histórico como epistemológico, que siguen alentando la vigencia y la validez de la tradición de un campo de pensamiento tan específico como el de la filosofía política. En esta misma medida, lo que está en juego es la comprensión y el quehacer de *la política*. Y, con ellos, los de la *Filosofía*, cuya genealogía se origina, precisamente, en la construcción reflexiva del campo históricamente tematizado por la filosofía política. Es tan amplio y tan indiscriminado el uso y abuso a que está sometido el término de «Filosofía política», que algunos han decidido convertirlo en tierra de nadie, donde todo vale. Más aún, hay quienes —en el límite de la arbitrariedad— han asumido el hecho mismo de la confusión externamente originada para consagrar como criterio epistemológico el valor del dicho «en la noche oscura todos los gatos son pardos». Espero que la calidad de los trabajos recogidos en este volumen de *Filosofía política* contribuyan polémicamente, en un diálogo abierto sin interrupción —como platónicamente se concibió la filosofía—, a la precisión conceptual y al enriquecimiento temático de nuestra tradición de pensamiento.