

FILOSOFIA POLITICA Y CIENCIAS POLITICAS

POR

FREDERICK D. WILHELMSSEN (*)

En el mundo occidental de hoy, las ciencias políticas están presentes en todas las grandes universidades, públicas y privadas. Después de hacer un inventario de los catálogos de una docena de universidades americanas y europeas, confirmé lo que hace tiempo había sospechado. En algunos departamentos de ciencias políticas figuran una o dos asignaturas o en filosofía política o en teoría de la política. Supongo que, en este caso, la palabra «teoría» se corresponde más o menos con la palabra «filosofía». Pero en muy pocas universidades puede un alumno especializarse en filosofía política, a menos que lo haga so capa, de una carrera en filosofía «a secas». Personalmente sólo conozco tres universidades en el mundo anglo-sajón donde un departamento entero se dedica a la filosofía política: Oxford, Clairmont en California, y la universidad donde enseñé yo, la de Dallas, Tejas. Y estas dos últimas están dominadas por la escuela de Leo Strauss y, por tanto, son parciales en su desarrollo de lo que es filosofía política. De todas formas no creo que reporte más utilidad seguir por esta línea de repaso de departamentos y facultades. Hace falta ir al grano.

(*) Es un honor para *Verbo* publicar la segunda de las intervenciones del profesor Frederick D. Wilhelmsen, Ph. D., de la Universidad de Dallas, en el Seminario organizado por nuestro amigo Miguel Ayuso e impartido en la Universidad Pontificia Comillas el pasado mes de marzo. El texto ha sido escrito directamente en castellano por nuestro ilustre colaborador norteamericano y lo damos a la estampa con levisimas correcciones sintácticas de nuestra redacción.

En el mundo clásico y medieval, la misma palabra *scientia* no significaba lo que hoy se entiende hasta en las conversaciones de hombres cultos y formados académicamente. El *episteme* griego tanto como la *scientia* latina apuntaban principalmente a un conocimiento o una serie de conocimientos cuyas metas eran el entendimiento de las cosas. El ideal era netamente especulativo. Alcanzando su perfección en la metafísica, la ciencia en todas sus ramas era el desarrollo de un *eros*, un amor a la verdad de las cosas. No existía una distinción clara y muchos menos la separación casi hostil, entre «filosofía» y «ciencia». En el mismo Aristóteles, la palabra «ciencia» recibía una matización, ya que el hábito de ciencia se aplicaba a la capacidad de razonar desde unos principios hasta lograr una serie de conclusiones. Aristóteles distinguía un hábito de «sabiduría» de un hábito de «ciencia» en el hecho de que el sabio sabe descubrir el orden o poner el orden en las cosas ya investigadas por el científico. *Sapientis est ordinare* es una de las primeras frases en la *Summa Contra Gentiles* de Santo Tomás de Aquino.

Siguiendo aquí la pauta de Aristóteles, Santo Tomás notó un paralelo entre la obra del arquitecto y la obra del sabio. Jacques Maritain solía dar énfasis a la distinción entre una ciencia especulativa-práctica y el último juicio práctico: el mandato de obrar ahora mismo en pro del bien. Pero el mismo Maritain, que siempre filosofaba con la sombra de Juan de Santo Tomás detrás de su silla, insistía en el carácter especulativo de las ciencias morales y, por lo tanto, de la filosofía política. Entender es entender, aun cuando el entender sea un entender práctico. Si yo fuera un cobarde, este hecho lamentable no quitaría cualquier entendimiento filosófico que pudiera tener sobre la virtud de la fortaleza. Ciencia no es acción aun cuando la ciencia en cuestión trate de la acción.

Lo importante aquí es la distinción muy clara que la tradición clásica y escolástica mantenía entre la acción y la contemplación. La filosofía política es ciencia y por lo tanto consiste en un cuerpo de doctrina que trata del hombre social. Aunque hay diferencias entre la parte ontológica y la parte normativa de la filosofía política (de las cuales hablé en mi primera conferencia), ambas se

presentan al filósofo como temas para investigar en sus principios y en las conclusiones que podemos deducir de ellos.

La separación de la «ciencia» de la «filosofía» se producía lentamente a lo largo de la historia moderna. Solamente hace un siglo, las «ciencias naturales» tenían en muchas universidades el nombre de «filosofía natural». Así, en las universidades americanas de Harvard y Yale, los estudios de la naturaleza que hoy día llamamos «ciencias» se englobaban en el siglo pasado en un departamento o facultad llamado «Filosofía Natural». En la Alemania del siglo XVIII, Goethe denominaba su estudio sobre los colores una parte de la «filosofía natural». Hoy, en cambio, nadie diría que un estudio de los colores fuera parte de la filosofía.

El divorcio entre el sentido dado a la palabra «filosofía» y la palabra «ciencia» es, claro que sí, anterior a los ejemplos dados. Goethe, Harvard y Yale eran sobrevivientes reaccionarios que reclamaban el sentido clásico de lo que es «filosofía» y de lo que es «ciencia». Desde los tiempos de Descartes y las primeras décadas de la época moderna, la «ciencia» ha abandonado su antigua meta de entender lo que es. Ha abrazado un ideal demiúrgico de la ciencia: *ciencia es poder*. El hombre descubrió la posibilidad de cambiar el mundo cuando aplicaba el método formal de la matemática a las cosas físicas. Aristóteles sabía algo de este método, pero el desarrollo de su inteligibilidad se encontraba por primera vez en Santo Tomás de Aquino, en su comentario sobre la obra *De Trinitate* de Boecio, *Quaestio Quinta y Sexta*. Que yo sepa, Tomás inventó la frase *scientias medias* a fin de expresar y explicar una situación no típicamente clásica pero advertida por Aristóteles: a saber, la aplicación del método de razonar en las matemáticas a realidades físicas. Tenía a su alcance tres «ciencias intermedias», a saber: la música, la óptica, y la astronomía. Todas tratan de realidades físicas: sonidos, cuerpos celestiales, etc. Pero estas realidades físicas —dentro de las llamadas «ciencias intermedias»— se entienden matemáticamente: reciben una simbolización matemática. En el mismo siglo trece, Santo Tomás notaba que esta matematización de lo físico daba cierto poder al hombre. Podía afilar cristales, producir gafas y así ver mejor. El hombre

podía matematizar los sonidos y así producir música. El hombre podía construir una carta de navegar y así cruzar un mar u océano. Mientras que las matemáticas puras son puramente inútiles, las matemáticas aplicadas abrieron paso a cierto dominio sobre el mundo físico.

Pero estas posibilidades —cuyas estructuras epistemológicas ya habían sido estudiadas brillantemente por Santo Tomás— no suscitaron mucho interés en el Occidente hasta el Renacimiento y el comienzo de la Edad Moderna. Con la matematización de todo el universo y de las ciencias por Descartes y el racionalismo, el ideal científico, su meta, cambió. En vez de entender el mundo, el hombre anhelaba dominarlo. Conocer ahora es poder.

No voy a entrar aquí en un estudio histórico de cómo la ciencia como entendimiento dio paso a la ciencia como poder. Basta decir, a los propósitos de esta conferencia, que estamos viviendo dentro de un cuadro mental que puede datarse a mediados del siglo xv. Cuando estoy en Florencia me doy cuenta de que en esa ciudad italiana catorce siglos después de Cristo —de una manera todavía no perfectamente entendida— el mundo moderno empezó. El hombre se haría Dios. Este cambio enorme —ocurrido más o menos rápidamente— hizo que el Occidente en gran parte perdiese el antiguo sentido de la ciencia. Ciencia, en ese momento histórico, no significaba un conocimiento de las cosas, sino un dominio sobre ellas. Prometeo sin cadenas. Prometeo haciéndose Dios.

La distinción entre las llamadas «ciencias naturales» y las «del espíritu» es una degeneración en el Occidente debido a la influencia hegeliana e idealista, sobre todo en Italia y en el mundo hispánico. Pero esta distinción, por defectuosa que sea, reflejaba una convicción de que la ciencia verdadera obra en el mundo, produce cambios, hace posible la industrialización y se desarrolla gracias a las matematizaciones del cosmos y de nuestra manera de entenderlo. Hoy en día toda la ciencia es práctica (casi toda la ciencia es práctica), obra un cambio en el mundo, o —si no es directamente práctica— puede ser utilizada para la praxis. Precisamente en este cambio en el uso del lenguaje, que refleja un

cambio en los conceptos, podemos notar que los saberes prácticos, científicos —en el sentido moderno—, se han convertido en la práctica *artística*. En pocas palabras: la prudencia ha dado paso a la *techné*, «lo que debe» a «lo que puede».

Emmanuel Kant, en plena modernidad a la cual pertenecía, trató de salvar la moralidad o la ética. Pero lo hizo poniendo toda la vida moral del hombre fuera de la ciencia, basándola en un empuje de la voluntad que no manaba de ningún acto de la inteligencia.

Sin darse cuenta de la influencia enorme de Kant, nadie es capaz de entender el mundo contemporáneo. La moralidad de Kant, y con esa moralidad su teoría de la política, hizo un daño enorme en Alemania. La ética, hasta en sus dimensiones políticas, dejaba de tener un contenido, una serie de conclusiones deducidas de unos principios. La ética kantiana no tienen ningún contenido. Puesto que las universidades alemanas estaban dominadas por esta ética, era casi imposible que la clase militar prusiana rechazara la imposición de la barbarie nazi en su país. Había dado promesa; su juramento de obedecer a Adolf Hitler y no tenía ninguna ética capaz de anular ese juramento. ¡Vamos hacia la destrucción del pueblo alemán! ¡No podemos hacer otra cosa! ¡Hemos dado nuestra palabra! Una ética sin la posibilidad de hacer distinciones, de matizar, de salvar a su patria. La ética kantiana fue la negación de la filosofía política en su sentido tradicional de la palabra. Es interesante notar que los pocos oficiales que se levantaron en julio de 1944 casi todos eran católicos que no sufrían el dominio de esa ética, una ética que no permitía ninguna matización, y que ya había negado la posibilidad de que un hombre pudiera pensar racionalmente sobre la política en aras del bien común: la ética de Kant —por ser vacía, sin contenido— paralizó a la oficialidad del ejército alemán. Hacía falta una enseñanza como la de los jesuitas españoles del Siglo de Oro.

Si la escolástica del Siglo del Oro Español hubiera dominado en las universidades alemanas de nuestra centuria, con su doctrina sobre la licitud del tiranicidio en aras del bien común, los militares habrían echado a Hitler, las consecuencias horribles —con

más millones de muertos— hubieran pasado a ser una pesadilla en vez de ser la realidad histórica que ocurrió. Los filósofos, como dije antes, a menudo son hombres abstraídos de la política práctica, pero en este caso la filosofía política de Kant es indirectamente responsable de la muerte de unos treinta o cuarenta millones de personas. Si el cuadro mental apuntado hacia lo político está vacío (doctrina de Kant), el diablo puede dibujar los horrores que quiere.

No tengo tiempo aquí para concentrarme en la ética de Kant, pero sería imposible prescindir de su epistemología. Desde Kant hasta Husserl el entendimiento humano no alcanza el ser sino sólo el fenómeno. Un fenómeno no es una cosa existente, sino el impacto de un desconocido —*Das Ding an Sich*— en la sensibilidad humana donde está organizado por las formas, *a priori*, de la sensibilidad: el espacio y el tiempo. Si la ciencia tiene un objeto, ese objeto es el fenómeno. Rechazando una metafísica del ser, la ciencia es incapaz de conseguir el bien. Es necesario que note aquí que «el bien», la bondad, en Santo Tomás, no se separa del ser. Al contrario, el bien es el mismo ser como deseable. Es el aspecto agónico del ser y el existir es capaz de perfeccionar a los demás seres debido a una deseabilidad que en último término se identifica con el mismo ser. Resulta que la fenomenología alemana, más tarde fue capaz de separar el «valor» del «bien». Es casi imposible evitar este error y he incurrido en el mismo varias veces en esta serie de conferencias. Indica el impacto profundo que el idealismo alemán ha tenido en todo el occidente. ¡Traten ustedes de evitar el uso de la palabra «valor» en sus conversaciones diarias ¡Es difícil! Pero, ¿qué es un «valor»? Según Etienne Gilson, que tenía un sentido del humor muy fino, un «valor» es un trascendental que ha perdido su base en el ser. Flota en el aire. No es ni el ser como deseable ni el hombre frente al ser. Es algo intermedio que flota. De todas formas, desde aquel momento en el desarrollo de la fenomenología, el «valor» tenía que hacer las veces del «bien». Ya que un «sustituto» generalmente no puede desempeñar el papel tan bien como el protagonista de una obra artística, resultaba bastante fácil, en el pensamiento de Max We-

ber, desprenderse de ese famoso «valor». Su *Werturteilfreiheit* forma el centro del pragmatismo político que todavía domina el estudio de las llamadas «ciencias políticas» de hoy.

El investigador de la política, según Weber y sus seguidores, tiene que negarse a dar un juicio afirmativo o negativo de tipo moral sobre los fenómenos (en sentido kantiano, claro) que estudia. Las nuevas ciencias políticas, por lo tanto, no hacen nada más que describir los fenómenos colocándolos en un momento histórico, y hacer que esos fenómenos sean inteligibles para el investigador. Pero está prohibido cualquier juicio sobre su «valor». «Valor» es un pobre sustituto para el «bien», pero no tenemos otro. Y ahora, hasta este pobre simulacro desaparece: Según Weber, un investigador de la política no puede decir que el canibalismo en una tribu africana sea una abominación. Al contrario, tiene que colocar el canibalismo al lado de otras manifestaciones políticas del hombre, como —por ejemplo— la fiesta del *Corpus* en Toledo: ambas son manifestaciones sociales y políticas y como hechos no podemos decir más. Todo es igual, ya que todo cae dentro de la sensibilidad como fenómenos que los estudiosos tienen la obligación de entender. El juicio liberado de cualquier «valor» es la meta de las ciencias políticas. Este pragmatismo, sin duda, ha dominado el desarrollo de las ciencias políticas en este siglo.

¡Nada de valores, simplemente hechos! Es interesante notar que la filosofía occidental durante dos mil quinientos años se desarrolló sin la necesidad de hablar de «valores». No hay valores ni en Platón, ni en Aristóteles, ni en Cicerón, ni en Santo Tomás de Aquino. Convertiendo el bien en el valor se hizo fácil la tarea de desprenderse del valor. Sin embargo, hoy día cada político pregona sus «valores». La palabra, por ejemplo, sale de la boca del presidente de mi país por los menos una vez cada dos minutos. Todos hablan de sus «valores». ¿Pero qué es un valor? En el sentido clásico el valor tenía un sentido netamente económico: esta cosa *vale* tanto dinero. Pero, como he indicado, nadie hablaba de «valores» en el mundo moral o político. Todos hablaban de «bienes». Quitando a dos o tres pensadores actua-

les —estoy pensando en Etienne Gilson y en Alvaro d'Ors— casi nadie ha notado el cambio en el sentido de la palabra. En la escuela fenomenológica de donde vienen los «valores», el valor es «algo» que no es el ser y tampoco es el hombre, aunque de una manera u otra mana de él. Como una cortina entre las respuestas del hombre al ser, el «valor» —como dijo Gilson en su *Realismo metódico*— «flota» en el cielo. Fue fácil prescindir de los «valores», ya que el pragmatismo los entendía tal y como la filosofía de su tiempo los comprendía. Por eso, el famoso juicio liberado de valores no era tan difícil de hacer. Pero si hablamos del «bien», entendiendo por «bien» el mismo ser, el existir en su faceta de ser deseable, prescindir de él es prescindir del mismo ser. Y prescindir del ser es caer en la nada.

Todo el mundo tiene sus «valores», hasta los criminales, pero la pregunta sigue siendo la misma: estos valores, ¿están o no están arraigados en el ser? Una ética de los «valores» es, a la fuerza, una reducción de lo moral a lo que pienso yo: mis valores contra los de otro.

Un juicio, según Weber, «liberado del bien», en último término es un juicio liberado de la realidad ontológica. Para Weber hay que notar dos aspectos de un juicio político y, más ampliamente, de cualquier juicio moral: *a)* uno declarativo: ¡hay que hacer esto!, y *b)* otro moral. A saber, las ciencias políticas pueden y deben entender *a)* pero, a la fuerza, tienen que prescindir del carácter normativo o moral del juicio (*b*). Weber y compañía piensan y dicen que las ciencias políticas pueden entender un mandamiento moral como hecho, sin entenderlo como mandamiento. Niego la proposición. A fin de entender el juicio moral como tal juicio, tengo que entenderlo tal y como es: una decisión moral. Y si entiendo esta decisión en su carácter metafísico, óntico, es necesario que la entienda *desde dentro del mismo juicio*. Entender el hecho como nada más que un hecho no es entenderlo tal y como existe, un acto humano. Entenderlo así dentro de su estructura, exige que me ponga o de acuerdo o en contra. Si no lo hago, no he entendido la proposición, ya que es una proposición moral, apuntada hacia la acción. Vamos a poner un ejemplo muy

contemporáneo. En gran parte, los Estados del occidente han reconocido la licitud del aborto. Si no soy un filósofo, puedo leer el hecho en un periódico. Empleando el vocabulario del pragmatismo, el aborto es un hecho legalizado. ¡Ya ésta! Pero si quiero entender la proposición, hace falta entrar en los actos de razonar que han alcanzado la conclusión que permite el aborto. Si entro en el razonamiento a fin de entender la proposición por dentro y no como un mero «hecho», me encuentro en una situación dentro de la que tengo que afirmar la licitud del aborto o negarla. Si no lo hago, no he entendido la proposición. Una ciencia política que trate de separarse de los juicios morales simplemente no entiende lo que pretende entender. Estamos hablando de una contradicción en los términos. Un juicio moral no puede entenderse como si fuese un hecho empírico «desde fuera». El «desde fuera» no es nada más que un hecho que ni siquiera como «hecho» es inteligible puesto que el llamado hecho es un juicio práctico, una decisión moral, para hacer algo. Este «algo» es un bien o un supuesto bien. Si no cojo *esto*, no he entendido la proposición. Un hecho meramente físico no goza de ninguna «interioridad», pero una decisión político-moral como decisión no es nada más que «interioridad».

Si por ciencias políticas hoy queremos decir unas disciplinas académicas que estudian los datos políticos de una variedad de comunidades, entonces sí hay ciencia política que no es filosofía política.

Por eso, me supongo, las ciencias políticas en su sentido pragmático, pueden estudiar cualquier comunidad social en un laberinto de circunstancias. Pueden dedicarse a las instituciones, costumbres, actitudes, o lo que quiera que marca una sociedad. Para unos, la tarea es fascinante y seguramente es totalmente lícita. Sin este tipo de estudios, no habríamos alcanzado el entendimiento de las culturas no occidentales que tenemos. Pero la filosofía emplea la facticidad simplemente como un trampolín. Lo que quiere lograr un filósofo de la política es un entender por dentro y eso —muy a menudo— exige un juicio normativo: es bueno o no es bueno.

Mientras que muchas llamadas ciencias políticas se quedan dentro del pragmatismo que prohíbe que el investigador entre en el espíritu de la sociedad estudiada, un filósofo de la política —en la medida posible— tiene la obligación de entrar hasta en el infierno —y, por ejemplo, la civilización azteca era un infierno— a fin de juzgar lo bueno y lo malo. ¡Esto es digno del hombre y esto no es digno! El filósofo de la política entra en la inteligencia de otros hombres y rehace los actos de razonar que llegan a formar lo que ya hace años yo nombraba «la ortodoxia pública» de una sociedad. Por «ortodoxia pública» quiero decir esa red de doctrinas, costumbres, etc., que hacen que una sociedad política sea lo que es. Trazando la inteligibilidad de una comunidad, por buena o mala que pueda ser, pero poniéndose por encima de ella gracias a ser un filósofo, el sabio de la política muy a menudo tiene que juzgar: ¿esto se conforma con la naturaleza humana, y lo otro, no!

Según Platón, una tarea para el filósofo de la política es ser un patólogo del espíritu humano. Es un diagnóstico del estado de salud o, más a menudo, de la enfermedad moral de una sociedad. Puede serlo porque entiende los principios básicos que rigen la vida del hombre en sociedad y se ha sometido a la disciplina de entender, a veces, los detalles más concretos de dicha comunidad a fin de entenderla y evaluarla. Pero —si quiere permanecer fiel a su vocación—, nunca debe perderse en lo idiosincrásico y —ahora según Aristóteles— si busca lo particular, lo hace a fin de encontrar en ello algo universal, un *nomos* o inteligibilidad capaz de iluminar lo que está pasando históricamente delante de los ojos de su hábito filosófico.

Si tratámos de poner cierto orden en la confusión que reina en el uso y abuso del vocabulario de la política, yo diría lo siguiente: mientras que las ciencias políticas —en su sentido moderno— estudian las instituciones *formalmente*, en cuanto a sus estructuras, la filosofía política se dedica a un estudio de las instituciones solamente en cuanto a sus *finalidades*, a las tendencias que es capaz de descubrir, según las cuales los hombres se institucionalizan en aras de sus bienes comunes respectivos. Ya

que una comunidad política sin instituciones es una contradicción —sería el caos y el caos no es una comunidad—, el filósofo no puede prescindir de ellas. Pero —siendo un filósofo, *qua* filósofo— no tiene ni el tiempo ni el derecho de perderse en, por ejemplo, un estudio de la ley constitucional o de sus varias especificaciones. O —si lo hace— lo hace para lograr captar las tendencias que dichas instituciones encarnan.

Por lo tanto, creo que podemos lograr un principio de diferenciación entre las llamadas ciencias políticas y la filosofía política: las ciencias políticas estudian las formalidades políticas y la filosofía política busca sus finalidades. Es seguro que ni siquiera la filosofía o la ciencia política sean capaces de lograr lo que pretenden hacer sin el estudio de la historia. Yo digo a los alumnos míos que quieren dedicarse a la filosofía política que previamente estudien la historia o, si esto es imposible, que estudien la historia simultáneamente con la filosofía. La historia se introduce en este tema, puesto que ni instituciones ni tendencias que apuntan hacia lo universal pueden realizarse sin una base histórica, concreta. Mi amigo de toda esta conferencia, el viejo Aristóteles, nos enseña que la *scientia, episteme*, resulta de un entendimiento de las cuatro causas. Ahora bien: la historia nos proporciona la *causa material* y las *causas eficientes* de todos los órdenes políticos; la ciencia política en su sentido moderno puede proporcionarnos las *causas formales*; y la filosofía política las *causas finales*. Si un hombre fuera capaz de lograr tal síntesis, sería un sabio de verdad. Vale la pena notar aquí —puesto que soy un profesor— que cualquier formación política global que tratara de separar una de estas dimensiones de los demás, sería, en el grado de hacerlo, una formación defectuosa. Distinción no es separación.

Pero, dicho esto, queda algo trágico en la vida del filósofo de la política que nos encontramos en los hombres que simplemente estudian las instituciones y hasta la historia de los pueblos. Aquí, al final de esta conferencia, me gustaría destacar algo que a veces se olvida en la vida intelectual. No hay ninguna cosa que se llama «filosofía política». Siendo un hábito de la inteligencia, la

filosofía —sea aquella especulativa o práctica— es la determinación de un sujeto, el hombre de carne y hueso como dijo Unamuno, el sujeto del ser como dijo Santo Tomás, el único hombre que hay. En cada abstracción de una cualidad humana, de un hábito, queda detrás pero sin desaparecer el hombre que conoce, el hombre que subsiste en el ser con todas sus circunstancias (como diría Ortega). La filosofía política entendida como un cuerpo de doctrina en sí no existe. ¡Ningún cuerpo de doctrina subsiste, existe! Una doctrina es una red de juicios, de verdades, y esta red existe en uno o más hombres que ejercen los juicios, hacen las conclusiones, ordenan las cosas.

Aunque podemos —y hasta cierto punto tenemos que— abstraernos de las personas que filosofan, cada hombre que filosofa tiene que darse cuenta de que *él* es un ser, una persona filosofando. Históricamente los pensadores filosóficos de la política que destacan en la historia, en gran parte, han sido políticos fracasados. Trataban de tener el poder político, pero no podían hacerlo. En la vida política práctica, ninguno consiguió ni el trono ni el papel de eminencia gris detrás del trono. (Solamente puedo pensar en dos excepciones: los emperadores Marco Aurelio y Juliano el Apóstata: Marco Aurelio era un mal filósofo y *snob*; Juliano era un bufón). Aristóteles tuvo que huir dos veces al extranjero y, refugiándose en Atenas, dijo secamente, ¡que un mártir para la filosofía —Sócrates— era suficiente! Aristóteles murió en su propia cama. Se pueden leer las obras de Platón en torno a esta tragedia: la imposibilidad de que la sabiduría alcance el poder. La amargura de Platón corre a través de todos sus diálogos. Si el Poder no se casa con la sabiduría, no hay posibilidad para la felicidad del hombre. ¡Y esta boda nunca se consigue!

Platón, Aristóteles y Cicerón —los tres clásicos paganos de nuestra tradición sobre la política— fracasaron en la vida política práctica de sus tiempos. Cicerón acabó asesinado. La filosofía moderna desde Maquiavelo buscó el poder y tarde o temprano lo encontró. Pero los clásicos, no. De una contemplación de sus vidas posiblemente podemos aprender por lo menos dos cosas. Una es

un consejo: «Hombre, si buscas el poder, tienes que decírtelo, por los menos, a ti mismo. Pero, si buscas la verdad, no tienes ningún derecho a quejarte si no encuentras el poder».

El consejo pertenece a la tentación perenne de convertir la vida filosófica en la acción política. Ya he hablado de esta tentación. ¿No es ésta la misma situación indicada por Aristóteles cuando dijo que la filosofía política es la rama menos filosófica que hay, pero la más humana?