

## EL ESTADO Y LA POLÍTICA (\*)

POR

ENRIQUE ZULETA PUCEIRO

### I

“Todo es perfecto cuando sale de las manos de Dios, pero todo degenera en las manos del hombre. Obliga a una tierra a que dé lo que debe producir otra, a que un árbol dé un fruto distinto; mezcla y confunde los climas, los elementos y las estaciones; mutila su perro, su caballo y su esclavo; lo turba y desfigura todo; ama la deformidad, lo monstruoso; no quiere nada tal como ha salido de la naturaleza, ni al mismo hombre, a quien doma a su capricho, como a los árboles de su huerto”... La frase no pertenece a ninguno de los profetas del nihilismo contemporáneo, ni a ninguna de las formas actuales de la literatura utópica. Abre las páginas de uno de los textos más significativos para la interpretación de la filosofía política de nuestro tiempo: el *Emilio* de Rousseau. Escrita hace más de cien años, anticipa lo esencial de la revuelta contra el Poder que hoy parece imponerse en el pensamiento filosófico y la política.

En efecto, nunca desde la consolidación del espíritu antimetafísico propio de la Modernidad, llegó a cuestionarse la esencia misma del poder político con la radicalidad propia del pensamiento actual. Uno de los principales representantes de la *nouvelle vague* filosófica comienza uno de sus escritos más conocidos haciéndose eco de esta cuestión: “Conocemos —dice B. H. Lévy— la antigua pregunta de los filósofos: «¿por qué hay Ser en vez de nada?» Tal es, acaso, el nuevo problema; habría que tomar la decisión de convertirlo, si bien

---

(\*) Conferencia pronunciada en el Círculo de la Unión Mercantil e Industrial de Madrid el 17 de mayo de 1978.

no en nuestro vértigo, por lo menos en nuestra preocupación: «¿Por qué existe el Poder?, ¿Por qué el Poder en vez de otra cosa?»”

Lo que se cuestiona no son, pues, tales o cuales estructuras históricas de poder político, tales o cuales instituciones, costumbres o códigos de comportamiento. Se discute la esencia misma del poder, su más íntima razón de ser. El pensamiento político se trascendentaliza. Las ideologías parecen agotar su capacidad de referencia interpretativa a lo real, aunque posiblemente permanezca intacta su capacidad de convocatoria de las fuerzas irracionales del espíritu humano. Nuevamente retornan al primer plano ese puñado de preguntas esenciales acerca de la sociedad que llevaron a los hombres de todas las épocas a la filosofía.

Visto este fenómeno desde la casi absoluta carencia de conciencia histórica propia de nuestras clases políticas, la importancia de esta actitud será seguramente minimizada. Se verá en ella un brote de rebeldía inmadura, de resentimiento anárquico, de romanticismo ahistórico, o —¿por qué no?— la nueva táctica de alguna secreta conspiración universal. Mucho más cerca de la verdad, otras posiciones advertirán seguramente la presencia siempre renovada de la Utopía, forma mental típica de las épocas de crisis. Pero a esta última opinión habría que oponer, tal vez, el hecho histórico de que los utopismos no siempre desembocaron en el anarquismo. Muy por el contrario, los mismos se volcaron por lo general hacia las grandes formulaciones sistemáticas; hacia el diseño de sociedades ideales, férreamente organizadas, estructuradas y jerarquizadas. Y cualquiera de los sostenedores del nuevo nihilismo repudiaría con horror tal intento de asimilación.

No estamos, ciertamente, ante una simple moda intelectual, por más que muchos de sus sostenedores no sean otra cosa que creaciones efímeras de la industria editorial o de la frivolidad de los ambientes universitarios europeos. Estamos ante un fenómeno mucho más profundo e importante en sus proyecciones futuras: la razón de la Modernidad se sincera consigo misma; se revela en sus virtualidades más hondas, como si las ilusiones de la ideología tecnocrática fueran insuficientes para una humanidad que ha alcanzado, a través del miedo y el sufrimiento, su mayoría de edad defi-

nitiva. "La vida es una causa perdida y la felicidad una idea caduca", sentencia desde su pesimismo metódico B.H. Lévy; "Una civilización que empezó por las catedrales tenía que terminar en el hermetismo de la esquizofrenia", dice a su vez Cioran, un precursor no siempre reconocido.

La situación es, en el fondo, paradójica: ¿Cómo entender que esta negación radical de la idea misma de poder coexista precisamente con los momentos de máxima afirmación y expansión de esa concreción histórica del poder político que es el Estado moderno? Lejos de resquebrajarse o de caminar hacia su desaparición, el Estado se consolida, endurece sus posiciones sociales y amplía cada vez más su participación en la economía general de la existencia humana. Su hipertrofia cuantitativa y cualitativa llega a alcanzar niveles monstruosos. Los tres "poderes" propugnados por la ideología demoliberal estallan en una infinidad de "poderes" que hubieran sido impensables hace tan sólo unas décadas, y que operan como instrumentos de una dominación creciente sobre la sociedad: poder gubernativo, planificador, policial, educativo, económico, represivo, militar, sindical, familiar, local, de la información, tecnocrático... Una vasta estructura de dominio, que reconoce en el Estado su punto de referencia unitario, se extiende a lo largo de todo el cuerpo social y penetra en los rincones más íntimos y secretos de la personalidad.

Preso en una verdadera cárcel de palabras e ideologías, el pensamiento político actual es incapaz de dar cuenta cabal del fenómeno apuntado. Por profunda y traumática que haya sido la experiencia contemporánea acerca del Estado, no parece haber sido capaz de ocasionar un adelanto significativo de nuestras herramientas teóricas. En lo esencial, el "empirismo" de las ideas actuales no parece haber hecho otra cosa que repetir con fidelidad casi religiosa los dogmas fundacionales de la Modernidad, cuando no los imperativos cambiantes de la Razón de Estado. En su orfandad de perspectivas, cerrado a la única forma genuina y verdaderamente práctica de conocimiento que es el conocimiento de los principios, el pensamiento político moderno no podía tener otra culminación lógica que el nihilismo. No se trata ya de que sea brutal y condenable el

poder de las dictaduras opresoras. Es el poder en sí mismo lo que constituye un mal a extirpar de raíz. Su presencia entre los hombres constituye un resabio de animalidad, una forma de autoridad, que, como el pensamiento mítico, la religión o la filosofía, deben dejar paso a las exigencias de una nueva humanidad, liberada definitivamente de toda mediatización. Frente al ser, la nada; frente a la evidencia, el silencio; frente a la responsabilidad, la huida; frente a todo poder, la amarquía. Algo de esto intuyó ya Nietzsche cuando describió la tensión torturada, creciente y violenta con que la cultura europea se precipitaba hacia el nihilismo, precisamente en función de sus principios originarios: el racionalismo, el espíritu de cálculo y el culto al dominio científico de la realidad.

## II

La historia del Poder en la Edad Moderna reconoce al Estado como protagonista esencial. Quien repase, aunque sea mecánicamente, el título de esta conferencia estará, posiblemente, tentado de decir: "El Estado o la política". Política es para los modernos sinónimo de *poder*, al menos desde Maquiavelo, o desde una lectura apresurada de Maquiavelo. Y poder es sinónimo de Estado. No se concibe el concepto de *política* sino en el campo referencial del concepto de *Estado*. Es la situación relativa respecto al concepto de Estado lo que califica de "*política*" a determinada actitud, expectativa o comportamiento. En un mundo en el que el Estado invade todos los resquicios de la vida personal y social no es extraño que la política impregne también todo. Todo es política: la religión, la cultura, la economía, la filosofía, el arte, la literatura, la vida. Vivimos lo que Ortega denominó con acierto "una época de politicismo integral", signo inequívoco de las fases de decadencia y declive en la historia de las civilizaciones. La Modernidad ha roto ese equilibrio delicado y sutil, ese mínimo vital y móvil de política que caracteriza esencialmente a toda sociedad sana: ese nivel por debajo del cual la misma se disuelve en el caos y por encima del cual cae en la opresión totalitaria; nivel que es, por tanto, *vital*,

aunque sea *móvil* en su determinación histórica definitiva, para cada sociedad y cada tiempo.

La historia de las palabras nos dice mucho acerca de la historia de las realidades humanas. Creo importante recoger una aguda observación de Julien Freund, en el sentido de que al mismo tiempo que las ideologías introducen el reino de los adjetivos (*comunismo, liberalismo, socialismo, etc.*), desplazan lo plural en beneficio de lo singular. Hasta la Modernidad, el concepto de Revolución no existe; se habla de *revoluciones*. Los ejemplos podrían multiplicarse, tanto en el campo de la política como en el del Derecho, la historiografía, la filosofía o la literatura. Este dato es altamente significativo para explicar la noción misma de poder. Las ideologías de la Modernidad operan un proceso de reducción, desde las *potestades* múltiples y diferenciadas, propias de la concepción premoderna de la política, hasta la idea de *Poder* como concepto totalizador. La principal consecuencia de este reduccionismo es la de que queda cerrada toda abertura a una comprensión metafísica del poder. Convertido en un concepto ideológico, no interesa ya conocer su naturaleza, su génesis, su proceso de concreción histórica o su función en la sociedad. El poder queda totalitariamente ontologizado y, como tal, será ontológicamente bueno u ontológicamente malo, en una oposición dialéctica que se traslada, naturalmente, al terreno de las posiciones políticas.

En su politicismo integral, la mentalidad moderna tiende, por la propia dinámica de sus ideas de fondo, hacia el totalitarismo, entendido éste en el sentido denunciado ya, desde perspectivas diversas, por Spengler, Ortega, Scheler, Maurras, Pareto, Pieper o Sciacca. Los regímenes de centralización total y de terror policíaco instaurados por el poder revolucionario en más de la mitad del mundo no hacen otra cosa que prefigurar en imágenes y términos brutales un proceso de evolución posible de las formas políticas occidentales. Una vez que el igualitarismo abstracto de las ideologías instaura la idea de *totalidad* como principio de organización social, ello no podía ser de otra manera.

La totalidad —explica Claude Polin— es el aspecto de un cuerpo social en el que los elementos que lo componen son uniformes y

homogéneos. El *totalitarismo* es, consiguientemente, la forma que cobra la idea de totalidad desde que la misma deviene un objetivo social. O, más precisamente, la forma que cobra una sociedad que se fija como ideal el formar una totalidad. En tal caso, todas las energías sociales se movilizan según una voluntad general de *conformidad* que funde todos los elementos sociales en una única masa, amorfa e indiferenciada, carente de relieves y de distinciones. Un conformismo generalizado, expresado ideológicamente bajo las formas más diversas, desde la construcción teórica del "contrato social" hasta la "igualdad de oportunidades" del Estado Providencia, se convierte en motor del proceso de masificación.

Lo grave es que, en el fondo, la filantropía democratizadora de las ideologías modernas debe más al afán de lucro y a la necesidad de cálculo racional de los comportamientos ajenos que a un genuino propósito de redención humana. Es un altruismo fundado en el egoísmo, una caridad fundada en el odio de clases, un amor hecho de envidia, una concordia erigida sobre la hostilidad y la guerra social, un derecho fundado en los privilegios, y en la voluntad de poder. Desde esta hipocresía fundamental, es posible explicar el destino trágico de las ideas modernas y la crisis de un lenguaje político incapaz ya de dar cuenta de las realidades concretas. Decir Libertad, Igualdad, Fraternidad —con mayúscula— es decir, en realidad, despotismo, odio social, envidia y opresión.

Es que la moral totalitaria no puede menos que ser solidaria con una ontología totalitaria subyacente. Desde este punto de vista, el Derecho no es expresión de un orden natural, inmutable, de valores permanentes, sino un mandato históricamente circunstanciado, de la voluntad de los poderosos. Los deberes sociales no son otra cosa que consecuencias individualizadas de una vasta planificación centralizada de las actividades sociales. El *bien* no es propiedad trascendental del ser, perseguido arduamente por la virtud, sino una transacción pragmática y provisoria entre egoísmos e intereses concurrentes, entre los que prima de forma igualmente accidental la razón de la fuerza. El *prójimo* no es ya el ser concreto que convive a nuestro lado: es una idea vaga y utópica, tan lejana e inalcanzable como carente de contenido, suficiente —subraya Polin— como para

servir de coartada a la crueldad. Como para justificar la exterminación de los hombres en defensa de la Humanidad.

En este contexto, la política deja de ser aquella forma, la más eminente, de la conducta virtuosa, sobre la que reflexionó la tradición política occidental, desde Platón hasta el siglo XIX. La política pasa a ser lucha por el acceso y conservación del poder político. Lucha en todos los niveles y ámbitos de la vida social, ya que lo propio del fenómeno social es el conflicto y no la armonía. Para la ética del individualismo posesivo, basada en el odio y la envidia, no puede haber otro objetivo político que un dominio cada vez más amplio y total de la realidad circundante. El instrumento máximo de esta dominación y manipulación social será el Estado. Un Estado concebido desde el Renacimiento como una *obra de arte* (Burkhardt), como expresión de un *facere*, de una técnica amoral de configuración técnica del hombre y la sociedad.

Fiel a este triple fundamento ontológico, ético y político, el Estado moderno cobra, a su vez, una dinámica totalitaria. La misma se expresa en una tensión que afecta a cualquiera de las formas institucionales que cobre aquél en la actualidad: desde las dictaduras comunistas hasta las al parecer ingobernables democracias occidentales. Tensión que resulta más evidente en estas últimas, precisamente por la debilidad de sus mecanismos de coacción social.

Para cualquiera que observe la realidad política de nuestros días con un mínimo de objetividad, no cabe duda de que las democracias pluralistas han logrado cuotas importantes de reconocimiento y defensa efectiva de las libertades públicas. Su superioridad frente a las democracias llamadas "populares" es también evidente en lo que se refiere a justicia social efectiva, satisfacción de necesidades, desarrollo económico y social y participación real de la sociedad en el Estado.

Como contrapartida —y posiblemente como un precio ineludible de lo anterior—, las democracias pluralistas aparecen como Estados fundamentales débiles, incapaces de afrontar los antagonismos sociales y políticos que se agitan en su seno y de controlar los efectos de la crisis generalizada de sus creencias cívicas. La vida personal se ve mediatizada por la propaganda y el espíritu consumista;

la actividad política cae en el electoralismo y el partidismo, formas de despilfarro de energía social difícilmente soportables por estructuras económicas cada vez más desestabilizadas y anacrónicas. En ese marco, las fuerzas sociales reales tienden a crecer y afirmarse en la defensa de sus intereses particulares. El poder sindical, el poder de la información, los poderes económicos, el poder cultural, los poderes regionales, son índices elocuentes de que la realidad política no es ajena al principio físico de que la naturaleza tiene horror al vacío. Los nuevos protagonistas de la lucha social cubren zonas en realidad abandonadas por poder político. La estructura del Estado, formalmente omnicompreensiva y omnipotente, tiende a perder contenidos reales, y asiste a la instauración de un nuevo feudalismo en el que la debilidad constitucional del monarca anuncia una Edad de Hierro de perfiles imprevisibles. Escéptico y avergonzado de su autoridad, el poder político intenta legitimarse como *gerente* de las necesidades materiales de los ciudadanos, renunciando a todo signo ideológico y a toda escala de valores trascendente a la Razón de Estado. La reivindicación de ámbitos cada vez mayores de acción para la iniciativa pública es así vía para la involución y el estancamiento social.

Visto en el plano de las relaciones internacionales, el modelo democrático pluralista termina por revelar su indigencia. Arrastrado por los intereses estratégicos de una superpotencia, renuncia a toda autonomía, negocia y transa todas sus posiciones, liquida todas sus situaciones de predominio y termina decretando la caducidad de sus valores fundamentales en nombre de la pretendida "eficacia" de la planificación tecnocrática. La propia evolución de las ideas políticas queda cristalizada en un ideologismo inmune a las experiencias históricas, y ello es particularmente evidente en los países de la Europa mediterránea, donde —como notaba recientemente Jean Faurastie— la ideología socialista-marxista de los años veinte ha seguido siendo una ideología izquierdista hasta nuestros días, mientras que en el resto del mundo dicha ideología o bien ha pasado a desempeñar un papel totalmente secundario o bien se ha convertido en una ideología oficial, propia del partido único en el poder, esto



es, reaccionaria. Los casos de Francia, Italia o España ilustran perfectamente esta tesis.

En el otro platillo de la balanza, una minoría más decidida y eficaz, menos escéptica y mediatizada por los prejuicios de la burguesía, vuelca el equilibrio hacia el modelo totalitario. En estricta coherencia con las líneas maestras de evolución del Estado moderno, reconoce en la Totalidad el objetivo supremo de la evolución social. Lejos de avanzar hacia el cumplimiento de la promesa mesiánica de la abolición de todo poder, lo refuerza mediante una dictadura implacable en la que lo decisivo es la presencia del factor personal. Acontece, como lo notara ya en su tiempo Max Weber, la "paradoja de las consecuencias", connatural a la sociedad moderna: la práctica de la democracia totalitaria se elabora a partir de una contradicción sistemática con los principios anunciados por la ideología. Se instaura así un dogmatismo del poder que —como bien indica Freund— no es otra cosa que la contrapartida o la compensación inevitable de la indeterminación de los fines proclamados por la utopía. El poder es la medida de sí mismo. La totalidad es la expresión de un principio absoluto; un momento en el devenir de la materia. La voluntad revolucionaria opera como un demiurgo mágico, sintetizando el reino de la libertad con el reino de la necesidad; el pasado, el presente y el futuro en una única dirección, marcada por el ascenso progresivo de la humanidad hacia su liberación definitiva y total. Nada importan los costes: todos los partos son dolorosos, "los hombres tienen que aprender a morir para que se salve la Humanidad" (Castro, julio de 1978). La Historia es la instancia suprema de justificación. El terror del universo concentracionario anuncia el sacrificio redentor de una humanidad nuevamente salvada por la sangre del Justo.

La estructura de Estado cobra así una personalidad salvífica, participada por aquella minoría elegida que constituyen quienes son capaces de anunciar e interpretar los signos del tiempo nuevo. La revolución tiene sus escrituras, sus sacerdotes, sus fieles, sus réprobos, sus elegidos. Es portadora de un anuncio secularizado de salvación y promete la recuperación de un Reino, perdido por el pecado

de las estructuras y recuperable a través del sufrimiento y el sacrificio sin límites.

En esta perspectiva, la política vuelve a ser una auténtica praxis soteriológica, inscrita en el plan de salvación secularizada de la ideología. Todo es política: desde el Todo y para el Todo. Fuera del Todo no hay salvación, refugio ni supervivencia.

En este clima de terror, el poder desenvuelve hasta el fin las virtualidades de la Modernidad. 1789 y 1917 marcan, precisamente, dos momentos cruciales de la historia moderna, caracterizados esencialmente por el acceso de los filósofos al poder. Pensamiento, política, poder y Estado se confunden y compenetran íntimamente, en un Todo indiferenciado y homogéneo, donde la desaparición de los límites no parece otra cosa que el reflejo de la muerte del hombre concreto, esa víctima propiciatoria de la humanidad liberada.

Cerrada en sí misma, la versión totalitaria de la democracia es inmune a la realidad y a las lecciones de la historia; sus sostenedores reconocen una única norma de eficacia: la obtención y conservación del poder político. Un lenguaje ambiguo y polivalente, el de la "vulgata" marxista, exime del diálogo y de la duda. La debilidad de la fe del adversario, la mala conciencia de los "especialistas", nostálgicos de la fe perdida, son sus mejores instrumentos de lucha. "La dictadura es un poder que se apoya directamente sobre la violencia y que no está ligado por ninguna ley. La dictadura revolucionaria del proletariado es un poder conquistado y mantenido por la violencia, que el proletariado ejerce sobre la burguesía, poder que no está ligado por ninguna ley" (Lenin).

### III

Llegados a este punto, intentemos una síntesis de lo dicho sobre el proceso de totalización de la vida política moderna. ¿Estamos —como propone el evolucionismo materialista— ante un devenir necesario y forzoso de la materia, uno de cuyos momentos particulares es el que protagonizan el Estado y las formas modernas del poder, o, por el contrario, estamos ante las consecuencias lógicas de

ciertas ideas de fondo, propias de la mentalidad moderna y que hoy muestran sus virtualidades más extremas?

Nuestra respuesta se inclina más bien hacia la segunda alternativa. El Estado y la política de la Modernidad son solidarios con la imagen moderna del hombre y de la vida. Durante siglos —observa Fourastié—, la corriente dominante en el pensamiento occidental construyó una imagen del hombre referida, si no a Dios o al “Ser Supremo”, por lo menos a “los productos más elevados de la materia” (Lenin). Desde Platón hasta Santo Tomás, o aún Descartes, Kant o Bergson, el hombre fue definido como un *alma*, creada, si no por Dios y a imagen de Dios, por lo menos por la energía vital, y de la naturaleza de la energía vital. La noción de humanidad se identificaba así por su dignidad eminente. Fundaba una igualdad esencial entre los hombres que sólo el pecado podía corromper. Las ideologías dominantes, en cambio, han sustituido el alma por la *razón*, la vida por la *materia*. Han cumplido así una función “desmitificadora” que ha terminado por destruir la imagen occidental del hombre y de la sociedad. Estos quedan definidos no por su dignidad eminente ni por sus características esenciales, sino por sus defectos y anomalías patológicas. Cerrada a la trascendencia, la dialéctica de la modernidad termina por arrastrar consigo a todos y cada uno de los factores de la realidad política.

El Estado moderno es, pues, la solución que el pensamiento de la modernidad da al problema de la concreción del poder político, en función de sus premisas ideológicas de fondo. Es, por tanto, una realidad histórica, inscrita en unas determinadas coordenadas espaciales, temporales y espirituales. Su génesis y desarrollo se explican en función de las mismas, y todo pierde sentido si, repitiendo un error común en la ciencia política actual, se lo considera *sub specie aeternitatis*. Lo que en verdad ocurre es que el lenguaje político de la modernidad se estructura en torno a esa realidad histórica que es el Estado. Pensar la igualdad, la libertad, el ordenamiento jurídico, la labor legislativa o judicial al margen de las estructuras del poder tal como se articulan a partir del Renacimiento, carece de sentido. Nuestro lenguaje político, nuestras ideas modernas sobre la política, son tan contingentes como la realidad sociológico-política en función

de la cual se estructuran. Esto es la parte de verdad que porta consigo el historicismo, aun cuando su actitud vaya por lo general más allá, intentando la disolución de todo en el devenir histórico, negando así la evidencia de que existen cosas permanentes, en función de las cuales son pensables hasta las ideas mismas de tiempo y de historia. El Estado moderno es, por consiguiente, una respuesta contingente a un problema contingente: el de la organización del poder político, el de la institucionalización de la autoridad.

De acuerdo con esto, podrá discutirse en abstracto la bondad o maldad natural del universo político en que vivimos, pero sobre lo que no podemos engañarnos es sobre el sentido profundo de sus conceptos, imperativos y exigencias. Históricamente situada, la política de la modernidad es solidaria con el Estado de la modernidad; ambas realidades están unidas por lazos inescindibles. Comprender este hecho, aceptarlo en todas sus virtualidades, permite evitar por igual los extremos de ese relativismo escéptico que tanto tiene que ver con el nihilismo contemporáneo, y de ese ideologismo ciego que absolutiza y diviniza simples palabras, carentes en verdad de sentido fuera de un contexto histórico determinado.

En un sentido riguroso, el Estado moderno se diferencia de otras formas de organización institucional del Poder político —como podrían ser los despotismos orientales, la polis griega, la República o el Imperio romano, el Imperio o el feudalismo medieval— una vez que, en función de ciertos procesos históricos, es posible apreciar la concurrencia de ciertas características generales, presentes prácticamente desde el Renacimiento hasta nuestros días. Hay Estado una vez que el Poder queda espacialmente determinado bajo la forma de un territorio; cuando la autoridad reivindica para sí una esfera intangible e ilimitada de soberanía; cuando, una vez resquebrajada la unidad espiritual de la cristiandad medieval, se estructura un verdadero pluriverso político en el que luchan entre sí Estados autónomos e independientes que pronto reconocerán en el concepto de nacionalidad su nexo unitivo fundamental. Hay Estado una vez que, superados los particularismos jurídicos, se estructura un ordenamiento jurídico unitario, soberano y sin lagunas de ningún tipo; una vez que el Poder, uno en esencia y plural en sus funciones, acapara

el monopolio de la coacción, la salvaguardia de las leyes, la preservación de los derechos, la defensa colectiva, la definición de la línea de demarcación entre lo público y lo privado, la administración de la justicia y de los negocios públicos. En torno a este proceso de centralización —que para la mentalidad moderna es al mismo tiempo de “racionalización” y de “modernización” se estructura el fenómeno intransferiblemente moderno de la burocracia: la existencia de un cuerpo de funcionarios permanentes, profesionales, que subsisten en sus funciones al margen de los avatares de la lucha por el poder.

Maquiavelo aparece como el primer teórico de las nuevas formas que emergen. En la historia de las ideas políticas, la afirmación es correcta a condición de limitarla en su extensión: Maquiavelo representa la primera síntesis expositiva del nuevo concepto de la política, basada en la razón de la fuerza y la indiferencia de lo político ante el problema ético. En jalones sucesivos, Hobbes es el teórico de la idea de totalidad y el profeta de su reinado social a través del aparato estatal; Rousseau es el fundador de la religión moderna de la igualdad, supuesto esencial de esa dimensión política de la idea de totalidad que hemos denominado totalitarismo; Locke elabora la idea de un Derecho abstracto, construido a imagen y semejanza del espíritu de cálculo, el afán de lucro y la actitud racionalizadora propia de la mentalidad moderna; Hegel implicará la culminación de la misma, saludando en el Estado a la manifestación terrena del espíritu absoluto en su devenir universal: “Sólo piensa quien piensa desde el Todo y hacia el Todo”. Los momentos de máxima expansión de las ideas políticas de la modernidad coinciden con los de máxima afirmación del Estado, y la alianza entre la Enciclopedia y la guillotina simboliza una época que estamos lejos de haber dejado atrás.

#### IV

Una conclusión ética y políticamente valiosa no puede eludir la tentación de la prospectiva. ¿Qué decir de la política en una era de politicismo integral, en la que el Estado revela la índole totali-

taria de sus supuestos más íntimos y el Poder no reconoce límites que lo trasciendan? ¿Qué decir ante la protesta desesperada del nihilismo y ante la recusación a todo poder y forma de dominación? ¿Por qué, en definitiva, el Poder —o sea, el Estado— y no más bien la nada?

Situados en este nivel, el de la metafísica, y ante cuestiones como las expuestas, cabría formular una hipótesis, cuya verificación debe quedar, naturalmente, a cargo de la historia: por vigorosa que pueda aparecer la realidad del Estado, por definitivos que puedan parecer sus logros en todos los terrenos del dominio social, asistimos a una crisis de sus fundamentos más íntimos. La crisis nace precisamente del agotamiento de los supuestos intelectuales de la Modernidad, de la decadencia de la idea del progreso indefinido, de las insuficiencias del cientificismo, de la incapacidad de las ideologías para dar cuenta de la nueva y a la vez permanente imagen del hombre y del mundo. Con la fabulosa inercia propia de los fenómenos políticos, el Estado moderno se sobrevive a sí mismo. Como una cáscara inmensa, vacía de contenido, el Estado cede el Poder a los poderes; renuncia a la autoridad y a la misión salvífica que le atribuyeran los profetas modernos del Leviathan.

En una atmósfera esclerosada por las ideologías, el pensamiento político no parece aún consciente de la trascendencia del fenómeno que apuntamos. Nuestro universo político está cargado de imágenes; imágenes anacrónicas heredadas de la Ilustración y de la voluntad de poder del espíritu científico; imágenes incapaces de aprehender la diversidad y riqueza de la realidad, por adormecedor que pueda ser su efecto sobre una civilización satisfecha.

Y aquí surge el desafío que debe afrontar la política en nuestro tiempo: la posibilidad de retomar su mejor tradición, la que la caracterizó en sus momentos de creación auténtica; la posibilidad de obtener de la reflexión filosófica una guía sabia para la práctica; de orientarse hacia la búsqueda de esa dimensión trascendental del Ser que es el Bien. Posiblemente, hoy le cabe a la política la única revolución posible: la que Sciacca denominaba la "revolución interior", la *metanoia*, el cambio radical de las propias convicciones, sentimientos y decisiones; la consecución de un "ver" que permita

el "reconocer", el recuperar un sentido de la realidad y del misterio de las cosas que la era de las ideologías terminó por ocultar. En términos más tajantes, una verdadera liberación de la estupidez: "atravesar el sistema de la estupidez y el nihilismo que tal sistema comporta, como consecuencia del método del egoísmo y del odio" —escribía Sciacca al final de su vida.

Si la política ha de conservar algún sentido para los hombres de hoy, ha de ser precisamente el de los renacimientos auténticos, el de la reinterpretación de una tradición secular, a la luz de problemas y cuestiones nuevas. Superando el conformismo estéril de las ideologías, esta política habrá de reivindicar al espíritu la fantasía, la libertad y la verdad; habrá de recuperar aquello que Maurras llamaba "una intuición alegre del porvenir", sólo posible desde un encuentro responsable y personal del hombre con la evidencia del Ser.

Todo intento de defender la tradición pluralista de Occidente en nombre de la "eficacia" para la procura existencial está condenado de antemano al fracaso, en un mundo que se rebela frente a la noción materialista de la misma, al mismo tiempo que cuestiona de modo definitivo la imagen del hombre forjada por las ideologías y aquel mundo de significaciones a cuya imagen se ha pretendido construir la sociedad. La defensa de la sociedad pluralista no pasa ni por el neoprogresismo tecnocrático ni por la animalización del hombre que propone la cultura de masas y los mecanismos de stupidización propagandística. Tampoco —y esto es lo evidente— por el nihilismo, que no es otra cosa que un reflujo vacío y estéril de lo primero.

Únicamente planteada como encuentro con la realidad adquiere la política posibilidades de humanización y supervivencia. Encuentro seguramente imposible en la dialéctica del odio y del resentimiento; encuentro sólo factible desde la actitud silenciosa y serena de la Piedad.