

## EL SENTIDO DE LA EXISTENCIA COMUNITARIA

POR

ENRIQUE ZULETA PUCEIRO

Conferencia pronunciada en las IV Jornadas de Filosofía, dedicadas al tema «El sentido de la existencia humana». Madrid, Fundación Universitaria Española, 17 de marzo de 1979.

### I.

El saber acerca de la política es, en el fondo, un saber acerca de la crisis. Sus grandes momentos de desarrollo han coincidido casi siempre con circunstancias críticas en el contexto socio-cultural, y baste para ello pensar en la línea fundamental de desarrollo de las ideas políticas occidentales, desde Platón y Aristóteles hasta Hegel. La obra de este último no podría entenderse sin una referencia directa al avance triunfante de la Revolución en la Europa del siglo XIX, así como la reflexión agustiniana cobra todo su sentido a la luz de la crisis del imperio romano. Cabría afirmar —con E. Voegelin— que la reducción de la ciencia política a la condición de esclava de los poderes establecidos, a pura descripción de datos empíricos, es más bien un resultado típico de situaciones estables en las que el pensamiento tiende a dar por supuestas y definitivas las estructuras de la convivencia (1).

Si esto es así, no resulta extraño que en la época de las ideologías, la política haya podido llegar a un eclipse casi total dentro del cuadro de los saberes humanos. Por traumática que haya sido la experiencia histórica de Occidente en el ámbito de las formas y siste-

---

(1) Voegelin, E.: «La nueva ciencia de la política», Madrid, 1968, pág. 11. Cfr., asimismo, nuestro «El Estado y la Política», en *Verbo*, números 171-172 (1979).

mas políticos, es evidente que los instrumentos de análisis disponibles continúan siendo básicamente los mismo que legara la filosofía política de la Ilustración. Los intentos de renovación se han canalizado casi exclusivamente hacia la asimilación de categorías provenientes de otras disciplinas —sociología, psicología, lingüística, economía, teoría de la información, etc.— sin que la situación presente permita apreciar otra cosa que tentativas endebles e inseguras. En lo que de un modo genérico se ha dado en denominar «rehabilitación de la filosofía práctica», un análisis de la crisis de la ciencia de la política se impone como punto de partida ineludible para todo intento de restauración.

La pregunta, por el sentido de la existencia política constituye, sin duda, el núcleo central de la especulación filosófico-política occidental. En un panorama signado por los reduccionismos, la legitimidad de este interrogante parece cuestionada. A ello no es ajeno, posiblemente, al fenómeno notado por Chasterton de que los políticos son hoy los únicos que no tienen política, o la observación de J. Irazusta de que desde que el racionalismo sustituyó al derecho divino de los reyes por el derecho divino de los gobiernos representativos, las relaciones entre pensamiento y voluntad en el hombre de acción se han vuelto problemáticas. «La necesidad de hablar antes de obrar, de comprometer opiniones antes de estar en condiciones de opinar con dominio completo de la situación dada, suele poner al político moderno ante el dilema de traicionar sus palabras o su acción (2). La experiencia cotidiana de los fenómenos políticos parece refractaria a todo cuestionamiento de fondo. El poder se funda en el poder mismo, y en un siglo de politicismo integral (Ortega), el eco de las grandes preguntas parece perderse en el silencio abierto por las opiniones.

No parece, sin embargo, que la suerte corrida por la pregunta por el sentido de la existencia deba considerarse como definitiva. Muy por el contrario, un recorrido por las orientaciones actuales en el orden del pensamiento revela más bien un renacimiento, no por

(2) Irazusta, J.: *La política, cenicienta del espíritu*, Buenos Aires, 1977, pág. 116.

cauteloso menos profundo, de los grandes interrogantes filosóficos. Lo paradójico es que ello no parece ser el resultado de una profundización consciente y deliberada de la tradición especulativa de Occidente, sino más bien una reacción natural contra la situación antinatural imperante a partir del positivismo y de su instrumentación interesada por parte de los diversos sistemas ideológicos. En tiempos en que las ideologías disputan entre sí sobre el porvenir de la democracia, sobre el inevitable advenimiento de las grandes hegemonías mundiales, la superación del Estado o el punto Omega de la evolución, la vieja pregunta de la filosofía vuelve a cobrar tonos radicales. La revuelta romántica contra el poder, el pesimismo de las éticas formalistas y el nihilismo generalizado en el orden filosófico, reeditan el grito profético de Nietzsche; en *La voluntad de poder*: «Lo que relato es la historia de los dos próximos siglos, lo que ya no puede ser de otra manera: el advenimiento del nihilismo. Esta historia puede ser relatada ya ahora, puesto que aquí está en acción la necesidad. El futuro nos habla ya en cien signos».

La genealogía del poder remite a la genealogía de la verdad. Preguntarse por el poder implica preguntarse, al mismo tiempo, por la verdad. Por aquella verdad que remite, en definitiva, a la pregunta por el ser. Con ello, la modernidad agota los supuestos de su lógica interna, como lo demuestra una sucinta referencia a dos notas esenciales a la conciencia política moderna.

La primera de ellas se refiere al hecho de que, por primera vez en la historia del pensamiento occidental, pesa sobre la inteligencia lo que, en expresión de Voegelin cabría, denominar, una *prohibición de preguntar*. No se trata —explica este autor— de una oposición al análisis, tal como se dio también en otras épocas; tampoco de la tenacidad o vehemencia con que se defienden opiniones particulares, o del carácter ofensivo o violento que pueden cobrar posiciones originariamente planteadas desde la buena fe, una vez que se ven conmovidas por los resultados de un análisis riguroso. De lo que en verdad se trata es de opiniones cuyos defensores saben que y por qué las opiniones sostenidas no resisten a la crítica y establecen, en consecuencia, la prohibición de analizar las premisas

de base que sirven de fundamento a sus afirmaciones (3). Las opiniones se convierten, por esta vía, en dogmas. En el terreno político, ideas tales como «razón de Estado», «disciplina partidaria», «intereses populares» o «seguridad nacional», pasan a operar como elementos rituales de un nuevo culto sanguinario, justificado por la ideología e instrumentado por los «poderes» —desde el Estado hasta los grupos de presión no institucionalizados— que reedita los sacrificios humanos a escala universal, en nombre de una humanidad nuevamente redimida a través de la sangre y el martirio.

La moderna *prohibición de preguntar*, apunta a asegurar a las ideologías el monopolio de la interpretación de la realidad. En última instancia, la cuestión de si existe o no una realidad política en sí es desde todo punto de vista irrelevante. «El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva —escribe Marx en la *II Tesis sobre Feuerbach*— no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irre realidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un pensamiento puramente *escolástico*» (4). Su afirmación de la *VIII Tesis* es igualmente elocuente: «La vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica» (5). Los imperativos de la práctica revolucionaria recluyen a la filosofía en el cielo de los conceptos abstractos o de los juegos de razón. La capacidad de preguntar es vista como una especie de inclinación morbosa de la conciencia alienada; como un último recodo del «laberinto de los sistemas», que nos separa aún del «conocimiento positivo y real del mundo (6)».

(3) Veogelin, E.: *Ciencia política y gnosticismo*, Madrid, 1973, páginas 31 y 35 sigs.

(4) En Marx-Engels *Obras Escogidas*, Ed. Akal, Madrid, 1975, vol. II, pág. 427.

(5) *Op cit.*, pag. 428.

(6) Engels, F.: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en *op. cit.*, pág. 385.

Una segunda nota de la mentalidad moderna viene a reforzar lo anterior. La sociedad moderna es la única que cabe registrar en la historia que tiende hacia una eliminación sistemática y definitiva de todo componente sacral en sus sistemas de valores y mecanismos de autointerpretación. En rigor, los impulsos antirreligiosos han sido una constante en la historia de Occidente, llegando inclusive a dar su sello a períodos enteros de la misma. Aun así, las sociedades conservaron siempre un núcleo central de principios, considerados como una base fundamental de creencias que debían preservarse de la crítica secularizadora. En este conjunto de verdades reposaba, precisamente, la legitimidad de las potestades civiles. Ellas garantizaban la continuidad de las estructuras socio-culturales a lo largo de la tradición; definían los criterios de unidad e integración mínimos e indispensables para la subsistencia misma de la comunidad. El sentido de las mediaciones sociales, la justificación del poder, el deber ser jurídico o político y el *ethos* comunitario en general quedaban de este modo remitidos a la evidencia de ciertas estructuras ónticas fundamentales. Tal es, precisamente, la idea expresada por el concepto de *derecho natural* a lo largo de la tradición política greco-romana y cristiana.

El desconocimiento de todo límite a la crítica secularizadora constituye, así, una característica propia e intransferible de la mentalidad política moderna. Deísmo, escepticismo y ateísmo configuran así fases sucesivas de un mismo proceso, cuya importancia se manifiesta no solamente en el ámbito de la religión, sino que se proyecta a la totalidad de los fenómenos culturales. Aludiendo a la mundanización de la fe cristiana, consumada por el historicismo, anota Karl Löwith: «Semejante historicismo metafísico, propio de la construcción hegeliana, sustituye a la desválida fe en la providencia, profesada por la religión cristiana; y todavía hoy en el historicismo, entendido como creencia en el sentido de la historia, constituye la religión de la gente culta, cuyo escepticismo es demasiado débil para prescindir de dicha fe. Dicho escepticismo constituye la especie más módica de un sustituto de la fe cristiana» (7).

---

(7) Löwith, K.: *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, 1968, pág. 305.

Esta evidencia de la función política de las verdades fundamentales fue advertida, desde perspectivas diferentes, por toda la filosofía política de la modernidad. El tratamiento otorgado a la cuestión de la religión civil por Hobbes y Rousseau es, en tal sentido, ejemplar. Cerrando *El Contrato Social*, éste último afirma: «Hay, pues, una profesión de fe puramente civil cuyos artículos corresponde al soberano fijar, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel. Sin poder obligar a nadie a creerlo, puede desterrar del Estado a todo aquel que no los crea; y puede desterrarle, no como impío, sino como insociable, como incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia y de inmolar, llegado el caso, su vida a su deber. Si alguien, después de haber reconocido públicamente esos mismos dogmas, se conduce como no creyendo en ellos, sea condenado a muerte: ha cometido el mayor de los crímenes, ha mentido ante las leyes» (8). Hay, pues, artículos de fe civil, inmediatamente referidos a la subsistencia del cuerpo social como tal, trascendentes inclusive a la omnipotencia de la voluntad general, y que lo diferencian del simple agregado humano que no alcanza a configurarse como sociedad. La pregunta por el sentido de la existencia comunitaria se encontraba esencialmente ligada a este depósito de dogmas fundamentales.

La crítica de la razón secularizadora alcanza, con la modernidad, perfiles ilimitados. Se recusan no solamente las estructuras históricas del poder, sino la posibilidad misma de cualquier forma de legitimación supraindividual. Desde esta perspectiva, la pregunta por el sentido de la existencia comunitaria es algo más que una actitud políticamente peligrosa a neutralizar mediante la *prohibición de preguntar*: es una suerte de supervivencia anacrónica de la mentalidad animista; un resto fosilizado de pensamiento mágico.

Prohibición de preguntar y crítica secularizadora aparecen, así, como aspectos complementarios, entre los que cabe apreciar una unidad de fondo, que integra a la dogmática y a la crítica como

---

(8) Rousseau, J. J.: *Du Contrat Social*, en *Oeuvres Complètes*, Ed. Seuil, París, 1971, vol II, pág. 579.

elementos fundamentales de la actitud moderna hacia la realidad. En el fondo, ambos aspectos responden a un proceso lógico único: la crítica secularizadora reconoce en el dogmatismo su base instrumental más firme, en tanto que la *prohibición de preguntar* se presenta como condición de viabilidad de la fe en el devenir a que se precipita la razón. Esta relación de complementariedad no podría entenderse, en última instancia, sino a partir del hecho de que la pregunta por el sentido de la existencia comunitaria es una pregunta esencialmente *cristiana*.

## II

En efecto, en el universo político pre-cristiano la idea de naturaleza —orden del cosmos— protege al poder de toda posibilidad de cuestionamiento radical. La crítica a las decisiones del poder, a las normas de la vida social o a las instituciones, se detiene precisamente en el nivel en que el sistema en su conjunto se ve sometido al criterio superior del derecho natural. La ley natural participa de la necesidad, eternidad y valor absoluto propios del cosmos en general. La idea antigua de la armonía del mundo otorgaba a las instituciones un soporte sacral del que es testimonio, por ejemplo, el argumento socrático en la parte final del *Critón* (9) o en la *Apología* (10). La idea griega de la *virtud cívica*, entendida —como sugiere Jaeger— como «estar educado en el espíritu de las leyes» (11) sitúa a las leyes de la ciudad en un rango supremo. La sociedad existe, en cuanto tal, en la medida en que el ciudadano hace de la obediencia a las leyes la medida de su conducta. La polis vive de la ley; ésta es su sustancia espiritual, por cuanto opera como criterio supremo de lo justo y de lo injusto, trascendente al poder y a la voluntad. Sus bases se remiten a la armonía general del cosmos y participan de su inmutabilidad y eternidad.

(9) *Critón*, 52, 54 b y e.

(10) *Apología*, 30 a-b.

(11) Jaeger, W.: *Alabanza de la ley*, Madrid, 1953, pág. 49.

Con el advenimiento del cristianismo, queda abierta la posibilidad de un cuestionamiento radical de la realidad política, acorde con la nueva visión de la naturaleza creada. Preguntarse por el sentido de la existencia, entendida ya como contingencia, no solamente es posible sino legítimo y necesario. Para el cristianismo, la mutabilidad de las cosas con relación a su Creador es un dato esencial de la realidad. La idea de un Creador personal «en cuyo poder está el ser y el no ser de todas las cosas sin excepción» (12), conjugada con el concepto de providencia, quita a las cosas su necesidad absoluta. De la providencia depende «la razón del orden de los seres proveídos a su fin y la ejecución de este orden llamado *gobierno* (13). La idea del orden como realidad querida y proveída por Dios no puede menos que repercutir sobre la idea de armonía del mundo tal como era concebida por la antigüedad.

Refiriéndose al campo estricto del derecho, anota S. Cotta: «Plantando el problema de las relaciones entre naturaleza y salvación, entre naturaleza y gracia, el cristianismo discute incluso el fundamento sobre el que el derecho se apoyaba hasta entonces sólidamente. Reconocer que el derecho sea orden no impide ya que se pueda plantear una pregunta posterior: ¿el derecho forma parte del orden de la naturaleza o del orden de la salvación y de la gracia? Aparece ahora, por tanto, como posible, discutir la realidad jurídica desde su raíz, mientras que ello no era siquiera concebible para el pensamiento pre-cristiano» (14).

Lo dicho permite entender el hecho de que las negaciones y cuestionamientos absolutos del poder, presentes en el pensamiento político moderno, revelen en su seno contenidos originariamente cristianos, secularizados por la crítica racional. En este sentido, afirma K. Löwith que la historia del cristianismo constituye el despliegue

---

(12) S. *Tb.*, I, q. 9, a. 2. Pues amas todo lo que hiciste y nada aborres de cuanto han hecho; que no por odio hiciste cosa alguna. Y ¿cómo podría conservarse sin tí (*Sab.*, 11, 25-27).

(13) S. *Tb.*, I, q. 22, a. 3.

(14) Cotta, S.: *Itinerarios humanos del derecho*, Pamplona, 1974, página 107.

del «poder infinito de libre decisión», en el cual, la misma llega a su más pleno desarrollo. Dicha historia se extiende desde la cristianización de los pueblos bárbaros hasta la conciliación entre Iglesia y Estado operada por la reforma. Löwith habla de «reconciliación», precisamente por considerar a la teoría política posterior a la reforma como una consecuencia lógica del hecho del dominio temporal de la Iglesia católica romana. «Las ulteriores consecuencias de la Reforma —escribe— están en la Ilustración y en la Revolución francesa. En efecto, la liberación de las conciencias individuales respecto a la autoridad universal del Papa, creó el supuesto sobre el cual la voluntad humana propia se podría decidir a erigir un Estado racional, cuyo principio estaba en la idea cristiana de libertad e igualdad. Mientras que para Lutero el contenido de la fe lo daba la Revelación, el espíritu europeo, en cambio, por mediación de Rousseau, se dio a sí mismo el contenido de su voluntad en la Revolución francesa» (15).

Por su parte, Carl Schmitt no duda en escribir que «todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados» (16). El concepto de Dios en los siglos XVII y XVIII supone, para Schmitt, la trascendencia de Dios frente al mundo, como su filosofía política la del soberano frente al Estado. Lo mismo ocurre con la idea de immanencia, generalizada en la filosofía y en la ciencia del siglo XIX. Todas las identidades que aparecen en la doctrina jurídica y política del siglo XIX decansan sobre dicha noción: desde la tesis democrática de la soberanía popular hasta la identificación esencial entre derecho y Estado propuesta por la teoría del Estado de Kelsen. Al mismo tiempo que libera al hombre de la repetición de los arquetipos, el cristianismo deja planteada la cuestión del sentido de la existencia. Para la perspectiva pre-cristiana, las estructuras ónticas de la realidad —piénsese sobre todo en las estructuras sociales— son osportadas y asumidas por el individuo en virtud de su *necesidad*. Cuestionada esta necesidad, surge la pregunta por el *sentido*.

(15) Löwith, K.: *op cit.*, pág. 57.

(16) Schmitt, C.: «Teología política», en *Estudios Políticos*, Madrid, 1975, pág. 65.

En este aspecto, observa Eliade que el hombre de las civilizaciones arcaicas no concedía al acontecimiento que servía de marco a su existencia ningún valor en sí; en otros términos, no lo consideraba como una categoría específica de su propio modo de existencia (17). El hombre cristiano, en cambio, otorga a las estructuras históricas un valor real sustantivo, por cuanto los acontecimientos tienen un *sentido* propio, determinado por su inserción en la economía general de la salvación.

El historicismo marcará el punto máximo del proceso de secularización de la idea cristiana de la realidad. Para Hegel o Marx, las estructuras históricas presentan una continuidad, un «sentido», no entendido ya como significación sino como «dirección lineal» hacia una meta final. La radicalización historicista de la dimensión temporal de la existencia no es ajena, por otra parte, a los presupuestos filosóficos del idealismo. La prohibición kantiana de cualquier juicio acerca de la expresividad representativa de la cosa en sí, y su consiguiente reducción del mundo a un conjunto de sensaciones de los sentidos y conceptos del entendimiento (18), cierra toda posibilidad a la pregunta por el sentido de la existencia. Si el mundo en sí es indeterminado, inconsistente o irrelevante; si por tal no cabe concebir otra cosa que una proyección de la subjetividad, es evidente que la cuestión acerca de la justificación de las estructuras sociales pierde toda legitimidad racional. Como indica Lakebrink, «la sustancia de la antigua metafísica se ha convertido en una autoexistencia de nosotros mismos, conseguida por lucha y puesta por nosotros, y que el hombre siempre tiene que realizar como un mero modo de ser de sí mismo en la forma de la autenticidad y del capricho, de la arbitraria y libre autoafirmación desde sí mismo» (19).

A la negación de la realidad en sí del mundo sucede como consecuencia lógica, una relativización del tiempo, que pasa a ser

---

(17) Eliade, M.: *El mito del eterno retorno*, Madrid, 1972, pág. 129.

(18) Lakebrink, B.: «La futuridad existencial de Dios y del hombre», en *Ethos*, Buenos Aires, núm. 2-3 (1974-75), pág. 92.

(19) Lakebrink, B.: *op. cit.*, pág. 95.

concebido exclusivamente como «existencialidad futurizada». El hombre es un haz de infinitas proyecciones posibles, que encuentra en el futuro el lugar de su realización existencial definitiva. El sentido de su existencia es el de configurar un proyecto abierto. El hombre «hace su historia» y, a través de la praxis, se hace a sí mismo. El sentido de su existencia comunitaria sólo es pensable, así, desde la utopía, entendida como instancia desde la que cobran significado el absurdo y el sinsentido de la vida.

El pensamiento político occidental oscila así entre un comienzo en el que la filosofía, con su conjunto de respuestas a las cuestiones esenciales de la vida, marca a la política un conjunto de criterios, determinantes de los límites del sentido, y un final en el que la filosofía se confunde y difumina dentro de la praxis. El primer momento puede ser simbolizado por el mito de la caverna en *La República*, de Platón, y el segundo en la afirmación final de las *Tesis sobre Feuerbach*, que postula la identificación entre pensamiento y praxis (20). Razón y Revolución marcan, así, las coordenadas de la idea moderna de la política, posiblemente identificadas en el ideal común de una sociedad «racional», sin Estado, superadora de la diferenciación entre gobernantes y gobernados y forjadora de una multitud de hombres «socializados» (*vergesellschaftete Menschen*) indiferente a la cuestión del sentido de sus existencias individuales.

Este primado de la acción será la vía para una asimilación entre praxis, violencia y utopía que hubiera sido impensable desde una tradición como la greco-romana y cristiana, para la que la idea de una «realización» de la filosofía a través de la praxis implica una contradicción en los términos. Para la perspectiva moderna, en cambio, la verdad es, en sí misma, poder. La misión de la filosofía es transformar revolucionariamente la realidad, en un sentido que sólo es determinable desde la utopía. «Estamos sometidos —escribe Foucault— a la producción de la verdad desde el poder y no podemos

---

(20) En sentido similar, cfr. Arendt, H.: «La tradition et l'age moderne», en su *La crise de la culture*, París, 1972, págs. 28-30.

ejercitar el poder más que a través de la producción de la verdad» (21). Los límites de la verdad quedan así fijados por la acción, en su sentido más eminente de acción transformadora de la realidad.

### III

Prohibición de preguntar, «terror a la historia» (Eliade) e intento de desmitificación radical de la existencia son, así, momentos diversos de un mismo proceso, por el cual la inteligencia se evade de sus márgenes naturales. Acontece lo que en palabras de Sciacca cabe describir como pérdida del límite: reducción de las funciones de la inteligencia a la tarea de mera ordenación de materiales empíricos, útiles para la praxis transformadora. Es lo que Sciacca no duda en llamar *estupidez*, entendiendo por tal no la debilidad de la inteligencia, sino su automutilación consciente y deliberada. «A la estupidez le importa, negado el límite, reducirlo todo a lo que ve y le sirve o a lo representado —mera “representación”, perdida ya la perspectiva del ser—, a su pequeñez y mediocridad, a su “mezquindad insignificante”; perdido el signo, se pone ella misma como signo del todo, y por esto pone todo como la ‘nada’ utilizable» (22).

En este mismo orden de ideas, la *prohibición de preguntar* recupera nuevamente el centro del sistema conceptual de la modernidad. Dogmatismo y violencia son, así, manifestaciones naturales de una inteligencia huérfana de sentido del límite, e incapaz, por tanto, de afrontar la prueba desmitificadora del análisis. Un cuestionamiento radical —esto es, filosófico y no ideológico— del sentido de la existencia política revelaría la indigencia y mezquindad de lo que se da, sin más, por establecido. La ideología puede ser vista así como una forma externa de la estupidez, complementada

---

(21) Foucault, M.: «Curso del 14 de enero de 1976», en *Microfísica del poder*, Madrid, 1978, pág. 140.

(22) Sciacca, M.: *El oscurecimiento de la inteligencia*, Madrid, 1973, págs. 33 y 60.

por la *prohibición de preguntar*, como reaseguro frente al «terror a la historia» en que queda sumido el hombre moderno. La versión ideológica de la pregunta por el sentido de la existencia no puede por ello dejar de ser «activista» (23).

Para esta nueva lógica de la negación y la estupidez, carece de sentido la idea clásica de la filosofía como «amor a la sabiduría», o como entrega afectuosa e incesante de la inteligencia a la verdad. La filosofía es ya *la Sabiduría*: saber total y definitivo, comunicado a los elegidos como un conocimiento secreto y sublime. Un nuevo gnosticismo conjuga voluntad de poder y voluntad de saber, partiendo de una imagen del hombre como ser «arrojado» a la existencia, intuitivamente rebelde a su condena y volcado a la recuperación integral de sí mismo a través del saber superior de la gnosis. Es precisamente esta participación en el saber, al que se accede por efecto de una *vocatio* trascendente, lo que confiere al filósofo y al político un papel profético y mesiánico.

Paradójicamente, en el universo de utopía y violencia que queda así justificado, es la *soledad* lo que constituye la situación natural del espíritu. El Rousseau de la madurez exclama: «El resultado que puedo sacar de todas estas reflexiones es que nunca he sido realmente apto para la sociedad civil, donde todo es molestia, obligación, deber y donde mi natural independiente me hace siempre incapaz de los sometimientos necesarios a quien quiere vivir con los hombres» (24). Soledad, ensoñación y conciencia de ser extraño a las estructuras sociales: actitudes convergentes, en el fondo, con una soterrada voluntad de dominio. Aludiendo al estado de ensoñación, se pregunta Rousseau: «¿De qué se goza en una situación semejante? De nada exterior a sí mismo, de nada sino de sí mismo y de su propia existencia; mientras tal estado dura, uno se basta a sí mismo, como Dios. El sentimiento de la existencia, despojado de cualquier otro afecto, es, por sí mismo, un sentimiento precioso de contento y de paz, que bastaría él solo para volver esta existencia

(23) Sciacca, M.: *op. cit.*, pág. 62.

(24) «Les rêveries du promeneur solitaire», en *Oeuvres Complètes*, cit., vol. I, págs. 527-528.

cara y dulce a quien supiera alejar de sí todas las impresiones sensuales y terrenas que sin cesar vienen a distraernos y a turbar aquí abajo la dulzura» (25).

Esta visión fundamentalmente misantrópica del hombre explica la mayor parte de los desarrollos de la teoría moderna del poder. La doctrina del pacto social constituye un buen ejemplo de lo dicho. Repetida con matices en todos los grandes sistemas ideológicos, la misma aspira a proponer una hipótesis general de resolución al problema del sentido de la existencia política, que pasa por la posibilidad de conciliar la existencia efectiva de la realidad comunitaria sin menoscabo de la subsistencia del yo en términos absolutos. Comunidad e individuo aparecen así mismo realidades sustantivas y por ello antitéticas. Se trata, pues, de encontrar una forma de asociación que defienda de la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y mediante la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca más que a sí mismo y permanezca así tan libre como antes (26). Tal intento abre uno de los capítulos más complejos de la mentalidad política moderna y deja planteados interrogantes que persisten hasta hoy, agravados en el plano de la experiencia contemporánea acerca del poder. Al mismo tiempo, parece consumarse el proceso de secularización de la teoría política, desde el momento en que la hipótesis del contrato social viene a proponer una sustitución de la noción tradicional de *ley* —entendida en el sentido de normatividad objetiva, trascendente a sus determinaciones positivas y al arbitrio de los particulares o el Estado—. Con ello se torna impensable la idea misma de *justificación*, y el sentido de la existencia política queda reducido a un problema de previsión de fenómenos, dependientes en la realidad del azar, del juego de las determinaciones biológicas, del acuerdo de intereses o de los pactos utilitarios de no agresión. En cualquiera de estas alternativas, lo social será concebido como dimensión externa de la vida personal y, en todo caso, como una forma inauténtica de la existencia. En su acepción primaria, lo personal implicará ensi-

(25) Rousseau, J. J.: *op. cit.*, pág. 523.

(26) Rousseau, J. J.: *Du Contrat Social*, cit., pág. 522.

mismamiento, soledad, sentido de autoconservación. Lo social, en cambio, quedará referido, más bien, a una extroversión inauténtica, a la enajenación, a la alienación.

A partir de la idea de la sociedad como artificio, la teoría política moderna entiende cerrar definitivamente toda posibilidad de cuestionamiento metafísico al poder. Rousseau vuelve a plantear de modo elocuente lo que en adelante será actitud generalizada: «Pero ¿qué es al fin y al cabo, una ley? Mientras nos limitemos a no unir a esta palabra más que ideas metafísicas, continuaremos razonando sin entendernos» (27). Esbozada en estos términos, la prohibición de preguntar tiende a asegurar el proyecto utópico de una sociedad-artificio, fruto de la voluntad de todos, en la que el símbolo del contrato cumple una función de representación del proceso, por el cual la convergencia unánime de las voluntades concilia la autonomía absoluta de los individuos con la unidad total del cuerpo social. La voluntad general «es siempre recta y tiende a la utilidad pública» (28). No cabe, por tanto, concebir la posibilidad de la crítica, puesto que ésta implicaría un cuestionamiento de lo que es por esencia infalible, inalienable, indestructible, ilimitado, absoluto e irrepresentable. La pregunta por el sentido de la existencia queda así desautorizada, como expresión interesada de motivaciones antisociales.

La futilidad del interrogante metafísico resulta evidente: no hay naturaleza, sólo hay discursos sobre la naturaleza (29). Lo real no es más que discurso; la verdad no es, pues, adecuación entre lo real y el pensamiento, sino adecuación del discurso consigo mismo, con su capacidad para configurar imaginariamente la realidad. La razón opera como instancia permanente e indeterminadamente creadora. El discurso utópico es así incontrolable. La razón no conoce límites ni criterios objetivos, desde que ella misma se erige en cri-

(27) *Du Contrat Social*, cit., pág. 530.

(28) *Du Contrat Social*, cit., pág. 527.

(29) Así, por ej., Lardreau, G. y Jambet, Ch.: *El ángel. Ontología de la Revolución*. I. Madrid, 1979, pág. 22. En el mismo sentido, propugnado por la «nueva filosofía», cfr. Foucault, M. y Chomsky, N.: *La naturaleza humana, ¿justicia o poder?*, Valencia, 1976, pág. 17.

terio único frente a la realidad que se supone como *noumenon* incognoscible. No por ello debe concebirse a la sociedad como *lo irracional*, ya que en cuanto surge de la función utópica de la razón, cobra un carácter racional y, al mismo tiempo, artificial y autocreador. Es precisamente por ello que la acción revolucionaria se entiende a sí misma como acción racionalizadora en un sentido total. Al igual que el hombre, la sociedad es *proyecto*, devenir constante, que si algún sentido reivindica, lo es en una acepción puramente direccional de la palabra. La comunidad tiene aquel sentido que le otorga el desarrollo permanente de un determinado proyecto utópico a través de la historia. Si —como indica Horkheimer— el hecho de percibir, y de aceptar dentro de sí, ideas eternas que sirvieran al hombre como metas era llamado desde hace mucho tiempo razón, desde la perspectiva de la utopía tal concepto se verá esencialmente modificado, para pasar a significar la capacidad instrumental de adecuar medios a fines. Con ello la utopía disuelve y reduce a la razón al papel de una simple herramienta de la voluntad de poder.

#### IV

La historia del pesamiento político está lejos de presentar el aspecto armónico de los grandes procesos evolutivos que propone el progresismo de las ideologías. Todo lo contrario, las quiebras y discontinuidades, los retornos sorpresivos son factores naturales y constantes. La destrucción de la razón —expresada a través de factores como la *prohibición de preguntar*, o la hipertrofia de la función de la crítica secularizadora— ha contado con el apoyo formidable del concepto positivista de la ciencia. La reducción de la misma a los moldes del paradigma de las ciencias naturales, la subordinación del objeto al método y la primacía de un criterio unilateral de certeza propuesto desde la física y la matemática, no han podido menos que afectar de raíz la capacidad de la razón para formularse las cuestiones últimas acerca de la realidad.

Sin embargo, la situación actual dista de ser irreversible. Los

camino de la renovación son diversos y un balance del conjunto resultaría prematuro. Lo cierto es que aun desde el pesimismo o la anarquía, la recusación del poder en cuanto tal conlleva un rechazo frontal de la teoría política moderna, construida fundamentalmente como justificación teórica del Estado moderno y de su hegemonía absoluta sobre la sociedad. En el plano de las disciplinas científicas, las tendencias predominantes parecen inclinarse más hacia la comprensión rigurosa y objetiva de los fenómenos sociales que hacia el sospechoso «estremecimiento metafísico» contra el que advierte Bochenski, aludiendo, sin duda, a las grandes construcciones filosófico-políticas de la modernidad. Bien sea como motivo literario, como intuición, o como intento genuino de recuperar una tradición secular interrumpida por el positivismo, la pregunta por el sentido de la existencia política recupera el primer plano de la atención actual. Importa, por tanto, esbozar la naturaleza, contenido y límites de dicha cuestión, como punto de partida para una determinación del valor de aquellos intentos, que permita distinguir lo que es expresión efímera de las modas intelectuales de lo que está destinado efectivamente a permanecer, como substrato de un gran momento de reflexión crítica.

En primer lugar, cabría afirmar que en su naturaleza, la pregunta por el sentido de la existencia política posee un carácter metafísico. Apunta a un orden de realidades últimas en el plano de la naturaleza. El orden del ser —desde el cristianismo, el orden de la Creación— es la razón y fundamento de que las cosas tengan algún *sentido*. «Todo deber ser se funda en el ser —sintetiza Pieper—. La realidad es el fundamento de lo ético. El bien es lo conforme con la realidad» (30). Es, por tanto, imposible, una ética o una ciencia de la política que no parta explícitamente de una reflexión acerca de la situación existencial del hombre en el orden del ser, concebido éste en su integralidad. El sentido de las estructuras sociales o políticas está dado, así, por su correspondencia con el orden objetivo de la realidad y con las estructuras ónticas fundamentales, que

(30) Pieper, J.: *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, 1974, pág. 15.

trascienden tanto las determinaciones del tiempo como la voluntad humana.

En la tradición clásica de la política, esta reflexión resulta, a la vez que *posible* —en tanto que el hombre se encuentra constitutivamente inmerso y abierto a la realidad del ser— moralmente *debida*. Ya afirma Santo Tomás: «Toda ciencia o todo conocimiento en general es algo bueno» (31). «Toda ciencia es buena; y no sólo buena sino, más aún, digna de honor» (32). El hombre puede y debe conocer, de conformidad con el ser, por cuanto a través de dicha apertura a la realidad, da expresión eminente a sus facultades más altas, al tiempo que cumple con las exigencias que el orden óntico impone a su naturaleza.

Es precisamente esta referencia constitutiva e integral al ser la que descubre al hombre el sentido de su existencia comunitaria. «El hecho de hallarse fácticamente ligado al ser —escribe Th. Steinbüchel— descubre al hombre un *valor* y le revela un *deber*, cuya afirmación y cumplimiento significa la realización del *sentido* de su ser en el mundo» (33). Lo comunitario se revela como una de las dimensiones del ser, portadora, en consecuencia, de un valor y de exigencias morales que se imponen de modo objetivo a la conciencia.

En oposición total a la idea moderna de la sociedad, la concepción clásica reconoce su punto de partida en el concepto de naturalidad del lazo social. Si bien es cierto que la persona es individualidad sustancial entitativa (34), la existencia pertenece a la persona como acto suyo propio, sin que la constituya formalmente. La sociedad aparece así como un accidente predicamental inseparable de la naturaleza humana, en tanto que el hecho social, en cuanto tal,

---

(31) *Quodlib*, 4 q., 9 a. 1.

(32) *In de Anima*, 1, 1, 3.

(33) Steinbüchel, Th.: *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*, Madrid, 1959, II, pág. 91.

(34) Sobre esto, nos hemos extendido en nuestro «Justicia e Igualdad», en *Verbo*, núm. 148-149 (1976) siguiendo a Rodríguez, V.: «Diferencia de las almas humanas a nivel sustancial en la antropología de Santo Tomás», en *Doctor Communis*, XXIV, 1, 1971, pág. 25.

se presenta como accidental. La sociedad no es un ser en sí, dotado de entidad sustancial, sino un ser-en-otro, una realidad accidental de orden relacional, que supone la vinculación de las personas a través de los actos. La interacción social tiene lugar entre realidades sustanciales y autónomas. La sociedad —como forma suprema de comunidad— es una resultante del proceso de actualización de la sociabilidad de la persona. El bien común —causa final del lazo social— supone, por tanto, una serie de notas constitutivas. En primer lugar, la idea de un *orden* constituido por una *pluralidad* de elementos; en segundo lugar, la *diversidad* de los mismos, que supone a su vez una cierta *desigualdad* en el orden cualitativo, base del orden de prioridad y posterioridad que caracteriza a todo orden; en tercer lugar, la existencia de un *principio* o criterio ordenador; en cuarto lugar, una cierta *conveniencia* de los elementos en juego, que haga posible su vinculación; por último, la *relación* misma de tales elementos entre sí, determinada por el orden (35).

El sentido de la existencia política reside precisamente en ese proceso de actualización de la sociabilidad que se consume en el plano de la comunicación interpersonal. A través del mismo, la in-comunicabilidad sustancial de la persona (racional y libre) se abre dinámicamente, en el curso de sus operaciones, a lo que en palabras actuales podría denominarse *encuentro*. El sentido de la existencia política es el encuentro (Todolí), entendido como ámbito de perfeccionamiento y complementación de las disposiciones sociales de la persona (36). En el encuentro, la persona responde al orden del ser y a su legalidad respectiva, asumiendo el sentido existencial de la realidad comunitaria.

Desde esta ley del orden, conocida y actuada responsablemente, puede entenderse la vinculación esencial existente entre orden político y libertad, formulada en términos de antinomia irresoluble por la teoría política moderna. La metafísica del nihilismo no podía

(35) Zuleta Puceiro, E.: *op. cit.*, pág. 1.156.

(36) Una exposición penetrante de la doctrina tomista acerca de la sociabilidad humana, puede verse en Rodríguez, V.: «Antropología tomista y antropología actual», en *Sapientia*, XXX (1975), págs. 37 y sigs.

sino desembocar en una ética pesimista y, en última instancia, en una política totalitaria. La tesis de la sociedad-artificio encierra al hombre en la soledad de una autonomía incommunicable, desde la cual el orden político surge más bien como una exigencia de la razón, revestida de los caracteres totales que le confiere el hecho de ser el resultado de una hipóstasis de la noción individualista de persona.

En el plano de las tensiones históricas, las sociedades parecen oscilar entre la anarquía y el despotismo; la comunidad internacional se fragmenta en un movimiento uniformemente acelerado de disgregación; la violencia se erige en cauce principal de la acción social. En el fondo, todo ello es el resultado en los hechos de una crisis profunda de los mecanismos de articulación interna de la sociedad occidental. Observa acertadamente Voegelin que detrás del símbolo político de la «articulación» se esconde el proceso histórico a través del cual las naciones nacen y mueren, así como las evoluciones y revoluciones que lo constituyen (37).

El problema de las bases de la articulación social se erige así en cuestión central para una consideración profunda del hecho de la existencia política. El sentido —explica Ferrater Mora— no está en la realidad, porque es la propia realidad en una de sus disposiciones fundamentales (38). Si toda sociedad es efectivamente un universo ordenado y, en cuanto tal, dotado de sentido, la reflexión propuesta se dirige ante todo a aquellos principios permanentes que rigen, en su dinamismo, el proceso de articulación social; los criterios que, en cuanto reflejos del orden del ser, dan sentido a la existencia política.

---

(37) Voegelin, E.: *La nueva ciencia de la política*, cit., pág. 68.

(38) Ferrater Mora, J.: *El ser y el sentido*, Madrid, 1967. pág. 269.