

abren una perspectiva para la acción estratégica y para las máximas según las cuales se justifican las decisiones en los discursos que preparan la acción. Pero estas mismas interpretaciones objetivantes no pueden pretender una función de justificación; deben aprehender contrafacticamente la propia acción planeada (y la reacción del adversario) como un momento de un proceso colectivo de formación todavía no concluido. La certeza de la autorreflexión se apoya, en cambio, en el hecho de que con el acto del recuerdo el proceso de formación recordado queda rebajado al pasado.

Que la acción estratégica de aquellos que se han decidido a luchar, y esto quiere decir: que se han decidido a tomar riesgos sobre sí, pueda interpretarse hipotéticamente en una mirada retrospectiva posibilitada por la anticipación; que, empero, en este nivel no pueda también justificarse concluyentemente al mismo tiempo con ayuda de una teoría reflexiva, esto, tiene un buen motivo: la reivindicada imperiosidad del ilustrador sobre aquél que aún hay que ilustrar es teóricamente inevitable, pero es al mismo tiempo ficticia y está necesitada de autocorrección: en un proceso de ilustración sólo hay participantes.

## CAPITULO I

### LA DOCTRINA CLASICA DE LA POLITICA EN SU RELACION CON LA FILOSOFIA SOCIAL

En la obra aristotélica la «política» es parte de la filosofía práctica. Su tradición todavía alcanza más allá del umbral del siglo XIX<sup>1</sup>, y sólo por medio del historicismo se quebró definitivamente<sup>2</sup>. Su cauce se seca cuanto más se desvía la corriente vital filosófica a los canales de las ciencias particulares. Desde finales del siglo XVIII, las nuevas ciencias sociales que se están formando, por una parte, y las disciplinas del derecho público, por otra, desvían de este modo el agua fuera de los márgenes de la política clásica. Este proceso de separación respecto del *corpus* de la filosofía práctica finaliza por de pronto con el establecimiento de la política según el modelo de una moderna ciencia experimental, que no tiene en común con aquella antigua «política» mucho más que el hombre. Allí donde ésta aún nos encuentra, aparece desesperanzadamente pasada de moda. Con el comienzo de la Modernidad ya le fue disputado el derecho a la existencia en el marco de la misma filosofía: cuando Hobbes, en la mitad del siglo XVII, se ocupa de «the matter, forme and power of commonwealth», ya no cultiva la «política» al modo aristotélico, sino la *social philosophy*. Hobbes abjuró consecuentemente de la tradición clásica dos siglos antes de que sucumbiera completamente. Pues Hobbes consumó la revolución del modo de pensar que en la filosofía política fue introducida por Maquiavelo, por una parte y, por otra, por Moro. La antigua política se ha convertido en algo extraño para todos nosotros, en una triple perspectiva.

1. La política se entendía como la doctrina de la vida buena y justa; es continuación de la ética. Pues Aristóteles no veía ninguna oposición entre la constitución vigente en el *nomoi* y el *Ethos* de la

<sup>1</sup> Cfr. W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, Neuwied, 1963; además, H. Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslern*, Neuwied, 1966.

<sup>2</sup> Cfr. M. Riedel, «Aristotelestradition am Ausgang des 18. Jahrhunderts», en *Festschrift für Otto Brunner*, Göttingen, 1962, pp. 278 ss.; del mismo autor, «Der Staatsbegriff der deutschen Geschichtsschreibung des 19. Jh.», en *Der Staat*, vol. 2, 1963, pp. 41 ss.; del mismo autor, «Der Begriff der "bürgerlichen Gesellschaft" und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs», en *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, 1969, pp. 135 ss.

vida ciudadana; tampoco cabía separar la eticidad de la acción de la costumbre y la ley. Sólo la *Politeia* habilita al ciudadano para la vida buena: el hombre es, en general, *zoon politikon* en el sentido de que para la realización de su naturaleza depende de la ciudad<sup>3</sup>. En Kant, por el contrario, el comportamiento ético del individuo libre desde un punto de vista meramente interno está claramente diferenciado de la legalidad de sus acciones externas. Y así como la moralidad está desprendida de la legalidad, así también la política lo está de ambas, política que obtiene un lugar sumamente problemático como conocimiento técnico de una doctrina utilitarista de la cordura.

2. La antigua doctrina de la política se refería exclusivamente a la praxis en sentido estricto, en sentido griego. No tiene nada que ver con la *techné*, que consiste en la fabricación habilidosa de obras y en el dominio firme de tareas objetualizadas<sup>4</sup>. En última instancia, la política siempre se orienta hacia la formación del carácter; procede pedagógica y no técnicamente. Para Hobbes, por el contrario, la máxima sustentada por Bacon, «*scientia propter potentiam*», es ya una evidencia: el género humano tiene que agradecer los mayores impulsos a la técnica, y, ciertamente, en primer término, a la técnica política de la organización correcta del Estado.

3. Aristóteles subraya que la política, la filosofía práctica en general, no puede compararse en su pretensión cognoscitiva con la ciencia estricta, la *episteme* apodictica. Pues su objeto, lo justo y excelente, carece, en el contexto de la praxis mudable y azarosa, tanto de la permanencia ontológica como de la necesidad lógica. La capacidad de la filosofía práctica es *phronesis*, una sabia comprensión de la situación, *phronesis* sobre la que se apoya la tradición de la política clásica desde la *prudentia* de Cicerón hasta la *prudence* de Burke. Hobbes, en cambio, quiere crear el mismo la política con vistas al conocimiento de la esencia de la justicia, a saber, leyes y pactos. Ciertamente, esta afirmación sigue el ideal cognoscitivo contemporáneo de las nuevas ciencias de la naturaleza: que sólo conocemos un objeto en la medida en que lo podemos producir<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. J. Ritter, «Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, XLVI, 1960, pp. 179 ss.; del mismo autor, *Naturrecht bei Aristoteles, res publica H. 6*, Stuttgart, 1961; del mismo autor, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt, 1969, pp. 9-179.

<sup>4</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Vita activa*, Stuttgart, 1960. El estudio de la interesante investigación de H. Arendt y la lectura del libro de H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen, 1961), me han hecho percatarme de la fundamental significación de la distinción aristotélica entre técnica y praxis.

<sup>5</sup> G. B. Vico, *La ciencia nueva*, ed. Auerbach, München, 1924, pp. 125 y 139.

## EL BALANCE DE PERDIDAS Y GANANCIAS REALIZADO POR VICO A PROPOSITO DE LA COMPARACION DE LOS TIPOS DE ESTUDIO MODERNOS CON LOS CLASICOS

Hobbes comienza el capítulo 29 del *Leviathan* con la confiada afirmación: «*Though nothing can be immortal, which mortals make: yet, if men had use of reason they pretend to, their Commonwealths might be secured, at least, from perishing by internal diseases... Therefore when they come to be dissolved, not by external violence, but intestine disorder, the fault it not in men, as they are Matter, but as they are the Makers and orderers of them*». En esta afirmación están implícitos los tres momentos mencionados que atañen a la diferencia entre el modo de consideración clásico y el moderno. En primer lugar, la pretensión de una filosofía social científicamente fundamentada apunta a especificar de una vez por todas las condiciones del orden estatal y social correcto en general. Sus afirmaciones deberán valer independientemente de lugar, tiempo y circunstancias, y deberán permitir, al margen de la situación histórica, una fundamentación duradera de la República. En segundo lugar, esta transformación o utilización de los conocimientos aparece como un problema técnico. En el conocimiento de las condiciones generales de un orden estatal y social correcto ya no se requiere la acción práctica y sabia de los hombres entre sí, sino una elaboración correctamente calculada de reglas, relaciones y disposiciones. Por ello, en tercer lugar, la conducta de los hombres entra en consideración tan sólo como material. Los ingenieros del orden correcto pueden prescindir de las categorías del trato moral y limitarse a la construcción de las circunstancias bajo las cuales los hombres, en tanto que objetos naturales, están forzados a una conducta calculable. Esta separación de la política respecto de la moral reemplaza la conducción hacia una vida buena y justa por la posibilidad de una vida holgada en un orden correctamente elaborado.

En esta medida se modifica tanto el concepto de «orden» como el «ámbito» que es ordenado: se modifica el objeto de la misma ciencia política. El orden del comportamiento virtuoso se transforma en una regulación del tráfico social. Al cambio aludido en la posición metodológica, corresponde una remoción del objeto científico. La política se convierte en filosofía social, de modo que, hoy en día, la política puede sumarse con justicia a las ciencias sociales.

Desde la aclaración realizada por Max Weber en la llamada disputa acerca de los juicios de valor, y desde la determinación más precisa de una «lógica de la investigación» positivista<sup>6</sup>, las ciencias sociales

<sup>6</sup> Resumiendo: H. Albert, «Probleme der Wissenschaftslogik in der Sozialfors-

se han separado totalmente de los elementos normativos, de la herencia ya olvidada de la política clásica, en cualquier caso, de este modo se presenta su autocomprensión teórico-científica. Pero en la medida en que la filosofía social debe encubrir sus implicaciones normativas, ya no puede reconocer aquello que de doctrina moral continúa adherido a ella; las determinaciones normativas desaparecen en los equívocos de la «naturaleza» del hombre y de sus direcciones. Porque aquí están presentes las dos cosas: el origen en la política clásica y la enérgica desviación de sus principios, por esto, la filosofía social se adecúa tanto mejor a la explicación histórica de una pregunta, que sería mucho más difícil de desarrollar sistemáticamente a partir de las antinomias de la autocomprensión crítico-cognoscitiva de las modernas ciencias sociales: ¿cómo es posible el conocimiento del contexto vital social en atención a la acción política?, ¿cómo y en qué medida puede explicarse científicamente en una situación política aquello que al mismo tiempo es necesario prácticamente y es objetivamente posible? En nuestro contexto cabe retraducir esta pregunta del siguiente modo: ¿cómo puede saldarse la promesa de la política clásica, a saber: la orientación práctica sobre aquello que en una situación dada hay que hacer de un modo correcto y justo sin, por otra parte, renunciar al carácter estrictamente científico del conocimiento, que pretende la moderna filosofía social en contraposición a la filosofía práctica de los clásicos?, ¿y cómo, contrariamente, puede cumplirse la promesa de la filosofía social, a saber: un análisis teórico del contexto vital social sin, por otra parte, renunciar a la orientación práctica de la política clásica?

Por el camino hacia la ciencia, la filosofía social pierde aquello de lo que la política en tanto que sabiduría era capaz antiguamente. Esta pérdida de fuerza hermenéutica en la penetración teórica de las situaciones que hay que dominar prácticamente, ya la reconoce Vico que, desde la perspectiva de la tradición humanista-retórica, confecciona un balance de pérdidas y ganancias de la nueva filosofía inaugurada por Galileo, Descartes y Hobbes: «Puesto que, en efecto, por hablar de la sabiduría en la vida ciudadana, las cosas humanas están bajo el señorío de la ocasión y de la elección, que son, ambas cosas, altamente inciertas... de este modo, aquellos que sólo ven lo verdadero, sólo difícilmente entienden el camino que toman, y aún más difícilmente sus metas... Así pues, porque uno tiene que juzgar aquello que hay que hacer en la vida según el peso de las cosas y de las adherencias a las que se denominan circunstancias, y muchas de ellas son posiblemente extrañas y disparatadas, algunas a menudo trastocadas

chung», en *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, vol. 1, ed. König, Stuttgart, 1962, pp. 38 ss.; H. Albert y E. Topitsch (ed.), *Werturteilsstreit*, Darmstadt, 1971.

y de vez en cuando incluso contrapuestas a la meta, por esto, no cabe medir las acciones de los hombres según la línea recta del entendimiento, que es fija. Los instruidos no sabios, que se ponen en marcha directamente desde lo verdadero general hasta lo particular, rompen los enredos de la vida. Los *sabios*, empero, que por encima de las irregularidades e inseguridades de la praxis alcanzan lo verdadero eterno, adoptan, puesto que no es posible el camino recto, un rodeo, y los pensamientos que ellos aprehenden prometen provecho por largo tiempo, tanto como lo permite la naturaleza<sup>7</sup>. Vico se mantiene en la determinación aristotélica de la diferencia entre ciencia y sabiduría, entre *episteme* y *phronesis*: mientras que aquella apunta a «verdades eternas» y desea realizar afirmaciones sobre lo ente que es constantemente y con necesidad tal y como es, la sabiduría práctica sólo tiene que ver con lo «probable». Vico muestra cómo esta forma de proceder —precisamente posee una pretensión desde un punto de vista teórico— conduce en la praxis a una mayor certeza. Remite a las realizaciones de la retórica, que se sirve sobre todo de la capacidad de la *phronesis* y del modo de proceder tópico: «De los oradores se requiere sobre todo que, en los aprietos de la discusión, que no permite ni demoras ni acuerdos, estén en condiciones de prestar ayuda instantáneamente. Pero si uno expone a nuestras cabezas críticas algo dudoso, entonces responden: dejadme meditar sobre ello...»<sup>8</sup>.

De hecho, con esto se alude a una relación dialéctica que sólo hoy en día, con el desarrollo de las ciencias sociales, se ha vuelto completamente transparente: en la medida en que la política se racionaliza científicamente y en la medida en que la praxis se dirige teóricamente por medio de recomendaciones técnicas, crece aquella peculiar problemática residual en vista de la cual el análisis científico-experimental tiene que explicar su incompetencia. Sobre la base de una división del trabajo entre las ciencias empíricas y de un establecimiento de normas que ya no es capaz de verdad, crece el ámbito de juego de la pura decisión: el ámbito genuino de la praxis se sustrae en una medida creciente de la sujeción a una elucidación metódica en general<sup>9</sup>. Vico,

<sup>7</sup> G. B. Vico, *Sobre la esencia y el camino de la formación espiritual*, ed. F. Schalk, Godesberg, 1947, pp. 59 ss.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>9</sup> K. R. Popper extrae consecuencias deconstruccionistas del postulado metodológico de la libertad valorativa; cfr. *Die offene Gesellschaft und seine Feinde*, 2 vols., Bern, 1957, en especial, vol. 1, pp. 90 ss. y vol. 2, pp. 281 ss. La capacidad de verdad de las preguntas prácticas (que no sólo discuten criticistas como Popper, sino también positivistas como Carnap y Ayer, empiristas como Stevenson y analistas del lenguaje como Hare) se ha vuelto a poner sobre el tapete en tiempos recientes por la así denominada *good reasons approach*. Iniciadora a este respecto fue la investigación de K. Baier. *The Moral Point of View*, New York, 2.<sup>a</sup> ed., 1965. Sobre la lógica del discurso práctico cfr. además, P. Lorenzen, *Normative Logic and Ethics*, Mannheim, 1969, O. Schwemmer,

en contraposición con la filosofía social contemporánea, ya anticipa una tendencia que sólo se impone hoy en día. La falta de certeza en la acción crece cuanto más estrictamente se escogen en este ámbito los parámetros para el aseguramiento científico. En esta medida, Vico rechaza el atrevimiento de la ciencia moderna de «trasladar el método del juicio científico a la praxis de la sabiduría»<sup>10</sup>. La fundamentación de la filosofía práctica como ciencia, que exige Bacon<sup>11</sup> y que Hobbes promete realizar por vez primera, le parece contraproducente. En esto pasa por alto que la nueva posición metodológica pone también al descubierto por vez primera un nuevo objeto, precisamente el contexto vital de lo social. Ciertamente, esta objetivación «científica» (mucho más adelante se podrá decir, por estricta objetivación científico-experimental) se separa de tal modo de la praxis vital, que la aplicación de las mismas intelecciones alcanzadas permanece incontrolada.

De este modo, desde otra perspectiva ambos partidos tienen razón. En el caso de que deba ser posible aclarar estas razones diferentes y, tal y como parece, en conflicto, más aún, unificarlas, entonces «la reconciliación de los tipos de estudios clásicos y modernos», a la que Vico dedicó su escrito<sup>12</sup>, puede convertirse en fundamento metodológico de una nueva ciencia, otra *Scienza Nuova*. Perseguiremos el desarrollo de la política clásica hacia la filosofía social moderna bajo el doble punto de vista de un cambio de la actitud metodológica y de la constitución de un nuevo ámbito objetual.

#### LA RECEPCIÓN TOMISTA DE LA POLÍTICA ARISTOTÉLICA: *ZOON POLITIKON* COMO ANIMAL SOCIALE

¿Cómo se consumó, entre Aristóteles y Hobbes, la transformación de la política clásica en la moderna filosofía social? Aristóteles está convencido de que una polis —que porte de verdad este nombre, y no sea meramente denominada así— debe apoyarse en la virtud de sus ciudadanos: «Pues de lo contrario la comunidad de la ciudad se convertiría en una mera confederación», en una *koinonía symmachia*. Esta recibe en el derecho romano el nombre de *societas* y menta tanto una federación entre Estados como la ligazón social entre los ciuda-

*Philosophie der Praxis*, Frankfurt, 1971; F. Kambanel, *Moralisches Argumentieren*, 1971.

<sup>10</sup> G. B. Vico, *op. cit.*, p. 63.

<sup>11</sup> Francis Bacon, *Novum Organon*, I, art. 127.

<sup>12</sup> Cfr. las explicaciones de F. Schalk (*op. cit.*, pp. 165 ss.) sobre la obra de Vico, «De nostri temporis studiorum ratione».

danos (todavía hoy en día es utilizable en el sentido de «sociedad» (*Sozietät*). Aristóteles imagina la ficción de un sistema contractual de derecho privado semejante, cuyo fin fuera una adquisición de la vida asegurada para todos y regulada universalmente, para mostrar entonces lo que *no* es una polis: si los ciudadanos que se dedican a sus propios negocios fundan una comunidad jurídica para el fin de un tráfico comercial ordenado y para el caso de complicaciones bélicas, entonces *no* hay ya que confundir ésta con un *Estado*. Pues —así reza el argumento— circulan en el lugar común como si estuvieran separados; y cada uno considera su propia casa como una ciudad. Una polis, por el contrario, se determina por su *contraposición* con el *oikos*. Frente a ello, Hobbes tiene que enfrentarse con la construcción iusnaturalista de un tráfico tal de ciudadanos regulado por el derecho privado y apoyado por la soberanía estatal. La filosofía social de Tomás de Aquino sirve de mediadora de una forma peculiar entre ambos autores. Por una parte, Tomás de Aquino se sitúa completamente en la tradición aristotélica. Aunque un Estado puede haber sido fundado a causa de la supervivencia, sólo tiene existencia a causa de la vida buena: «Pues si los hombres quisieran fusionarse sólo a causa de la vida, entonces también los animales y los esclavos serían una parte de la *civitas*; si se unieran sólo para alcanzar riquezas, entonces todos aquellos que están interesados de la misma manera en el tráfico económico, pertenecerían a una *civitas*»<sup>13</sup>. Una comunidad sólo puede denominarse Estado si habilita a sus ciudadanos para acciones virtuosas y, en esta medida, para la vida buena. Pero, por otra parte, Tomás de Aquino ya no entiende esta comunidad de una forma genuinamente política: la *civitas* se ha convertido subrepticamente en *societas*. El involuntario distanciamiento respecto de la antigua política no se muestra en ninguna otra parte de una forma más precisa que en la traducción textual del *zoon politikon*: «*Homo naturaliter est animal sociale*»<sup>14</sup>. En otro lugar se dice: «*Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum*»<sup>15</sup>. De una forma característica, en Tomás de Aquino falta la distinción, tan decididamente expuesta por su filósofo, entre el poder económico de disposición del señor de la casa y el poder político de dominio en la opinión pública: el poder del despota del *oikos* era, en efecto, dominio unipersonal (*monarchia*), el ejercicio en la polis, dominio sobre libres e iguales (*politeia*)<sup>16</sup>. Pero aquel *princeps*, sobre cuyo gobierno reflexiona Tomás de Aquino, domina monárquicamente, a saber: esencialmente de la

<sup>13</sup> Tomás de Aquino, *De regimini principum*, ed. Schreyvogel, p. 83.

<sup>14</sup> Tomás de Aquino, *Summa*, q. 1, 96, 4.

<sup>15</sup> Tomás de Aquino, *De regimini principum*, c. 1.

<sup>16</sup> Tomás de Aquino, *Pol.*, 1255 b.

misma manera a como domina el *pater familias* en tanto que *dominus*. *Dominium* significa dominio por antonomasia. La oposición entre *polis* y *oikos* se ha nivelado bajo el denominador común de la *societas*; esta se interpreta en analogía con la vida familiar y doméstica regulada patriarcalmente, así pues, apolíticamente según criterios aristotélicos. Si la ordenación de la polis se consuma con la participación de los ciudadanos en la administración, la legislación, la administración de la justicia y la deliberación, Tomás de Aquino retiene tan sólo un *ordo* que abandona la sustancia política de aquella voluntad y conciencia que se configura en el diálogo público y que está referida a la acción de los ciudadanos del Estado: «*bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax*». Criterio del *ordo* bien fundado no es la libertad de los ciudadanos, sino la tranquilidad y la paz (*pax*), una interpretación más «policial» que política del concepto neotestamentario. Se suprime la pregunta central de la antigua política: la pregunta por la *cualidad* del dominio. *Thema probandum* de las reflexiones justamente denominadas *Filosófico-sociales de la «política»* tomista es, más bien, un orden doméstico y familiar extendido al Estado, es la jerarquía del *status* del ciudadano que trabaja. El *ordo civitatis* abarca al trabajo rehabilitado por el cristianismo, que para los griegos era un campo absolutamente apolítico<sup>17</sup>.

Así pues, Tomás de Aquino transforma la política aristotélica en una filosofía de lo social; en cualquier caso, mantiene la tradición en la medida en que se atiene a aquella conexión entre ética y política tan claramente acuñada en Aristóteles. Por una parte, el *ordo civitas* ya no puede afianzarse en la praxis y *lexis* de los ciudadanos libres, en la opinión pública política; pero, por otra, ampliado hasta *ordo societatis*, debe poder fundamentar una ley moral concretizada ético-civilmente, un código diferenciado según cargos y rangos que garantice un conocimiento específicos de *status*. Como es sabido, Tomás de Aquino resuelve ontoteológicamente esta construcción del orden social como *orden de virtud*: la *lex naturae* fundamenta el orden de la *civitas* en tanto que *societas* ontológicamente a partir de la conexión del cosmos y, al mismo tiempo, teológicamente a partir de la coincidencia de esta legalidad cósmica con los mandamientos del Decálogo.

Esta *lex naturae* desarrollada a partir del derecho natural estoico cristianizado sucumbió en el siglo siguiente ante la crítica nominalista. El sello ontológico sobre la doctrina social tomista se rompió porque se quebraron las únicas relaciones sociales bajo las cuales esta doctrina podía pretender validez. Esta cuestión la dejamos al margen. En cualquier caso, la pregunta por el por qué y el hacia dónde de la vida

en común, que ya no puede contestarse con el *ordo societatis*, cedió ante esta otra pregunta: ¿cómo y con ayuda de qué medios puede regularse y apaciguarse la *civitas*? El vínculo del orden de virtud construido iusnaturalistamente, que había saltado en mil pedazos, hace que también se desmoronen teóricamente los dos elementos que en la realidad se habían desgarrado: el *dominium* de los principios convertidos en soberanos y la *societas* privatizada bajo la administración estado-territorial. En el mismo año en el que Nicolás Maquiavelo escribió su *Principe*, Tomás Moro trabajaba en su *Utopía*. El uno, en tanto que diplomático, está al corriente de las relaciones interestatales de la pentarquía italiana; el otro, en tanto que jurista —primero representante de la burguesía londinense en el Parlamento, a continuación ministro y canciller en la corte de Enrique VIII—, está ocupado con las labores intraestatales de ordenación de una administración absolutista.

Sobre la angosta base de una ciudad-estado, Maquiavelo todavía quería prescindir de la organización de la sociedad y dirigir su atención, exclusivamente, a la técnica del mantenimiento y conquista del poder. El estado de guerra general y, en principio, insuperable, se considera de aquí en adelante como el presupuesto fundamental de la política. El Estado es Estado al máximo en el estado de lucha. La política es el arte, susceptible de ser investigado y aprendido, de una estrategia, permanentemente ejercida tanto en el interior como hacia el exterior, para la imposición del propio poder. El poder doméstico patriarcal del príncipe cristiano se ha condensado en la abstracta autoafirmación del soberano (*suprema potestas*) y, al mismo tiempo, se ha desligado de las funciones auténticamente sociales del orden doméstico ampliado al Estado. Pero Tomás Moro se ocupa precisamente de estas funciones. Sobre la base estratégicamente favorable de un Estado insular, Tomás Moro desatiende la técnica de la autoafirmación frente a enemigos externos y niega directamente una esencia de lo político derivada del estado de guerra. Antes bien, el *ordo societatis* se le presenta empíricamente como una tarea de organización técnico-jurídica de la sociedad.

*Salus publica* y *bonum commune* ya no pueden determinarse teleológicamente. Se han convertido en lugares vacíos que Maquiavelo, sobre la base de un análisis de los intereses del príncipe, ocupa con la razón de Estado; Moro, en cambio, sobre la base de un análisis de los intereses de los ciudadanos que trabajan, con un *ratio* inmanente al orden económico.

<sup>17</sup> Cfr. H. Arendt, *op. cit.*, pp. 76 ss.

LA RUPTURA CON LA TRADICION: LOS MODERNOS  
 CONCEPTOS DE LO POLITICO Y LO SOCIAL  
 EN EL MUNDO DESENCANTADO EN EL TERRENO  
 POLITICO-REAL Y PROYECTADO  
 UTOPICAMENTE. MAQUIAVELO Y MORO

La perspectiva se ha modificado específicamente: el comportamiento político (por el que se interesa Maquiavelo) y el orden social (por el que se interesa Moro) ya no serán explicitados en atención a aquella vida virtuosa de los ciudadanos. Los pensadores modernos ya no se preguntan, como hacían los antiguos, por las relaciones morales de la vida buena y excelente, sino por las condiciones fácticas de la supervivencia. Se trata directamente de la afirmación de la vida física, de la más elemental conservación de la vida. Esta necesidad práctica, que exige soluciones técnicas, está al comienzo de la moderna filosofía social. A diferencia de la necesidad ética de la política clásica, no exige ninguna fundamentación teórica de las virtudes y de las leyes en una ontología de la naturaleza humana. Mientras que el punto de partida teóricamente fundamentado de los antiguos era el siguiente: cómo pueden los hombres estar en correspondencia desde un punto de vista práctico con un orden natural; el punto de partida prácticamente afirmado de los modernos es éste: cómo pueden dominar los hombres técnicamente el amenazante mal natural. Ciertamente, la filosofía social, por encima del aseguramiento de la vida supervivencia, se ocupa también del mejoramiento, facilitación y elevación de la vida. Sin embargo, esto se diferencia esencialmente de una perfección moral de la vida. Las formas pragmáticas de elevación de la vida cómoda y de la vida plena de poder siempre están referidas a su posibilidad, a la conservación de la mera vida. Se trata de grados comparativos respecto de la resistencia a los peligros elementales de la vida: la amenaza física por el enemigo o por el hambre.

La filosofía social no se inventó tal mal natural. Sólo varió a lo largo de los siglos los dos males naturales de los que parten Maquiavelo y Moro: la muerte violenta a manos del prójimo y la muerte por hambre y miseria. Maquiavelo pregunta: ¿cómo puede asegurarse políticamente la reproducción de la vida? Moro: ¿cómo puede asegurarse económico-socialmente? Pues los hombres sólo pueden liberarse del miedo y proteger la vida frente a las agresiones del otro por medio de una técnica con éxito de conquista y conservación del poder; y de la no menos amenazante inseguridad de conservar la vida en el hambre y la miseria, tan sólo pueden liberarse por medio de una organización correcta del orden social. Según qué peligro aparezca como el elemental, la autoafirmación de la vida exigirá el primado de las armas movilizadas o el de los medios de vida organizados.

Ciertamente, del acrecentamiento de aquellas dos formas de

reproducción de la vida técnicamente elucidadas se deriva una diferencia característica. Mientras que la supresión del hambre abre el panorama a una posible elevación de la vida cómoda hasta lo ilimitado, el ensanchamiento de aquel poder que elimina el miedo ante la muerte violenta, produce, con el dominio de un mal, otro mal: el peligro de la servidumbre. Por ello, las filosofías sociales que definen políticamente el mal natural no pueden —como sucede en aquellas que lo definen económicamente— adoptar una forma utópica. Si con todo no desean renunciar a una forma contrautópica de la elevación de la vida, degeneran en la irracionalidad: ya en Maquiavelo alcanza la *virtù*, si no el sentido, si el aura de una salud bárbara que glorifica *per se* al poder político. Junto con los dos males «naturales» de la amenaza por el hombre y por los enemigos, el mal «artificial» del dominio del hombre sobre el hombre se convierte en tercer punto de partida de la investigación político-social: es necesario procurar a los envilecidos y denostados dignidad y paz, tanto como Maquiavelo promete a los atacados y atemorizados poder y seguridad, y Moro a los que sufren fatigas y cargas bienestar y felicidad<sup>18</sup>.

Maquiavelo y Moro alcanzan cada uno un nuevo campo de reflexión frente a la antigua política, puesto que separan la estructura del dominio del contexto ético. Desde Aristóteles se trataba de la facilitación y habilitación jurídicas de una vida buena de los ciudadanos; la bondad del dominio debía acreditarse en la virtud de los ciudadanos y en su libertad materializada en el marco de las leyes de la ciudad. Desde Aristóteles, la política conoce constituciones buenas y degeneradas, conoce la mejor constitución en absoluta y relativamente. Maquiavelo y Moro dejan pasar esta problemática. (Maquiavelo) con la afirmación de que, en vista de la invariable sustancia de las relaciones de dominio de una minoría política sobre la masa de los ciudadanos particulares, los órdenes normativos representan superestructuras mudables históricamente. El historiador comparativo encontrará «que una pequeña parte anhela ser libre para ordenar, pero que todos los demás, la inmensa mayoría, desean la libertad para vivir con seguridad. Pero en cada una de estas comunidades —se tenga la constitución que se quiera— los puestos de mando están ocupados a lo sumo por cuarenta o cincuenta ciudadanos»<sup>19</sup>. En el cambio de las instituciones, Maquiavelo aísla la estructura subyacente de una relación formalmente invariable de represión, que está determinada por la inevitabilidad de agresión y defensa, de amenaza y autoafirmación, de conquista y derrota, de levantamiento y represión, de potencia e impotencia. El nuevo concepto de lo político recibe su sentido de esta

<sup>18</sup> E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt, 1961, pp. 13 ss.

<sup>19</sup> N. Machiavelli, *Obras completas*, ed. Floerke, München, 1925 (vol. 1, *De los Estudios*; vol. 2, *De los príncipes*), 1, 66.

tenjón que, por así decirlo, está puesta naturalmente con la potencial o actual utilización recíproca del poder.

Moro debilita la problemática constitucional tradicional con una indicación análoga. En lugar de conceptuar la substancia de las relaciones de dominio —invariable bajo los mudables órdenes normativos—, a partir de una constitución básica e insuperable de los hombres, lo hace a partir de la presión, impuesta por la propiedad privada, hacia la explotación: «Si hago desfilar a todos estos Estados... examinándolos en mi espíritu, entonces no encuentro... otra cosa que una especie de conjuración de los ricos, los cuales, en nombre y bajo el título jurídico del Estado, cuidan por su propio beneficio. Imaginan e idean todas las intrigas y tretas posibles para conservar sin temor a pérdida aquello que han acumulado por medio de maquinaciones, para, entonces, poder obtener y aprovechar tan barato como sea posible todo el esfuerzo y el trabajo de los pobres. Tan pronto como los ricos toman la determinación de utilizar estos métodos en nombre de la generalidad, y esto quiere decir también en nombre de los pobres, adquieren de este modo también fuerza legal»<sup>20</sup>. Este concepto del Estado como una institución económica de coerción remite a la situación básica de la sociedad burguesa, en la que sujetos trabajadores particulares compiten por la adquisición de bienes escasos: «Pues, ¿cuántos hay que no sepan que deberán morir de hambre?, en el caso de que no cuiden por sí mismos, y por mucho que prospere el Estado. Y por ello oprime a todos la necesidad de atender más a sí mismos que al pueblo, esto es, a los otros»<sup>21</sup>.

El nuevo concepto de lo social recibe su sentido de la posible superación de este egoísmo de los intereses y de los riesgos vitales ligados a él. Moro lo expresa ingenuamente: «¿Qué mayor riqueza podrá hacer que cuando uno, libre de toda preocupación, pueda vivir con el ánimo alegre y tranquilo, sin inquietarse por su pan de todos los días?»<sup>22</sup>.

El sentido normativo de las leyes se vacía de su substancia moral —mas no se suspende como tal— por medio de la reducción a las estructuras subyacentes, ya sea del dominio político, ya sea de la explotación económica. En atención a la tarea práctica de la conservación de la vida y de la elevación de esta vida, las leyes muestran su utilidad instrumental. El sentido normativo de las leyes recomendadas por Maquiavelo se acredita en el mantenimiento de la disposición a la muerte y al homicidio; pues sólo por el poder de las armas se supera el mal natural de la amenaza por el enemigo. El sentido normativo de las leyes recomendadas por Moro se acredita en la coerción hacia el tra-

bajo; pues sólo de este modo se vence sobre el mal natural del hambre.

Fundamentalmente, Aristóteles no conocía ninguna escisión entre la constitución promulgada políticamente y el *ethos* de la vida ciudadana en la ciudad. Maquiavelo y Moro, cada uno a su modo, consumaron la separación de ética y política. La máxima suprema de la nueva política reza del siguiente modo: «El único fin del príncipe debe ser conservar su vida y su dominio. Todos los medios de los que se sirva a este respecto, estarán justificados». La virtud privada está separada de la virtud política; y la sabiduría práctica del individuo privado obligado a la vida buena (y esto significa ahora: a la vida obediente) está separada de la sabiduría técnica del político: «Un príncipe... no puede actuar como los hombres deberían actuar habitualmente para ser denominados honrados; las exigencias del Estado le obligan a menudo a faltar a la palabra y a la fe, y a obrar en contra de la caridad, de la humanidad y de la religión»<sup>23</sup>. Moro, por el contrario, acentúa la heteronomía social de la virtud privada. Se atiene a la herencia humanista de una moral fundamentada iusnaturalistamente; pero persevera en las presuposiciones sociales que deben satisfacerse antes de que la masa de los ciudadanos pueda realizar el ideal estoico del ocio. Virtud y felicidad están concebidas como tales de una forma tradicionalista, pero es moderna la tesis de que la organización técnicamente adecuada de las necesidades de la vida, una reproducción institucionalmente correcta de la sociedad, es previa a la vida buena sin ser ella misma contenido y meta de la acción moral.

Si en Maquiavelo la técnica de la conservación del poder es moralmente neutral, en Moro lo es la organización del orden social. Ninguno de los dos se ocupa de preguntas prácticas, sino de preguntas técnicas. Proyectan modelos, esto es, investigan bajo condiciones artificiales el nuevo campo abierto por ellos. Incluso antes de que el método experimental fuera introducido en las ciencias naturales, la abstracción metodológica respecto de la multiplicidad de relaciones empíricas se prueba aquí empíricamente. Desde esta perspectiva, Maquiavelo y Moro coinciden, de forma sorprendente, en un mismo nivel, si es que se descifra el sentido heurístico del desencantamiento político-real de la misma forma que el del proyecto utópico.

Maquiavelo acepta como meta de la técnica política la afirmación del poder del príncipe hacia el exterior, así como la unidad y la obediencia de los súbditos en el interior<sup>24</sup>. Aisla las operaciones para alcanzar esta meta de todas las presuposiciones sociales. La acción

<sup>20</sup> Th. Morus, *Utopia*, ed. K. J. Heinisch, Hamburg, 1960, p. 108.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>23</sup> N. Machiavelli, *op. cit.*, II, 72.

<sup>24</sup> Cfr. Hans Freyer, *Machiavelli*, Leipzig, 1938; la investigación de L. Strauss (*Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Ill., 1958) es crítica desde el punto de vista del derecho natural clásico.

política está desligada de ataduras tradicionales y morales, y tampoco puede contar con que existan tales ataduras en el adversario (rige el axioma: «Todos los hombres son desagradecidos, inconstantes, hipócritas, recelosos y egoístas»); además, la acción política no puede apoyarse en las instituciones dadas y en las legitimaciones conseguidas, sino que, por así decirlo, comienza desde el principio (rige la suposición de una posición de dominio alcanzada por poder extraño o por accidente: «Aquel al que tan sólo la suerte le eleva del estado de individuo privado al trono, ciertamente lo conseguirá con pocas dificultades, pero tantas más tendrá para mantenerse en el trono»). El método de prueba de Maquiavelo es apenas menos ficticio que el de Moro: la libertad absoluta de elección racional de medios para el fin de la conservación del poder en el estado excepcional de guerra civil latente, de rebelión potencial y de amenaza fáctica por parte del enemigo que compete. Bajo estas condiciones de *necessità*, la política es el arte de regular la *fortuna*, «para que no pueda mostrar en cada ciclo lo muerto que puedes». César Borgia ofrece el ejemplo histórico<sup>25</sup>. El caso del Estado coyuntural, aquél cuyos fundamentos deben ponerse primeramente, está como creado para un análisis de las reglas de este arte. El recetario de Maquiavelo sobre el cálculo técnicamente correcto del poder fundamentó la tradición, efectiva en el absolutismo de los siglos siguientes, del *arcana imperii*. Como es sabido, instruyó a los príncipes sobre cómo podía llevarse a cabo en situaciones típicas la *vis dominationis* de una forma tácticamente correcta con ayuda de alianzas, soldados y recursos.

En vez de tales reglas empíricas para una técnica política, Moro ofrece un ejemplo, representable bajo condiciones empíricas, para una organización social. Acepta como su fin el bienestar de los ciudadanos libres. Su método de prueba aísla en gran parte la reproducción de la vida social respecto de las influencias políticas en el sentido de Maquiavelo: las guerras están discriminadas y las funciones del dominio público limitadas a un *minimum*; además, la propiedad privada de los medios de producción y de los bienes de consumo está supe-  
rada. Ambas suposiciones permiten un modelo en el que las instituciones sociales pueden reducirse a su significación instrumental, al igual que ocurría en el ficticio estado excepcional con los medios de dominio de Maquiavelo. El ejemplo de un orden que toma asiento en la propiedad común pone al descubierto los motivos de los conflictos sociales. Moro analiza cómo, con la supresión de la preocupación por el aseguramiento del sustento necesario para la vida, se suprimen al mismo tiempo las causas de una serie de delitos criminales, la posibilidad de una diferenciación del prestigio social en virtud de la riqueza

y la necesidad de una legalización de la explotación. «Finalmente, ¿qué se debe decir a este respecto si los ricos arrancan algo del jornal de los pobres no sólo por engaño privado, sino incluso apoyándose en las leyes estatales?»<sup>26</sup>. Riqueza, influencia y poder pierden la apariencia de cosas naturalmente dadas. La conexión histórica entre estratificación social y dominio político, por una parte, la organización del trabajo social, por otra, se tornan transparentes.

#### EL CAMBIO DE ORIENTACION METODOLOGICA: DEL SABER PRACTICO AL ARTE PRAGMATICO DE LA TECNICA DEL PODER Y DE LA ORGANIZACION DE LA SOCIEDAD

Ni tan siquiera una interpretación que, no sin una cierta estilización, se deje guiar por el propósito de diferenciar en el *Príncipe* y en la *Utopía* los rasgos «modernos» del transfondo de la política tradicional, podrá disimular las barreras que separan a Maquiavelo y a Moro de Hobbes, el fundador de la filosofía social como ciencia. Se trata de una limitación tanto en la materia como en el método.

Los intentos de investigar bajo un aspecto técnico y cada uno por sí los desmoronados elementos de la filosofía social tomista — *dominium y societas*— siguen siendo abstractos. Maquiavelo ignora la tarea histórica del desarrollo de una esfera de la sociedad civil; y Moro ignora los hechos políticos que nacen de la competencia entre estados soberanos. Hobbes está libre de esta ceguera complementaria de sus antecesores; pues se le presenta la tarea sistemática de una reconstrucción inusnaturalista de la soberanía, puesto que, en la Inglaterra del siglo XVII — a diferencia de Maquiavelo en la Florencia de comienzos del XVI—, la *suprema potestas* del soberano puede verla tan sólo en su conexión funcional con una *societas* que se ha emancipado civilmente. La constitución contractual de la soberanía principesca resulta obligada en tanto que la autoafirmación política, según su contenido, se ha tornado dependiente de las necesidades originarias de la esfera social. Hobbes ya justifica la afirmación de la soberanía estatal hacia el exterior por medio de las tareas de la autoridad gubernativa en el interior; pues esta última debe garantizar el tráfico, que descansa en un contrato, entre los individuos privados; pacto social y pacto de dominio coinciden, puesto que exigen un *pactum potentia*. El soberano lleva la espada de la guerra como aquél al que se ha transferido la espada de la justicia, a saber: la competencia para la administración de la justicia y para la ejecución de las penas. Ejerce un

<sup>25</sup> N. Machiavelli, *op. cit.*, II, 26 ss.

<sup>26</sup> Th. Morus, *Utopia*, ed. cit., p. 107.

poder político en el sentido de Maquiavelo, puesto que elimina el estado político universal del *bellum omnium in omnes*; y este desentrenado estado político tiene que neutralizarse hasta conseguir la paz directamente en beneficio de una organización de la sociedad racional: exactamente la demanda utópica de Tomás Moro.

Hobbes supera de manera aún más decisiva las debilidades metodológicas de sus predecesores. Ni Maquiavelo ni Moro pretendieron tratar la política y la filosofía social como ciencia, en el sentido tradicional de la filosofía práctica, ni el sentido moderno de aquella forma de proceder empírico analítica, que sólo fue proclamada un siglo más tarde por Bacon (sin que ni siquiera el llegar, por lo demás, a consumarla). Maquiavelo y Moro están a mitad de camino: rompe metodológicamente con las presuposiciones de la tradición y reemplazan la orientación práctica por una forma técnica de plantear los problemas; pero sin el estricto método cognoscitivo de Descartes y sin el exitoso método de investigación de Galileo, todavía cultivan su materia en cierto modo pragmáticamente. A una recomendación de técnicas llega el uno; una propuesta de organización realiza el otro.

Cuando en 1517 apareció el informe de Moro sobre la *Nova Insula Utopia* bajo el título *De optimo Republicae*, sus lectores humanistas debían aguardar una nueva formulación de una pieza tradicional de la política. Pero precisamente la comparación con el modelo platónico, al que el mismo Moro se remite, muestra que el título conduce a múltiples errores: el escrito no analiza la esencia de la justicia, sino que copia uno de los informes contemporáneos de viajes. Puesto que la justicia —de acuerdo con la concepción de los griegos— sólo puede realizarse en el consumado orden vital de la ciudad, los griegos dilucidaban la esencia de la justicia en la esencia del Estado, y esto significa: en la acabada constitución de un dominio de ciudadanos libres. Moro, en cambio, ya no se remite a un orden esencial, ya no se remite a relaciones que hay que reconocer como necesarias y de las que querría ofrecer un ejemplo en la experiencia; su Estado no es ningún Ideal en sentido kantiano. Más bien, proyecta una «ficción» al modo en el que el uso lingüístico inglés utiliza esta palabra para denominar un género del arte narrativo social. La imaginación de lo fáctico nos presenta objetos y personas como si hubieran sido encontrados empíricamente, tan azarosos e inderivables como atestiguados sensorialmente en su realidad. De este modo, Moro produce la ilusión de realidad en el marco de un viaje fingido de descubrimiento; así pues, se trata de aquella forma de experiencia que los antiguos denominaban historia (*Historie*). «Si tú hubieras estado conmigo en Utopía y si hubieras visto con tus propios ojos las costumbres y las actitudes del lugar, como me ha sucedido a mí, que he vivido allí más de cinco años y que nunca jamás habría querido partir a no ser para informar sobre este mundo, entonces confesarías sin más no haber

visto en ninguna otra parte un Estado tan bien ordenado como allí»<sup>27</sup>. Este «en ninguna otra parte» descubre el doble sentido y la pretensión aquí fundada de la Utopía: fingir realísticamente relaciones sociales de tal forma que puedan ser representadas como existentes bajo condiciones empíricas, pero sin ser ya conceptuadas.

Moro llega pragmáticamente a la convicción «de que en todas partes donde hay propiedad privada, donde todos miden todo según el valor del dinero, apenas será posible ejercer una política justa o coronada con el éxito»<sup>28</sup>. En vez de intentar comprobar científicamente esta hipótesis entendida como proposición de experiencia, proyecta el modelo de una constitución que descansa en condiciones correspondientemente variadas. Si cabe dar a esta ficción el carácter de un ejemplo en la experiencia con suficiente credibilidad, y esto significa: sin contradecir la experiencia que ha habido hasta la fecha, entonces está dada la prueba de que semejante estado de la sociedad puede representarse como existente bajo condiciones empíricas. De este modo, la regla técnico-social, según la cual a partir del estado existente debe surgir el estado deseado —en este caso una modificación de las relaciones de propiedad— se controla indirectamente por la coincidencia con todas las experiencias habidas hasta la fecha. En principio, para este proceder son determinantes los mismos momentos que lo son para el modo de obrar completamente distinto de Maquiavelo.

Maquiavelo disuelve el saber práctico de la política en una habilidad técnica. También entre los antiguos, un político al que se le encomienda la dirección del Estado debía unir a la sabiduría un cierto poder, por ejemplo, el dominio de la economía y la estrategia. Pero en Maquiavelo, de la política sólo queda la competencia artesanal del estratega. Y, ciertamente, se refiere tanto a la competencia para el arte de la guerra en sentido literal<sup>29</sup>, cuanto también a aquella destreza que se configura cuando la política se desarrolla exclusivamente bajo el punto de vista estratégico. Se convierte entonces en un «arte» que no tiene modelo en el canon de las artes tradicionales: tal es el auténtico descubrimiento de Maquiavelo. Este arte de la conducción de los hombres, como diríamos hoy en día, también es a su manera un poder técnico, pero tiene como material de trabajo (lo cual sería inconcebible para los antiguos) en lugar de objetos de la naturaleza, el comportamiento humano). El comportamiento del mismo hombre, en especial sus impulsos de autoafirmación y sumisión, son la materia que tiene que conformar el príncipesco artesano. Maquiavelo aun llega

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>29</sup> «Un príncipe debe emplear todos sus pensamientos y toda su aplicación al estudio del arte de la guerra, el único cuyo dominio se espera de él.» N. Machiavelli, *op. cit.*, II, 58.

a sus intelecciones psicológicas a la manera casuística del historiador; pero se expresa con total claridad la intención técnica de ejercitar la política como saber de dominio para erigir un *regnum hominis* también sobre la sometida historia: «Ni sin reflexión, ni sin fundamento acostumbran los hombres sabios a decir que para prever lo que será se debe considerar lo que ha sido; pues todos los acontecimientos son siempre tan sólo los compañeros de algún suceso del pasado. Esto viene de que... los hombres tienen constantemente las mismas pasiones y, en consecuencia, la misma causa deberá producir siempre el mismo efecto»<sup>30</sup>. De aquí el anticipador comentario de Horkheimer: «La grandeza de Maquiavelo consiste... en haber reconocido la posibilidad de una ciencia de la política correspondiente a la nueva física y psicología y a sus principios, y en haber expresado sus rasgos esenciales sencilla y determinadamente»<sup>31</sup>. Esta interpretación adelanta a Maquiavelo en la medida en que la habilidad de conquista y conservación del poder surge, ciertamente, a partir de una transferencia de la *techné* artesanal al campo, hasta entonces reservado a la *phronesis*, de la praxis, pero aún carece de la precisión científica de la *técnica calculadora*. La pretensión de una fundamentación de la política según los principios de ideal galileano de ciencia sólo puede surgir en el marco de una imagen mecanicista del mundo.

Ciertamente, el interés cognoscitivo que guía al *Príncipe* y a la *Utopía* está ya encaminado a «actuar al *modus* del producir»<sup>32</sup>. Maquiavelo y Moro quebraron la barrera —inviolable en la filosofía clásica— entre praxis y poiesis y buscaron la relativa seguridad del saber técnico-artesanal en un campo que hasta entonces estaba reservado a la inexactitud e intransmisibilidad de la sabiduría práctica. Sin embargo, esta prolongación no podría llevarse a cabo de una manera radical antes de que el mismo saber técnico fuera asegurado teóricamente, y no tan sólo pragmáticamente. A este respecto, debía caer previamente otra barrera: la preeminencia greco-cristiana de la *vita contemplativa* frente a la *vita activa*, el cierre de la teoría frente a la praxis. Para los antiguos, la capacidad de comportamiento teleológico, la destreza, la *techné*, así como la sabiduría de la actuación racional, eran *phronesis*, un saber que remite constantemente a la teoría como al fin supremo y como a la meta más elevada, pero que nunca puede derivarse de ella, ni justificarse a partir de ella. Precisamente a causa de esta autosuficiencia de la contemplación, quedan capacidades cognoscitivas «más bajas». La esfera del hacer y de la acción, el mundo de

vida de los hombres y de los ciudadanos ocupados en su conservación o en su vida en común, todo esto, quedaba al margen de la teoría en sentido estricto. Esto se modificó por vez primera cuando la moderna investigación de la naturaleza comenzó a manejar la teoría desde la actitud del técnico.

No es que la intención cognoscitiva de las ciencias modernas, especialmente en sus comienzos, haya estado orientada subjetivamente hacia la producción de un conocimiento utilizable técnicamente. Pero la intención de la misma investigación, desde los días de Galileo, es objetivamente la siguiente: conseguir la destreza de hacer los mismos procesos naturales de igual modo a como la naturaleza los produce. La teoría se mide por la capacidad de reproducción artificial de los procesos naturales. En oposición a la *epistémé*, apunta, por su propia estructura, a la «utilización», a la aplicación. En esta medida, la teoría alcanza como un nuevo criterio de su verdad (junto al carácter lógico concluyente) la certeza del técnico: *conocemos* un objeto en la medida en que lo podemos hacer. Pero por medio de la investigación ejercida desde la actitud del técnico se modifica también el mismo comportamiento técnico. No cabe comparar esta certeza del técnico característica del conocimiento de la ciencia moderna con la relativa seguridad del artesano clásico que domina su material por ejercicio<sup>33</sup>.

Es Hobbes quien estudia por vez primera las «leyes de la vida ciudadana» con la intención expresa de colocar la acción política sobre la base insuperablemente cierta de aquella técnica dirigida científicamente, que él conocía a partir de la mecánica contemporánea. Hannah Arendt ha caracterizado las construcciones del derecho natural racional como un intento de encontrar una teoría «con la que se pueda fabricar con exactitud científica instituciones políticas que regularían los asuntos de los hombres con la misma seguridad con la que el reloj regula los movimientos del tiempo o la creación entendida como reloj los procesos de la naturaleza»<sup>34</sup>. «Pero por qué se sirve Hobbes para este fin del instrumento contractual, por qué fundamenta la filosofía social científica como construcción jurídica?

<sup>30</sup> *Ibid.*, I, 447.  
<sup>31</sup> M. Horkheimer, *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1930, p. 10.  
<sup>32</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 293.

<sup>33</sup> Sobre el concepto del interés cognoscitivo técnico, que no tiene un sentido psicológico, sino trascendental, cfr. mi investigación, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968; además, K. O. Apel, «Sziientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik», en *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, vol. I, 1968, pp. 15 ss., teimp. en, *Hermeneutik und Ideologiekritik. Theorie-Diskussion*, Frankfurt, 1971, pp. 7 ss.

<sup>34</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 291.