

Capítulo décimo

Política

I. LA PALABRA

Política —en nuestra lengua— suele ser un adjetivo femenino sustantivado, totalmente análogo al alemán *Politik* y al francés *politique*, mientras que en inglés tenemos *politics*, pero también *policy* para indicar las políticas públicas. A la palabra política sigue en general un adjetivo, como *exterior*, *interior*, *económica*, *social*, un adjetivo que sin embargo no siempre se refiere a la vida pública: se habla también de la *política* empresarial. El empleo del término es claramente neutral: se habla también de la *política* racial de Hitler. Nos falta una palabra equivalente a la inglesa *polity*, para indicar una sociedad bien ordenada, un buen gobierno.

Sin embargo, *política* puede entenderse como un neutro plural, para indicar las cosas políticas, análogamente al griego *ta politica* o al alemán *die Politik*. Existe también el sustantivo *el político* (*Politiker*, *politique*, *politician*), para indicar al hombre político; en el lenguaje político, sin embargo, se emplea para indicar la esencia de la política o la politicidad (lo político), reproduciendo el neutro alemán *das Politische* o el neutro plural inglés *politics*. Este uso sustantivado de valor neutro sirve o debería servir para distinguir lo político de lo privado o de lo social. Existe también el adjetivo *político*, que acompaña a una infinidad de palabras, como *partido*, *élite*, *participación*, *cultura*, *régimen*, *sistema*. A veces sirve también para indicar virtudes privadas como la prudencia.

Como se ve, este término, ya sea por la inflación de su uso genérico, ya sea por su uso impropio, es susceptible de los significados

más diversos y heterogéneos, y no expresa ya un concepto unívoco y fuerte: su extensión semántica debilita el concepto. Nuestra palabra de origen griego se precisa sólo con el adjetivo que la sigue o con el sustantivo que la precede. Con referencia a otros conceptos políticos modernos —sobre todo, pero no sólo, del siglo XIX— dicha palabra es un término subordinado al concepto de Estado (o de gobierno). En alemán aparece el concepto de *Herrschaft*, que en una traducción débil significa *poder* y en una traducción fuerte indica *dominio*. Para Max Weber la política es la lucha por el poder, por el monopolio legítimo de la fuerza; para la Escuela de Frankfurt el dominio material y total de la sociedad excluye toda posibilidad de la política que no sea un radical vuelco del sistema.

Para intentar llegar a una definición conceptual de «política» es necesario —en una primera instancia— proceder a algunas distinciones. La política se refiere a la acción humana, que se da en un mundo de acciones: esto implica una multiplicidad de sujetos agentes en una situación siempre precaria y cambiante. Esta acción quiere cambiar la realidad existente (no importa en qué sentido) y no tiene por lo tanto objetivos cognoscitivos: es sólo praxis, una praxis movida por valores y/o intereses. Es una acción consciente, dado que le es inmanente un saber práctico que los griegos llamaban *fronesis*; el término latino *prudencia* ha quedado en la edad moderna, mientras que hoy empleamos distintas palabras, entre las cuales *sentido, arte, olfato político*. Las máximas para la acción se recogieron en el pasado en manuales de preceptiva.

El concepto de política está, pues, estrechamente ligado a la praxis, a la acción, y esto nos permite distinguir radicalmente la política como praxis de la política como objeto de conocimiento: en primer lugar, de la ciencia empírica de la política, que tiene como campo de indagación la observación de las acciones y llega a la compilación de complejas tipologías; en segundo lugar, de la filosofía política, que busca los *universalia* del obrar político (pensemos en Croce, Weber, Schmitt); en tercer lugar, de la historia del pensamiento político, que es una historia de valores políticos: muchos —o demasiados— que han tratado de definir la política se han limitado a redactar una historia del pensamiento político, un pensamiento que con frecuencia

poco tiene que ver con la praxis. Más útil es seguir la historia de la palabra unida a la historia del concepto, mejor dicho al vaciamiento de su significado, para comprender —en las grandes rupturas de las distintas épocas— las transformaciones sociales e institucionales más profundas, en las que se da el fenómeno político. Dicho esto, siempre sigue siendo ineludible la tarea de definir —hoy— en el vasto océano de las acciones cuáles se consideran políticas y cuáles no.

Los griegos distinguían radicalmente la esfera pública de la política de la esfera privada de la casa (*oikos*); en la Edad Media se distinguía la política de la moral, del derecho, de la economía, de la cultura, cada una con sus ámbitos institucionales y principios propios. Pero una verdadera ruptura entre política y moral aparece sólo en la edad moderna. Hoy se habla, en cambio, de política de la familia, política del derecho, política económica, política cultural: parece que por doquier la política embiste y tritura todas las esferas autónomas. Parece que el Estado contemporáneo ha destruido todas aquellas diferencias institucionales, todas aquellas arenas autónomas en las que se formó el Estado moderno.

2. EL VACIAMIENTO DE UN PARADIGMA

a) *El concepto griego*. Para comprender el significado auténtico de una palabra hay que remontarse a sus orígenes. Política deriva de *polis*, la comunidad ciudadana griega. La *polis* fue el resultado de un lento, espontáneo desarrollo, debido al concurso de varias fuerzas y circunstancias. Con esto no queremos decir que esta forma de convivencia civil radicalmente nueva y original fuera el resultado de un proyecto o de una imitación: fue el fruto casual y espontáneo de la historia social y política griega. Está unida al término *polis* con un vínculo muy estrecho —ahora perdido— a una familia de palabras: todas, por un lado, subrayan el mismo concepto, por otro se refieren a una experiencia histórica común y tienen, por tanto, un estrecho vínculo con la praxis.

La *polis* es una ciudad autónoma porque es independiente, autárquica porque se basta a sí misma. Está habitada por los ciudadanos

(*politai*), que tienen el derecho de ciudadanía (*politeia*): precisamente porque están unidos en una comunidad, en una *koinonia*, se ocupan permanentemente de la cosa pública, de la vida de la *polis* en paz y en guerra, y su presencia constituye la identidad política de la ciudad. Tenemos también *el político*, el *politikos* (en masculino), para indicar a quien tiene relevancia o se distingue en atender a los asuntos de la ciudad, pero sin pertenecer a una clase política separada: para el ciudadano ser partícipe y no destinatario de la política implica una completa participación y politización. Pasando a la reflexión filosófica, *ta politica* indica las cosas públicas, *politeia* —además del derecho de ciudadanía— indica la constitución y a menudo la constitución justa. Además, para indicar la ciencia que tiene por objeto la política está la expresión *politike episteme*.

Uno de los primeros en sugerir en qué consiste la política fue Protágoras (ca 480-410 a.C.). En el famoso mito (DK 80 C 1) muestra cómo los hombres, a pesar de haber recibido de Prometeo el arte técnico, no consiguieron —al salir de los bosques— convivir fundando una ciudad, porque carecían del arte político (*politike techne*). Entonces Zeus les mandó Justicia (*dike*) y Respeto (*aidos*) y encargó a Hermes distribuirlos a todos, porque de otro modo la ciudad no habría podido existir. En esta óptica la política es, pues, un don de los dioses. Al democrático Protágoras se contraponen Platón (427-347 a.C.), que entiende que la ciencia política (*politike episteme*) la poseen sólo unos pocos o uno solo. Sin embargo, en el *Político* hace una afirmación interesante: compara el *politikos* con el tejedor, que con su ciencia (*episteme*) o con su arte (*techne*), con cosas distintas (las concausas o causas auxiliares) consigue construir una sola urdimbre. Ciertamente el protagonista es el *politikos*, mientras que los demás son sólo materia pasible de su forma; pero es sólo un protagonista, no un creador. Esta definición del político como tejedor es importante en la medida en que indica la capacidad de unir a los hombres en una praxis común. Platón, sin embargo, sigue dominado por una exigencia absoluta e indeclinable: la de la unidad política. Por esto le critica Aristóteles (384-322 a.C.), que condena precisamente ese fin de la unidad que la *polis* debería alcanzar como su bien supremo: en efecto, esta unidad

destruiría la *polis*, que por su naturaleza es pluralidad, *plethos* (*Pol.* II 2, 1261a, e III 1, 1275a).

Es conocida la definición aristotélica del hombre distinto de las bestias y de los dioses (*Pol.* I 2, 1253a): él es por naturaleza un animal político (*politikon zoon*). Si «la naturaleza es el fin» (*Pol.* I 2, 1252b), el hombre tiene la posibilidad de tender a la realización de las propias potencialidades naturales tan sólo en la comunidad política. Se ha dicho que con esto Aristóteles define al hombre, no la política, pero la afirmación sólo es válida si extrapolamos la cita del contexto. En efecto, el hombre, único entre los animales, tiene la palabra (*zoon logon echon*) y la voz le sirve para expresar lo que es provechoso y lo que es nocivo y, por consiguiente, lo justo y lo injusto, por lo que la justicia (*dikaioσύνη*) es el fin de la *polis* (*Pol.* I 2, 1253a). La *polis*, en efecto, es una comunidad que se constituye en vistas a un bien (*Pol.* I 1, 1252-1253a), y sólo en ella se realiza el fin natural del hombre (*Pol.* I 2, 1253a). En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles define la acción política como *praxis* y la diferencia de la acción productiva y fabricadora (*poiesis*) (*Ét. Nic.* VI 2, 1139a-b). Se trata de obrar según la recta razón (*Ét. Nic.* II 2, 1103b) y la recta razón es la sabiduría o *fronesis* (*Ét. Nic.* VI 13, 1144b), la cual no es la técnica (*techne*) propia del saber productivo.

La *polis* está compuesta por una multiplicidad de hombres libres e iguales (*Pol.* III 1, 1275a): pero la libertad no es del individuo sino de la *polis*, la igualdad (*isonomia*) está solo en la ciudadanía, y a todos se les permite —como afirma Heródoto (484-425 a.C.)— el derecho de palabra (*isegoria*). Cada uno es, recíprocamente, gobernante y gobernado y la autoridad del *politikos* se ejerce sobre hombres libres e iguales (*Pol.* I 7, 1255b). Los cargos están limitados en el tiempo y por tanto hay una circulación en las funciones de gobierno. En este contexto no aparece ninguna auténtica clase política, no se puede hablar de un dualismo entre sociedad y poder.

Todos los ciudadanos participan en los trabajos de la asamblea, pocos acceden a las funciones de juez y a los cargos (*Pol.* III 1, 1275a): un justo título para los cargos lo dan distintos valores, como la nobleza, la libertad, la riqueza, la justicia y la virtud (*Pol.* III 12, 1283a). Aristóteles, una vez más, mezcla el principio democrático

y el aristocrático, la justicia aritmética, donde está en vigor una igualdad aritmética, y la justicia geométrica, donde tiene vigencia una igualdad proporcional (*Ét. Nic.* V 5, 1130b-1131a). Pero ¿de qué se ocupan los ciudadanos, en qué consiste su hacer política? Podrá parecer extraño, pero para ellos no entra en la *política* nuestra política exterior —aunque es el hombre político quien decide la paz y la guerra— y mucho menos la política social, que está dirigida a satisfacer las necesidades para proporcionar seguridad a la mera vida material.

En su neta distinción entre *polis* y *oikos*, la casa que es sede de la actividad económica, Aristóteles habla de las diversas relaciones de autoridad que se dan en la administración de la familia, donde hallamos las relaciones entre amo y siervo (o esclavo), entre padre e hijo, entre marido y mujer (*Pol.* I 3, 1253b), en las que se manda de manera distinta. Este tema lo volveremos a encontrar a comienzos de la edad moderna. El esclavo es un objeto, un instrumento de mera propiedad, mientras que sobre los hijos el jefe de la familia tiene la autoridad paterna del rey, y con la mujer tiene una relación —aunque atenuada— política (*Pol.* I 12, 1259b). La autoridad del amo y la del político son radicalmente distintas, ya que esta última sólo se ejerce sobre hombres libres (*Pol.* I 7, 1275b). La primera, obviamente, es una autoridad despótica y toda la *Política* está dominada por una oposición al despotismo y a la tiranía.

La *Política* es un vasto análisis de las constituciones de las *poleis* griegas, un análisis de ciencia política precisamente por su fundamento empírico y por su método comparado. Será leída e interpretada en los siglos posteriores sobre todo en los pasajes que acabamos de indicar: los que se refieren a la naturaleza del hombre como animal político, en los que está presente una fuerte carga polémica contra la tiranía y el despotismo, y los que se refieren a las distintas formas de autoridad despótica, paterna, política. Eran conceptos que correspondían a una experiencia histórica común, a una praxis compartida: la de la *polis*.

b) *La herencia aristotélica en la Edad Media y en la edad moderna.* El adjetivo *politicus* es raro en latín, si bien lo usa Cicerón; irrumpe

tan sólo en la Edad Media, después de la traducción al latín de la *Política* de Aristóteles (ca. 1260), hecha por Guillermo de Moerbeke, en los distintos comentarios de Santo Tomás (1221-1274). Se inserta, sin embargo, en una constelación de palabras muy cambiadas: las palabras dominantes son *civis*, *civitas*; el adjetivo *civilis* a menudo se acompaña —o lo sustituye— al adjetivo *politicus* cuando se habla de *communitas*, *societas*, *scientia*, *prudentia*, y se usa también el *civilliter vivere*. Esto se explica fácilmente teniendo en cuenta que ha desaparecido el referente fuerte, la *polis*, a la cual los Estoicos (y también Cicerón) contraponen la nueva *megalopolis*. Los términos para indicar la unidad política son otros: *regnum*, *regimen*, *dominium*, *principatus*. La orgánica constelación de palabras propia de los griegos se deteriora y se pierde igual que el auténtico concepto que la palabra *politica* sobreentendía.

Santo Tomás es incierto al traducir el aristotélico *politikon zoon*: en el *De regimine principum* lo traduce como «animal sociale et politicum», en la *Summa Theologiae* habla tanto de *animal sociale*, como de *animal politicum*, mientras que en la *Sententia libri politicorum* es el adjetivo —ya visto— civil el que prevalece. Se ha perdido la auténtica dimensión del *polites*. Como prueba basta ver la exigencia —aunque en forma no moderna— de la unidad, que domina no sólo el *De regimine principum*, con el cual se inaugura un género político destinado a triunfar hasta finales del siglo XVI: al príncipe, que representa la unidad política, se le debe sólo obediencia. La *communitas politica* o *civilis* tiene ciertamente un fin, pero el buen vivir aristotélico está bastante lejos de aquel *bonum commune* que Santo Tomás inscribe en una jerarquía de fines que tienen su fundamento último en la teología y como realizador el propio príncipe.

Pero a través de Santo Tomás algo de la herencia aristotélica entra a formar parte de la cultura medieval y moderna. La distinción aristotélica entre *politike arche* y *despotike arche* está en el centro de la especulación política de Santo Tomás, toda ella construida en la oposición entre el *principatus politicus* y el *principatus despoticus*. El adjetivo *politicus* se mantiene, pero no para indicar la acción o la praxis del *polites*: indica un ordenamiento conforme a una constitución justa, no al vivir político. El significado del término *politeia*

o *politia* permanece con un acento exclusivamente axiológico. Se relaciona con Thomas John Fortescue (ca 1409-1476), que tanta influencia tendrá sobre el constitucionalismo inglés: mientras que el primero había establecido también la distinción entre *regimen regale* y *regimen politicum*, refiriéndose respectivamente al *regnum* y a la *civitas*, el segundo en el *De laudibus legum Angliae* distingue el *dominium regale*, propio de la monarquía absoluta francesa, y el *dominium politicum et regale*, propio de la monarquía limitada inglesa. Con ese *politicum* de Fortescue comienza la problemática del constitucionalismo moderno, que debe mucho a Aristóteles.

También en los tiempos modernos pueden encontrarse huellas de la herencia aristotélica. Niccolò Maquiavelo (1469-1527) en los *Discorsi* emplea con frecuencia la expresión «vivir político» junto a las de «vivir civil» y «vivir libre». Pero mientras que las dos primeras se usan tanto para las repúblicas como para los reinos en que exista la supremacía de la ley, la última se emplea sólo para las repúblicas. El concepto griego se presenta con más fuerza en la *Politica methodice digesta* de Johannes Altusio (1557-1638), el cual afirma desde el principio que «la política es el arte por medio del cual los hombres se asocian con el fin de instaurar, cultivar y conservar entre ellos la vida social. Por tal motivo se define como "simbiótica"».

En la edad moderna vuelve la tripartición aristotélica de las formas de poder, delineada a propósito de la administración de la casa: tenemos un poder despótico, una autoridad paterna (sobre los hijos) y una «política» sobre la mujer. Thomas Hobbes (1588-1679) distingue dos tipos de Estado (en realidad llamados *city* y *common-wealth*): los naturales (*natural*) y los por «institución», definidos también *political* (*De cive*, V 12). Estos últimos nacen a través del contrato de unión, mientras que los primeros son cabalmente «naturales» y son el dominio (*dominion*) paterno y el despótico (*Leviatán*, II, 20). Se podría esperar una radical distinción entre el primero, «político», y los otros dos, «naturales», pero Hobbes resuelve el problema con una simple afirmación: «los derechos y las consecuencias del dominio, tanto paterno como despótico, son realmente idénticos a los de un soberano por institución» (*Leviatán*, II 20). John Locke, en cambio, discrepa radicalmente de esto: excluye que la familia

pertenezca a la *political o civil society* (*Two treatises of government*, II 7), reconoce la legitimidad del poder paterno sobre los hijos hasta su mayoría de edad, considera contrario a la naturaleza el poder despótico, mientras que el poder político (*political power*) es sólo el instituido por un contrato. En el fondo Locke, fundador del moderno constitucionalismo, sigue fiel al pensamiento griego al emplear la palabra *política*, pero no tanto a Aristóteles, aunque parte de su tipología, como a la idea de la política entendida como el arte de asociarse (II 15). Una condena análoga del gobierno paterno la encontramos en Immanuel Kant (1724-1804), que no lo considera un Estado jurídico o civil, como afirma en el ensayo titulado *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. El *imperium paternale* se contrapone al *imperium civile*, que es el único adecuado a la modernidad (*Zum ewigen Frieden*).

Por último no podemos pasar por alto algunas consideraciones sobre la recepción medieval y moderna de la *philosophia practica*. Siempre interpretando a Aristóteles, Santo Tomás distingue la filosofía moral en tres ramas: «una analiza las acciones del individuo ordenadas al fin. La segunda tiene por objeto las acciones de la comunidad doméstica, y se llama *economica*. La tercera finalmente se ocupa de las acciones en la comunidad civil, y su nombre es *politica*» (*In decem libros ethicorum expositio*, I 1). Aristóteles había distinguido tres formas distintas de *fronesis* en relación con la acción en la *polis*, en el *oikos* y la acción individual (*Ét. Nic.*, VI 8), pero había hablado de una sola episteme *praktike*. En realidad, en relación a la acción en la *polis* distingue y une, porque hace que ética y política interactúen y pone la ciencia política como la reina de todas las demás ciencias prácticas (*Ét. Nic.*, I 1, 1094b), mientras que Santo Tomás no sólo inscribe su *philosophia practica* en la teología, sino que también subordina la política a la ética.

La *philosophia practica* no sólo está presente en la Escolástica y en las enciclopedias medievales, sino que se recibe en las universidades alemanas desde finales del siglo XVI a finales del siglo XVII: el último gran representante de estos estudios fue Christian Wolf (1679-1754) con su *Philosophia practica universalis*, en la que trata

de un modo sistemático, pero también ecléctico, de ética, economía y derecho. Immanuel Kant marcó el fin de esta tradición, ya atacada por la ciencia política moderna de Hobbes y por la cameralística. A esta tradición pertenecen las obras de Christian Thomasius (1655-1728), el cual, en el lugar de la economía (ya dominio indiscutido de la cameralística), pone el derecho. Reconoce tres valores: lo *honestum* para la moral, lo *justum* para el derecho, y el *decorum* para una política sin coacción (*Fundamenta juris naturae et gentium*, I, VI, 40-43). La importancia de la *philosophia practica* radica en haber intentado (aunque con escasos resultados) definir la política —aristotélicamente— en términos de acción, de praxis, sin dejarse influir por el paradigma moderno, el del Estado. Hoy vuelve a estar en auge con la *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, una corriente de pensamiento que en Alemania ha intentado actualizar la ética y la política de Aristóteles.

3. EL NUEVO PARADIGMA

En el siglo XVI empieza a delinearse un nuevo paradigma, con una propia constelación de conceptos: la palabra *política* no sale del lenguaje común, pero pierde lentamente su peso y sobre todo su significado normativo. La continuidad terminológica oculta una revolución semántica, porque lo nuevo para tomar conciencia de sí tiene necesidad de nuevas categorías. Ciertamente, en la Francia del siglo XVI el término *police* tiene una relevancia constitucional: para Jean Bodino (1529-1596) indica la compleja red de las oficinas, de las magistraturas, de los comisarios, de los cuerpos y de los colegios, de las asambleas de los Estados y de los Consejos, que tienen como fin mantener el buen orden, la armonía gobernada por una *monarchie royal*. Como dice Charles Loyseau (1566-1627), esta compleja red ponía al rey en la feliz impotencia de hacer el mal.

El primero que intuye que las nuevas realidades de los modernos no pueden comprenderse con el vocabulario de los antiguos es Niccolò Maquiavelo: como vimos, la expresión «vivir políticamente» aparece con frecuencia en los *Discorsi*, pero la palabra *política*

no aparece nunca en el *Príncipe*. Esta consciencia se observa también en algunos capítulos de los *Discorsi* (I 25 y 26, pero también 18). Después de aconsejar el respeto de la tradición a «aquel que quiere ordenar un vivir político, por vía de república o de reino», Maquiavelo afirma: «pero aquel que desea practicar un poder absoluto, que los autores llaman tiranía, debe renovarlo todo»; y en el capítulo siguiente aconseja al «nuevo príncipe» que «emplee modos crudelísimos y enemigos de todo vivir no sólo cristiano sino humano»: «cuando se quiere mantener conviene que afronte este mal». Esta es la lección del *Príncipe*, que —no lo olvidemos— tiene como protagonista al «príncipe nuevo», que por fortuna y no por virtud ha adquirido su dominio. Él tiene necesidad sólo de dos virtudes, la astucia y la fuerza, la de la «zorra» y la del «león», pero estas capacidades de la «bestia» (*Príncipe*, XVIII) están muy lejos de la *fronesis* aristotélica como de la *prudencia* de quienes la habían interpretado.

Para indicar esta nueva realidad opuesta a la *politica* emplea Maquiavelo frecuentemente el término *Stato*, pero también *signoria* o *dominio*; y el dominio es lo opuesto de la política. Maquiavelo no profundiza en el concepto de Estado, que no es un concepto central en su reflexión y más bien tiene distintos significados: indica la extensión territorial, la población sujeta al dominio del príncipe. Estamos aún muy lejos del concepto moderno de Estado, pero la palabra empieza a emplearse, aunque en Europa encuentra dificultades, ya que hasta Kant se prefiere mantenerse firmes en los derivados de *res publica*. Serán los escritores políticos realistas que figurarán bajo la etiqueta de «teóricos de la razón de Estado» los que la impongan: Giovanni Botero (1544-1617), ya desde los primeros pasos de su obra titulada *De la razón de Estado* (I 1), afirma que «Estado» es «un dominio firme sobre los pueblos, y razón de Estado es conocimiento de medios capaces de fundar, conservar y ampliar semejante dominio». La palabra toma lentamente densidad conceptual, por obra también de los juristas, apropiándose del término *político*. Al término de este proceso Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), que conocía bien el pensamiento griego, en la *Rechtsphilosophie* define el suyo como «un Estado propiamente político» (§ 267). Pero era tan sólo el uso de una palabra del pasado.

En esta historia la palabra «política» muestra una ambigüedad semántica por la tensión de los significados que se le atribuyen. Esto se verifica de manera evidente durante las guerras de religión en Francia. En torno al canciller Michel de L'Hospital (1505-1573) se había formado un grupo de legistas y de magistrados: son los *politiques* que tienden sobre todo a salvar el Reino de Francia de los conflictos religiosos entre papistas y hugonotes y por esto aspiraban con realismo a realizar mediante edictos de tolerancia una paz religiosa en nombre de la primacía de la política. El término *politique* tal vez estaba ligado a Aristóteles, dado que la *Política* había sido traducida en 1658 por Louis Le Roy. Un representante del grupo, Étienne Pasquier (1529-1615), el mayor historiador que tuvo la Francia del siglo XVI, en un breve diálogo sobre la mejor forma de gobierno, el *Pourparler du Prince* (1560), contraponen el «cortesano», que aconseja al rey ampliar su dominio incluso a costa de convertirse en tirano, al «político», que defiende las antiguas instituciones del Reino, los Estados Generales y los Parlamentos, haciendo una apología de los órdenes antiguos a los cuales todos —desde el pueblo al príncipe— tenían que estar sometidos. Pasquier ciertamente no está lejos de Maquiavelo cuando describe el reino de Francia. Durante las guerras de religión el término *politique* significa para ambos partidos religiosos algo inmediatamente sospechoso, porque en él se afirma una primacía de la política sobre la religión: los *politiques* son solamente «libertins, épicuriens et athéists». Tras la matanza de la noche de San Bartolomé (24 de agosto de 1572) por parte de los hugonotes salieron —entre otros— dos volúmenes en los que la condena de Maquiavelo iba acompañada de la justificación del tiranicidio: el *Anti-Maquiavelo* (1576) de Innocent Gentillet, y las *Vindiciae contra tyranos* (1579) de Stephanu Junius Butus (pseudónimo de Hubert Languet o de Philippe Dupless-Mornay).

El debate sobre la política se entrelaza, así, con la polémica sobre Maquiavelo y también con los teóricos de la razón de Estado, los cuales, lectores de Tácito, hablaban de los *arcana imperii* o *dominationis*, del arte de la simulación y del objetivo de obtener de los súbditos obligación y obediencia. Pero no hay ninguna profundización

conceptual y no se va más allá de una contraposición entre una verdadera ciencia política y una ciencia política tiránica, ya planteada por Innocent Gentillet. Se sigue aún anclados en el ideal medieval del príncipe cristiano (que tiene su fuente más en Platón que en Aristóteles), sin darse cuenta de que la política, para los griegos, poseía una dimensión horizontal, mientras que en los tiempos modernos se habla sólo de un príncipe que ejerce un dominio. El debate entre moralistas y realistas es sólo sobre las virtudes del príncipe: algunos quieren que gobierne según justicia y según virtud; y otros, en cambio, quieren que, como práctico en las cosas humanas, se fije en la *ratio necessitatis*. La palabra «política» resulta ambigua: puede ser bella o fea según el juicio moral que formulemos sobre las acciones del príncipe. En el artículo *Politique*, contenido en el volumen XII de la Encyclopedie de Diderot y D'Alembert, se protesta contra el abuso de cubrir con el nombre de política las artes de la tiranía: «el verdadero príncipe debe tener un gran corazón».

La palabra «política» pierde su peso conceptual, pero en la época de la secularización se abren grandes dicotomías: tras la dicotomía entre política y religión, aparecen la existente entre política y ética y la que existe entre política y economía, luego la dicotomía entre política y administración y, finalmente, la de política y cultura.

Para comprender la nueva realidad, que luego tomará el nombre de Estado, era necesaria una ruptura radical con la tradición aristotélica que, a través de Santo Tomás, seguía —aunque en formas diversas— contraponiendo el príncipe cristiano y el tirano. Se necesitaba un nuevo paradigma, que marcara radicalmente el fin de la *política* y empleara una nueva constelación de palabras centrada en un nuevo concepto fuerte. Este lo expresó el término de «soberanía», que con el tiempo, junto a «territorio» y «pueblo», constituirá la triada sobre la que se articulara el concepto moderno de Estado.

Quien llevó a cabo esta radical ruptura fue Thomas Hobbes, que conocía muy bien el griego. En una obra menor, el *Behemoth*, indagando sobre las causas de las guerras civiles inglesas, tiene palabras durísimas contra Aristóteles: «Entre los escritos de los filósofos antiguos ninguno es comparable al de Aristóteles, en cuanto a la capacidad de confundir y liar a los hombres con las palabras, y alimentar

así sus disputas.» Al *politikon zoon* él contrapone el *homo homini lupus* del estado de naturaleza, en el cual el individuo tiene un derecho natural a la autoconservación. El Estado —a diferencia de la *polis*— es sólo una construcción artificial: es su *imperium*, su poder efectivo, el que funda la *koinonia*, la unidad y la identidad política de los ciudadanos, aunque reducidos al silencio sobre el destino de la ciudad porque es sólo el soberano el que los representa. El soberano no sólo tiene el monopolio de la fuerza, sino también el de la interpretación, tanto de las leyes naturales como de las Sagradas Escrituras, y por tanto también de la moral.

Es el fin de la política: esta continúa sólo entre los Estados, los cuales se encuentran entre sí en un estado de naturaleza y por tanto de guerra potencial (pero Hobbes ciertamente no emplea la palabra *política*). En el interior del Estado el soberano no hace política: su acción, dirigida a mantener la paz, se inspira en imperativos técnicos, en una racionalidad meramente formal, y sus decisiones deben ser funcionales respecto al fin. Así, el fin del Estado absoluto es la neutralización, es decir la despolitización de la sociedad. La política interna se muestra como mera administración basada en leyes claras establecidas por el soberano.

La administración: en alemán tenemos en los siglos XVII y XVIII el término *Polizey* o *Policei*, totalmente análogo al francés *police* y al italiano *polizia* (empleado por Botero), todos derivados del latín *politia*. Pero ahora estos términos indican la administración. En Alemania la *Polizey* cuenta con un gran impulso científico a través de la cameralística: esta nueva ciencia —que en un principio comprendía diversos ámbitos disciplinarios, sociales y económicos— estaba al servicio del príncipe para la buena administración de sus territorios y tenía como fin la seguridad interna y el bienestar de los súbditos. Es una ciencia en cuanto no habla abstractamente del arte de gobernar según la justicia, sino que estudia en el plano administrativo los medios para la gestión financiera, para la política económica, para realizar el buen orden en una sociedad administrada. Hay una regulación social a través de la ciencia de la administración, criticada a finales del siglo XVIII por su excesivo dirigismo, ligado a una concepción paternalista del Estado. En la *Policei* domina un

saber empírico, no la antigua prudencia, una racionalidad encaminada a un fin, no la propuesta de una sociedad virtuosa. Del arte del gobierno hemos pasado a las ciencias al servicio del Estado. El antiguo significado de *politia* ha desaparecido totalmente, pero la palabra *política* reaparece para indicar las diversas políticas internas del Estado, como la política administrativa, financiera, agraria, fiscal, en que se encuadran las nuevas y diversas especializaciones de la cameralística, porque estas ciencias lo son en función de la legislación del príncipe.

Con la crisis del Estado absoluto, como consecuencia de la revolución democrática, aparece un nuevo poder ascendente contrapuesto al viejo poder descendente. En 1848 se habla de emancipación política de los ciudadanos en un Estado democrático, se contrapone la política del pueblo a la del gobierno, se ve en la acción política la promoción de la libertad y de la igualdad. La *Allgemeine Staatslehre* realiza un formidable esfuerzo teórico para fundir Estado y pueblo, la *maiestas personalis* y la *maiestas realis*. Tras el fracaso de este esfuerzo se percatan de que que la sociedad —en otro tiempo despolitizada— se repolitiza y aparecen sujetos nuevos, como los partidos, y nuevos fenómenos, como la participación de los ciudadanos en la vida pública. Los hombres, para comunicarse entre ellos y discutir los problemas de su vida asociada, tienen necesidad de palabras y así retorna, con este poder en alza, el viejo término *política*, pero la extensión semántica acaba por debilitar el concepto y tenemos las *políticas* y no la *política*, políticas totalmente ajenas a la política griega.

Max Weber (1864-1920), en el ensayo *Politik als Beruf*, es consciente de los peligros de esta excesiva extensión semántica de la palabra y propone una definición propia: «*Política* significará, pues, para nosotros aspiración a participar en el poder o a influir sobre el reparto del poder, tanto entre los Estados, como, en el ámbito de un Estado, entre grupos de hombres comprendidos en su territorio.» Por lo demás, el concepto de poder es central en su gran obra sistemática *Wirtschaft und Gesellschaft*. Esta definición se inscribe en el tradicional concepto de Estado (síntesis de soberanía, territorio, pueblo), en el que subraya —al estilo de Habbes— «el monopolio legítimo de la fuerza física»: su concepto de *Herrschaft* suena a menudo más

como *dominio* (de *dominus*) desde arriba, que como *poder* (o mejor *praxis*) desde abajo. Por más feliz que sea su definición de política, la misma sin embargo remite a otra cosa, al poder (o al dominio), al Estado. Y, sin embargo, en *Politik als Beruf* Max Weber tuvo una iluminadora intuición de sabor griego: el auténtico político debe tener «pasión, sentido de responsabilidad, clarividencia», y esto le distingue de los profesionales de la política. Pero esta intuición contiene un juicio de valor, mientras que su sociología se basa en juicios de hecho.

El uso de la palabra *política* se transfiere, así, del Estado (con su política exterior y sus políticas internas) a la sociedad: y así se hablará de participación política y de partidos políticos. Pero en el siglo XX, con sólidos anclajes en el XIX, aparece en la praxis —una praxis dotada de una precisa teoría, la marxista— un nuevo concepto fuerte de política, en el que esta se contrapone a la política como rutina, que se limita a administrar los meros intereses existentes teniendo solamente fines inmediatos. Es la «política absoluta», que aspira a la total transformación de la sociedad a través de una praxis revolucionaria a fin de instaurar una sociedad pacífica, en la que —al haber armonía— desaparezca la política. En esta línea se mueven el socialismo marxista y el socialismo anárquico. Para alcanzar este fin tiene lugar una «politización» de todas las manifestaciones de la vida y la política tiende a hacerse total: el nuevo príncipe —para Gramsci el partido revolucionario— encarna la misma instancia ética. En realidad se trata de una teología laica (o secularizada) de la redención humana o de la salvación última, que sin embargo mantiene intacta la vieja estructura conceptual escatológica: eliminar el mal de la historia para instaurar el reino de Dios en la tierra, para realizar una plena felicidad terrena. Y así el fin último es eliminar la política.

4. EL DEBATE CONTEMPORÁNEO

En el lenguaje común, la palabra política se ha consumido profundamente, o mejor se ha vaciado del concepto que contenía cuando se forjó en la época de la *polis*. Sin embargo, las ciencias sociales en

sentido amplio, es decir aquellas en que el interés se dirige esencialmente a la acción del hombre, sintieron la necesidad, precisamente para dar orden a sus investigaciones, de redefinir la «política». Conviene, pues exponer algunas definiciones, que pueden considerarse paradigmáticas o emblemáticas porque captan o sitúan la política en campos distintos y lejanos, sin ninguna pretensión por nuestra parte de agotar el tema. En particular, queremos referirnos a tres definiciones que reflejan la formación cultural de sus autores, el campo de sus investigaciones y, finalmente, sus opciones políticas, pero que son ilustrativas del debate político contemporáneo en busca del concepto de política.

a) *Carl Schmitt*. Carl Schmitt (1888-1985) es el heredero —a pesar de todas las críticas que dirige contra ella— de la gran escuela de la *Allgemeine Staatslehre*, pero mientras esta había disuelto el concepto de política en el de Estado, él con *Der Begriff des Politischen* (v. Schmitt, 1932³), para dar una definición universal y no históricamente condicionada de lo «político», procede a una disociación radical de Estado y política; lo cual le permite —como veremos— comprender fenómenos nuevos de esta posguerra. En la edad moderna, con el establecimiento del Estado absoluto, se ha dirigido la atención tan sólo hacia el Estado, el cual sin embargo sólo puede definirse por el concepto de político: el Estado es aquella organización del poder que tiene, precisamente, el monopolio de lo político.

Para profundizar en un concepto —según Carl Schmitt— hay que determinar su opuesto, como en otras disciplinas en las que valen los pares bello/feo, útil/perjudicial, bueno/malo. Para definir lo político Schmitt propone la antítesis *amicus/hostis*, donde el enemigo es el enemigo existencial, es decir el enemigo en guerra, un enemigo con el que hay que acabar, y la guerra puede ser la clásica entre Estados, pero también la guerra civil. Precisamente esta antítesis determina el máximo grado de unión en el grupo social y la máxima división respecto al otro grupo. Si rompe con la tradición de la *Allgemeine Staatslehre*, Schmitt rompe también con la más antigua tradición de la *philosophia practica*. En efecto, esta, al estudiar la

acción, había descubierto modos de acción distintos de la política, campos neutrales de acción: la moral, la economía, el derecho (pero Schmitt añadiría también la religión y el arte). Pero, según Schmitt, en la vida práctica no existen campos de acción neutrales, dado que la antítesis *amicus/hostis* puede afectarles a todos, y por tanto la política puede estar en todas partes.

Sería un grave error interpretar esta definición como si la guerra fuera el objetivo o la meta o el contenido de la política: la guerra es sólo el caso límite en el que mejor podemos captar la verdadera naturaleza de esta antítesis; o también la guerra es sólo el «presupuesto de la política, siempre presente como posibilidad real, que determina de un modo particular el pensamiento y la acción del hombre, provocando así un comportamiento político específico».

Quien hace política debe sentir siempre inminente la posibilidad real del momento de la hostilidad, de la guerra. Aunque la enemistad es el concepto primario, se manifiesta sin embargo con diversa intensidad, porque puede ser relativizada. La vieja guerra entre los Estados, dominante desde el siglo XVI hasta la primera guerra mundial, fue relativizada por el lento formarse del derecho internacional, que Schmitt llama el *ius publicum europaeum* (*Der Nomos der Erde*, 1950): en efecto, él ha conseguido relativizar las hostilidades hasta cuando —en las modernas guerras ideológicas— el enemigo ha sido transformado en delincuente y criminal.

La atención de Carl Schmitt se dirige también a la guerra civil, donde la hostilidad es absoluta: en otro tiempo fueron las guerras de religión, pero el Estado absoluto logró neutralizar y despolitizar la sociedad, distinguiendo radicalmente la verdadera política, que es la política exterior, de la política interna que es únicamente *Polizei*, esto es administración. El Estado liberal (del que nuestro autor es adversario declarado) consigue relativizar los conflictos (y por tanto la política) en su interior, conflictos debidos a la existencia de los partidos y de los sindicatos; pero en este Estado permanece siempre la posibilidad de una guerra civil, que se produce cuando aparece el revolucionario profesional que —a diferencia del viejo partisano— precisamente por su compromiso político total tiene un enemigo no real, pero absoluto. Finalmente, hay una tercera forma

de hostilidad, una hostilidad absoluta que no se da entre los Estados o en el interior de un Estado: es el terrorismo internacional al que se alude en la *Theorie des Partisanen* (v. Schmitt, 1963), en el cual es el teórico el que decide quién es el enemigo: un enemigo sólo simbólico cuya identidad empírica no interesa.

En conclusión: en una reflexión que ha durado más de medio siglo Carl Schmitt, no obstante la disociación entre lo político y el Estado, sigue nostálgicamente ligado —como lo demuestran muchos otros trabajos suyos— a la realidad del Estado moderno, para el que la verdadera política es la política exterior que, en la época clásica del *ius publicum europaeum*, sabía relativizar la enemistad internacional. Pero también es fiel al planteamiento inicial, cuando cree que —en última instancia— el verdadero soberano, que tiene el monopolio de lo político, es quien decide el estado de excepción para hacer frente al enemigo: esto también es posible en un Estado constitucional cuando está previsto —como en la República de Weimar— que en la cima esté alguien que tenga este poder de decisión para suspender la validez del ordenamiento jurídico para hacer frente a un enemigo externo.

b) Harold D. Lasswell. Harold D. Lasswell (1902-1979) ha sido el gran protagonista de la renovación de las ciencias sociales en América y por tanto también de la ciencia política. Hombre de vastísima cultura, consiguió combinar de un modo no sincrético varias corrientes del pensamiento político contemporáneo, desde la filosofía analítica a la revolución comportamentista, con especial atención a la informática, por los símbolos y mensajes que la misma transmite. En lo que respecta a la ciencia política, sus puntos de referencia son Marx y Freud, y sobre todo los teóricos italianos de las elites. En este campo Lasswell desvinculó la ciencia política de los viejos compañeros de viaje (la historia, la filosofía y el derecho público), para unirla a la psicología social. Estudió juntamente la política interna y la política internacional: el punto de conexión se sitúa en el concepto de inseguridad —casi el hobbesiano miedo físico—, del que nace la política. Él es un teórico de la política, pero sus definiciones sirven sobre todo para construir pautas para la investigación empírica.

Desde su ensayo de 1936, titulado *Politics: who gets what, when, how*, al artículo *Política* para la *Enciclopedia del siglo XX*, publicado en 1980, hay una profunda continuidad de pensamiento, si bien los enriquecimientos sucesivos muestran oscilaciones en su perspectiva. El primero de los ensayos citados introduce cuatro términos, quién toma, qué toma, cuándo y cómo. Este planteamiento tiene sus raíces en la teoría de las elites: en efecto, hay actores activos y actores pasivos, aun cuando, sobre la base de aquella definición general, se da una complejidad y un pluralismo de elites, frente a mayorías siempre distintas, que tratan de maximizar sus propios valores. Los valores son para Lasswell los fines o los *desiderata* del individuo. Lasswell señala principalmente tres: el poder, el bienestar, la reputación; pero esta indicación no es exhaustiva, pues en algunos escritos indica otros, como el saber y la libertad personal. La elección entre estos valores está en función de la investigación empírica concreta. La política es asignación de valores: aquí el análisis de Lasswell se hace más complejo, precisamente por la diversidad de estos valores y por la diversidad de las situaciones históricas. En los extremos de un posible *continuum* podemos poner el gobierno y el mercado, porque en la asignación de los valores existen áreas estatizadas y áreas libres. Pero también puede haber áreas intermedias que no conocen el «cómo» o el modo de las primeras, pero tampoco el de las segundas, de suerte que es necesario introducir una nueva distinción, la existente entre autoridad y persuasión. En el artículo de la *Enciclopedia del siglo XX* Lasswell da, en cambio, una clara definición de la política, mucho más restrictiva porque se trata sólo de la política del gobierno: es una asignación imperativa de los valores o, para citar las palabras del Autor, es una «toma de decisiones asistidas por sanciones en el ámbito de una comunidad política».

Sin embargo, en el proceso social, del que lo político es sólo una parte, se dan otras asignaciones de valores con sanciones menos fuertes que las del Estado, pero sin olvidar que la política puede influir en todo el proceso social con decisiones que modifican la conducta de los otros con la amenaza de sanciones. También las grandes unidades productivas, las instituciones religiosas, los medios de comunicación de masa toman decisiones que son políticas cuando

producen efectos sobre la distribución general de los valores en la sociedad. El resultado de esta pluralidad de elites es que la política está en todas partes, y no tiene un campo particular a ella reservado, el del gobierno. Pero Lasswell, precisamente por su construcción de una red conceptual que sirva a la investigación empírica, debe establecer una distinción radical, la distinción entre poder e influencia, en la que sólo en el primer caso hay un monopolio real de las sanciones que permite un poder real de decisión y de coerción.

La definición más restringida de política acaba por consistir en la de poder o deslizándose hace ella: con razón una de las obras más importantes de Lasswell, publicada en 1950, lleva por título *Power and society*. La política se reduce siempre a un poder descendente, si bien —como demócrata— Lasswell auspiciaba una ampliación del número de personas que participan en las decisiones importantes en el desarrollo del proceso social. Pero tanto en la definición restringida de política o de poder como en la amplia, este fenómeno se nos presenta como un fenómeno descendente, totalmente anclado en la decisión, por lo que la única alternativa es o sufrir o participar. En su sistema político están los outputs del gobierno y no los inputs de los ciudadanos.

Quien sistematizó el nuevo planteamiento de Lasswell fue David Easton (n. 1917) con el concepto de «sistema político» y con la definición de la política como distribución de valores: en *The political system*, de 1953, se consideran tanto los inputs como los outputs, tanto los desafíos como las respuestas del sistema político. Muchos de los seguidores de Lasswell se dedicaron, en cambio, a estudiar empíricamente sólo los outputs del gobierno, con el resultado de que desaparece la política, incluso en el nombre: en el lugar de la *politics* está la *policy*, aunque Lasswell ha tratado de ver las interacciones entre *politics*, *policy* y *polity*. Pero si la vida política del Estado se reduce a la política interna de las asignaciones de los valores, entonces es justo hablar de administración, si bien ahora se es conscientes de la politización de la administración. La atención privilegiada hacia el estudio de las *policies* corresponde a la expansión de la intervención pública en la sociedad y en la economía, lo cual tal vez indique que se ha alcanzado una estabilidad democrática en la que ha desaparecido la

política. Pero también significa reducir el problema de la legitimidad tan sólo a su capacidad de garantizar el bienestar a la población, como estaba en los fines de los Estados absolutos. Contra esta idea paternalista hubo una rebelión en nombre de la ciudadanía. El fin de la política sólo puede ser una ilusión académica.

c) *De Hannah Arendt a Dolf Sternberger*. Hannah Arendt (1909-1975), alumna de Martin Heidegger, procedió a des-construir el pensamiento del maestro con sus mismas categorías. Pero ella no rompe sólo con la tradición metafísica, sino con toda la tradición de la filosofía política europea (excepto sólo Tucídides, Maquiavelo y Tocqueville), en cuanto subsume la experiencia política bajo categorías filosóficas: Hannah Arendt niega, en efecto, cualquier primacía de la teoría sobre la praxis, y así cuestiona conceptos tradicionales que siempre estuvieron ligados a la política —como Estado, dominio, soberanía, representación— en cuanto tienen raíces en la metafísica. La filosofía política occidental ha olvidado lo que verdaderamente es originario.

Originario es el ser del hombre en el mundo, que implica la coexistencia con el mundo y los seres que en él habitan. El hombre no existe, sino que coexiste en un espacio público visible y transparente. En esta situación el hombre no escucha al ser, sino a los otros: la vida cotidiana no es banal si el hombre es capaz, partiendo de esta su situación originaria, de encontrar la autenticidad de la vida precisamente en la acción o, mejor, en la praxis política, una praxis basada en el discurso con el que se comunica a los otros, en un mundo que es común y que el filósofo no debe despreciar.

Hannah Arendt presenta este su nuevo modo de pensar la política en *The human condition* (1958) o *Vida activa* (en la edición italiana y alemana), partiendo de la experiencia de la *polis* griega en la que se distinguía netamente entre la esfera pública (*agora*) y la esfera privada (*oikos*, la casa), entre la política y la economía. El mundo se caracteriza no sólo por una pluralidad de sujetos, sino también por su carácter fenoménico y contingente ligado a la irrupción de lo nuevo, que es siempre un «nacimiento» debido a la acción, al discurso.

En este mundo dominado por la incertidumbre y por la inestabilidad, para definir la política Arendt se basa en el concepto de libertad y en el de participación. La libertad coincide con la ausencia del dominio, con la ausencia de cualquier *arche*: esto permite —y aquí está presente el motivo de la participación— al hombre junto a los demás hombres crear un *novus ordo* contra el dominio heredado del pasado —tema que luego se estudiará a fondo en *On revolution* (1963). En síntesis: la política es acción discursiva y, en cuanto tal, es el momento más alto de la *vida activa*, porque da comienzo a lo nuevo rompiendo con la rutina de la pasividad humana y con el carácter cíclico de la naturaleza. No es ni violencia, ni dominio, y en ella el hombre da un sentido a la propia existencia.

Conviene subrayar aún un punto. En *Vida activa*, partiendo de la *Política* de Aristóteles, Arendt dice que el lenguaje caracteriza a la política; mejor dicho, que es el lenguaje el que hace del hombre un ser político. Arendt vuelve sobre el problema en su última obra, *The life of the mind* (1978), donde es clara la intención de reforzar el pensamiento con la acción a través del «juicio reflectante». Interpretando de un modo más bien libre la *Kritik der Urteilskraft* de Immanuel Kant, Arendt quiere definir una racionalidad práctica al margen de toda metafísica. El juicio reflectante está desvinculado de los mandatos de la razón universal de los filósofos, porque se basa en el uso público del propio pensamiento, es decir en la comunicación, que presupone una pluralidad de sujetos dado que exige la aprobación de los otros: la verdad comunicativa se basa en un mundo común.

El pensamiento de Hannah Arendt tuvo una gran influencia: en el mundo inglés se publicó una apasionada *Defence of Politics* (1962, 1964²) de Bernard Krick, que, profesor de ciencias políticas, no sólo es un irreductible adversario de Lasswell, sino también de los académicos de ciencias políticas por su lenguaje inútilmente técnico: «Si un problema es de importancia pública, debe ser tratado de un modo inteligible, de modo que todos puedan comprenderlo: los gobiernos incompetentes prosperan con el secreto; los estudiosos incompetentes con una terminología pseudocientífica.»

Hannah Arendt ha ejercido también una influencia —aunque menor— tanto sobre los neo-aristotélicos americanos como sobre

la *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, se tiene sin embargo la neta sensación de que recae en la vieja «filosofía» de los filósofos profesionales, cerrados en su jerga técnica: en su filosofía tenemos en definitiva la reducción de la multiplicidad de los individuos —categoría central del pensamiento de Arendt— en nombre de la «unidad», o a veces en nombre de lo «trascendental». Única excepción es Dolf Sternberger (1907-1989), un no filósofo profesional capaz de unir el análisis del lenguaje a la historia de las ideas, el cual tras muchos ensayos llegó a aquella magistral reconstrucción del pensamiento político occidental que es *Drei Wurzeln der Politik* (1978) en polémica con Max Weber y Carl Schmitt.

Sternberger, para descubrir el significado originario, o mejor el concepto que sugiere la palabra *política*, se refiere de un modo más analítico a los textos aristotélicos, en los cuales subraya la *episteme politike*, la concepción de la política como opuesta a la tiranía (término que en la edad moderna será sustituido por dominio), y destaca el gobierno mixto, entendido como gobierno sobre hombres libres. Pero la oposición categorial fundamental que domina todo su análisis (no sólo de los textos aristotélicos) es la existente entre unidad y multiplicidad: pero la multiplicidad implica también disconformidad, conflicto, discordia, y no necesariamente un obrar común, que es el aspecto relevante de la política. En la historia de Occidente se han dado otras formas de política, con estructuras categoriales propias y específicas: a la forma griega, que él llama *Politologik*, se contraponen la *Dämonologik* y la *Eschatologik*. Con Maquiavelo —el Maquiavelo del *Principe* no de los *Discorsi*— tenemos la emancipación del tirano y la política entendida como dominio: toda la posterior teoría del Estado está dominada por el principio de la unidad, de la necesidad de eliminar las diferencias, que generan conflictos. La *Eschatologik* es la transcripción en clave laica e inmanentista de la teología de San Agustín, integrada por las utopías revolucionarias: el fin de los tiempos se pone sobre esta tierra.

En Sternberger hay también un elemento prescriptivo: proponer la *Politologik* griega para nuestras sociedades. Analizando minuciosamente la *Política* aristotélica, centra su consideración en la constitución mixta: la *polis* es ciertamente una comunidad de iguales en

la ciudadanía, pero por la diversidad de los papeles y de las funciones hay una distinción entre gobernantes y gobernados, sin olvidar el principio de que el acceso a los cargos está abierto a todos: hay una mezcla de diversos modos de participar en la política. Sternberger reelabora a Aristóteles refiriéndose expresamente a Gaetano Mosca y al concepto de «clase política» y a su exigencia de combinar el principio aristotélico con el democrático. El ideal del gobierno mismo es inherente a toda la historia del constitucionalismo, que conserva la idea aristotélica de constitución, una constitución que consigue mantener en su interior las diversidades, las pluralidades, a armonizar las diferencias, sin recurrir al dominio. Es el ideal del constitucional-pluralismo. Pero ¿qué es lo que mantiene todo unido? Es precisamente la política, una política nutrida de prudencia, de *fronesis*. La esencia de la verdadera política es pues la paz, como la esencia de la paz es la política. No se trata ciertamente de la paz en que piensan los seguidores de la *Dämonologik* o de la *Eschatologik*, pues siempre se trata de una paz provisional e inestable que no puede menos de ser tal precisamente porque quiere mantener la pluralidad, la diversidad de los hombres. Como afirma Sternberger, la unidad es inhumana, el acuerdo es humano.

5. CONCLUSIÓN

Hoy, precisamente en el momento en que se evidencia la crisis del Estado, el experto en política, que estudie empíricamente el fenómeno de la política, no puede pasar por alto las tres perspectivas que acabamos de exponer; pero se trata de perspectivas que tienen presupuestos conceptuales muy distintos y distantes, por lo que es sumamente difícil —si no imposible— construir sobre ellas una teoría general de la política. Sin embargo, una conclusión no puede ser meramente descriptiva de los distintos significados que la palabra política tiene —en su uso inflacionado— en el lenguaje común y en el lenguaje científico, sino que, en cambio, debe contener elementos normativos. En efecto, tras la aparición de la palabra, empleada en todos los campos de nuestra vida común, la política

está ausente, de modo que algunos hablan de extinción, de agotamiento, de entropía de la política. Lo que debería alarmarnos es que, con el uso neutro de esta palabra, se puede también hablar de la política racial de Hitler o de la política de los *gulag* de Stalin.

Recorriendo esta larga historia, nacida con la *polis*, podemos hacer dos observaciones. En primer lugar, el término político se emplea en referencia tanto a la acción (del *politikon zoon*) como a una recta constitución (la *politeia* de los griegos o la *polity* de los ingleses). En segundo lugar, la palabra aparece siempre en grandes oposiciones: el *polites* griego no puede vivir en un régimen tirano o despótico. En el siglo V después de Cristo es clara la distinción entre *res publica* y *dominatus*; en la Edad Media, es neta y constante la contraposición entre *principatus politicus* y *principatus despoticus*; en los tiempos modernos (desde Locke a Kant) se distingue el poder político del poder despótico y del poder paterno; hoy se ve en el dominio la ausencia de la política.

Si, basándonos en las experiencias de la vida vivida, queremos redefinir y recolocar la política, deberíamos partir de la radical distinción de los griegos entre vida privada y vida pública, entre el *oikos* y la participación. En nuestro siglo la autonomía de la vida privada ha sido reivindicada enérgicamente por algunos escritores, primero por Thomas Mann y luego por los representantes más radicales de la protesta política, como Solzenitsin o Siniavski. Thomas Mann, con las *Betrachtungen eines Unpolitischen*, quiere mantener el arte y la cultura libres de lo político, mejor dicho muestra el desprecio del espíritu por la política, que «hace bastos, vulgares y estúpidos, y no enseña sino envidia, desvergüenza y avidez». En la misma línea, pero con una experiencia mucho más trágica, está el desacuerdo de los escritores rusos, en los que el rechazo de la política asume las formas más radicales: estos rechazan toda estrategia política y sólo quieren dar testimonio auténtico de ellos mismos. En efecto, la disconformidad nace del redescubrimiento del lenguaje, en el cual el individuo expresa auténticamente su propia experiencia vivida, ignorando los códigos lingüísticos del poder que sólo son «mentira». Al poder oponen —declaradamente impolíticos— la poesía, conscientes además de que la verdad nace sólo en el *gulag*.

La política debería referirse al ámbito público, pero debido a su expansión hoy es cada vez más fuerte la reivindicación del derecho a la *privacy*. Pero en el ámbito público hay que proceder a ulteriores distinciones. En contraste con el rechazo de la política, que se da en los regímenes totalitarios, hay hoy en los países democráticos la nostalgia por la política, por la política que ya no está, una política que dé sentido a la existencia. Si la ciencia política es —como afirmó Aristóteles— la reina de las ciencias, porque es la más «arquitectónica» (*Ét. Nic.* I 2, 1094a), debemos recolocar las diversas acciones humanas en los espacios que les son propios para dar a la política su espacio auténtico. La riqueza del mundo moderno, respecto al griego, es que la nuestra es una sociedad de varias dimensiones, en la que varias esferas tienen que coexistir con claras distinciones, sin que ninguna pueda dominar a otra: tenemos el arte, la filosofía, la economía, la moral y la religión. La historia de Occidente, siempre densa en tensiones y conflictos, consiste en el continuo intento de institucionalizar estas diferencias, que tienen códigos distintos. La política sólo puede ser una síntesis si respeta la diversidad de estas esferas. Por algo —recordando a Maquiavelo— no existe la política donde no existe la libertad y el «vivir libre» coincide con el «vivir político».