

EL AZAR, CONCEPTO METAPOLÍTICO

EN TORNO A LA IDEA DE DESTINO, EL ARTIFICIALISMO Y LAS FORMAS DE LA POLÍTICA

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Dalmacio Negro Pavón*

1. LOS CONCEPTOS METAPOLÍTICOS

1.1. Los conceptos metapolíticos son creencias decía Comte, ideas madres decía Tocqueville, formas decía Simmel, ideas creencia decía Ortega precisando más, presupuestos decía Julián Freund, creencias que dan lugar a palabras “talismán” suele decir Alfonso López Quintás; en fin, conceptos decía Koselleck, que, según Arnold Gehlen, funcionan como las instituciones o pautas de conducta y estructuras del pensamiento heredadas¹.

El objeto de este trabajo consiste en mostrar que la sustitución del azar, concepto práctico, por el destino, concepto teórico, en la historia y en la política, modifica radicalmente la concepción del saber político.

1.2. En sesiones anteriores traté del mito del hombre nuevo y del silencio de Dios, temas destinados, tras la revolución francesa, a convertirse en cuestiones metapolíticas fundamentales en el plano soterrado de la vida colectiva². Los conceptos metapolíticos, sin ser propiamente políticos, subyacen a los entresijos de las ideas y el pensamiento políticos, que cuentan con ellos. Justifican sin legitimarlas³

* Sesión del día 4 de mayo de 2010.

¹ Sobre la metapolítica, recientemente el ensayo de C. Gambescia, *Metapolítica. L'altro sguardo sul potere*. (Piombino, Il Foglio, 2009). Discutible, contiene información interesante sobre el tema.

² “El mito del hombre nuevo”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, nº 85, 2008. “Una respuesta ateopolítica al silencio de Dios”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, nº 86, 2009.

³ Justificar es probar una relación causal; legitimar es justificar o probar la verdad de algo.

las ideas que mueven inconscientemente la acción humana o en las que encaja, al formar parte de la sabiduría colectiva como tópicos. No obstante, el artificialismo que ha acabado por dominar el pensamiento contemporáneo apoya el sentimiento de legitimidad o ilegitimidad en los dos conceptos indicados, así como en los de destino y estado de naturaleza, excluyendo en cambio el azar, que desde el punto de vista natural era en cierto modo el único concepto metapolítico.

Por otra parte, si con una perspectiva política esos cinco conceptos son metapolíticos, desde el punto de vista de la cultura europea, informada por el cristianismo, se trata simultáneamente de temas teológico-políticos. Uno de los problemas actuales más decisivos consiste precisamente, en la relación entre el poder y el destino. “Hoy, comienza un libro todavía reciente (2002) de John Gray, la mayoría de las personas creen formar parte de una especie capaz de ser dueña de su destino. Es una cuestión de fe, no de ciencia”⁴.

1.3. El azar o la suerte es un tema recurrente en todas las culturas, pues la cultura es en sí misma una trinchera contra el azar, lo casual, lo incierto. Su contrario relativo en las culturas cristianas es la Providencia, cuyo plan es incognoscible salvo por revelación o investigando la ley natural⁵; por eso queda un lugar para el azar como el ámbito de lo posible en el que el protagonista es el libre arbitrio; precisamente esta cuestión dio lugar a las famosas disputas entre católicos y calvinistas, proclives estos últimos a someter el libre albedrío al destino.

Al margen de esas disputas, si la Providencia se legaliza como hace el calvinismo, se seculariza, se politiza o se inmanentiza, y se representa como el destino (gr. *moira*, *eimarméne*, lat. *fatum*), contrario absoluto, contradictorio, del azar (*túkbé*, *fortuna*) entonces, aquel concepto deviene metapolítico: el destino se considera lo natural y el azar algo extraño a la historia y la política, de las que hay que erradicarlo.

Y, en efecto, para el artificialismo vinculado al auge de la ciencia moderna, el azar es un concepto metapolítico extraño, pues, la finalidad de las ciencias de la Naturaleza consiste en eliminar el azar sustituyendo la incertidumbre por la certeza. De ahí que las ciencias del hombre, al aplicar los métodos de aquellas, hayan tendido a sustituir el azar por el destino. Esto afecta gravemente a la política, que es un saber de la acción (colectiva), de la praxis, una praxeología.

⁴ *Perros de paja. Reflexiones sobre los humanos y otros animales*, Barcelona, Paidós, 2008. Esta sería una causa del imperio de la religión secular unida a la politización. Cfr. al respecto D. Negro, *El mito del hombre nuevo*, Madrid, Encuentro, 2009.

⁵ Sobre este tema, R. Brague, *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, París, Gallimard, 2005.

2. ORDEN, POLÍTICA Y DESTINO

2.1. Los conceptos metapolíticos condicionan la visión, concepción y orientación del sentido de la acción humana en un orden social existente en un espacio concreto y, particularmente, dentro de éste, la de la acción política. A este respecto, es decisivo que el concepto a partir del cual se originó la política no es el de movimiento —*el cambio*— sino el de orden —*el equilibrio*—: su función consistía en reintegrar o restaurar el orden. Sin embargo, “la idea de cambio es hasta tal punto la idea central de nuestro tiempo, que todas las formas se presentan abocadas al cambio, siendo por tanto objetos de conjetura”⁶. Es una herencia del concepto “movimiento” de la física moderna.

La finalidad de la política clásica consistía, pues, en ajustar los concretos órdenes humanos que integran el espacio de lo prepolítico previo al orden político como parte del orden social concreto regido por el Derecho, a la *Verdad* del orden natural universal, increado o por creación: a su Justicia, puesto que el orden social, aunque asentado en un espacio concreto de la Naturaleza, está ciertamente sujeto a desequilibrios o cambios debido a la libertad. Esta misión se encomendó a lo Político, que empezó así a distinguirse de lo Sagrado como si fuesen dos espacios distintos aunque estrechamente relacionados. A lo Político le correspondía hacer cumplir el Derecho, las reglas del orden natural universal en el que se insertan los órdenes sociales dentro de sus espacios concretos. Y la Política se constituyó como una forma específica de la acción humana relativa a lo Político, el orden de la vida en común, colectiva, como formalmente distinto del orden de lo sagrado, cuando se empezó a especular sobre la forma del orden político que satisficiera mejor el orden natural de las cosas. *El orden en un espacio concreto es, pues, el tema central del pensamiento político*. La *República* de Platón fue el primer estudio sobre lo Político como una esencia y sobre la Política como una forma colectiva de acción en relación con la Justicia del orden universal en un espacio concreto. El objeto de la Política es el espacio, no el tiempo.

El problema del pensamiento político moderno consiste en que, fascinado por el éxito de la ciencia natural, en la que tiempo, como medida del movimiento, es un factor principal, se inspiró en sus métodos a fin de determinar las leyes del orden humano. Además, el objeto de la ciencia natural consiste en descubrir las leyes que rigen la Naturaleza en la creencia de que en ella impera la necesidad (*anáγκé, necessarium*) y, por ende, es determinista. En cambio, en la política, lo necesario, lo permanente e inmutable —lo natural, *physikós*—, se reduce a la naturaleza (*physis*) humana que, en tanto humana es libre; por tanto, la Política ha de contar con la libertad humana, un principio de indeterminación; como ciencia,

⁶ B. de Jouvenel, *El arte de prever el futuro político*, Madrid, Rialp, 1966, 14, p. 254.

puede encontrar regularidades en un espacio y una situación concretos, pero excluyendo el determinismo. Sólo puede ser determinista muy relativamente —*prudentermente*— en lo que concierne a las circunstancias naturales, sociales, etc., en que se produce la acción humana.

La ciencia natural aspira a comprender intelectualmente las leyes del movimiento en el orden universal de la Naturaleza, que de otro modo parecería caótico y en este sentido azaroso e imposible de prevenir sus avatares. En cambio, las ciencias morales, a las que pertenece la política, sin descartar lo necesario en tanto natural, algo dado, se atienen al hecho de la libertad, que constituye el presupuesto de la moral. Por eso, las primeras pertenecen a los saberes teóricos, que son contemplativos —etimológicamente, *con-templar* significa formar un templo a partir de la observación del cielo— y las segundas a los prácticos. En estos últimos, la razón, decía Hume, se guía por la costumbre, es decir, por la experiencia, y con más motivo en la acción humana, cuyos fines dependen de la imaginación del actor.

2.2. Devino así un problema el asentar la nueva ciencia política en la certeza, igual que las ciencias de la Naturaleza. Pues lo que buscaba el método cartesiano era la *certeza*, no la *verdad*. Esto alteró la política clásica, cuya finalidad era la Justicia según la verdad del orden, objeto de la metafísica. La búsqueda de la verdad aspira a conocer la realidad misma, tal como es; por eso es siempre insegura: no es más que un “templo” que contiene un aspecto de lo real. En contraste, la ciencia, al limitarse a contemplar los fenómenos de la realidad, las regularidades o leyes de sus movimientos o cambios en unas condiciones concretas, da seguridad, certeza.

En política predominaba el modo de pensamiento eclesiástico, de cuyo contenido se ha dicho que es una *complexio oppositorum*⁷. Este modo de pensamiento se atiene a la verdad del orden natural, un dato estable en tanto revelada y más dudosa o discutible en cuanto ha de ser completada a través de la investigación de la ley natural, verdadera en teoría e incierta, discutible, insegura, en la práctica. Lo único seguro es que el orden humano, como parte del natural, obedece reglas fijas establecidas por Dios —lo que hace idénticas la ley divina y la ley natural—, llamándose su conjunto Derecho Natural. De ahí que se dedujesen de este último las reglas del orden social en el que además opera la libertad: la Moral, el Derecho y la Política, controlados o probados por su conformidad con la verdad revelada.

Frente a este naturalismo universalista, el nuevo modo del pensamiento político se hizo paulatinamente particularista, excluyente, ideológico, a medida que renunciaba a ser contrastado epistemológicamente con la revelación. Se podría decir que le dio la vuelta al famoso dicho del canciller Bacon “saber es poder”, convir-

⁷ Vid., H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlín, Duncker & Humblot, 1988.

tiéndolo en la práctica en “poder es saber”. Y por cierto, como la autoridad se basa en el saber, el conocimiento, se confundió con la *potestas* comenzando la degradación y el descrédito de la *auctoritas*.

2.3. Hobbes, para quien “las leyes de Dios... no son otra cosa que las leyes de la Naturaleza”⁸, imaginó y construyó el mito del Estado —un dios mortal—, como una nueva forma de lo Político que, por definición, concentra el poder y la actividad política, aplicando el nuevo método científico a su “nueva ciencia de la política”.

El resultado fue esa mítica forma artificial del orden humano asentada en la certeza y seguridad del Derecho legislado —Bodino ya había distinguido entre el Derecho y la ley reduciendo esta última a un fenómeno puramente humano⁹—, del que se hizo la fuente de la verdad política en tanto explicitación de las leyes naturales: *auctoritas* —el poder del dios mortal— *non veritas facit legem*, resumió Hobbes, separando así el orden político del orden prepolítico. La certeza de la nueva ciencia política excluye la libertad política por razones de seguridad. El Estado, el mismo un cuerpo colectivo, la absorbe o monopoliza, por lo que, a la verdad, hubiera sido mejor llamarla nueva ciencia de lo Político, la ciencia del Estado, quedando pues lo político en un plano superior al del orden social, cuyo movimiento dirige.

La certeza o seguridad de la nueva ciencia política se convirtió, pues, en la verdad de Estado, como dice Alain Badiou: la verdad utilitaria de la razón de Estado. Utilitaria porque, decía Jouvenel, sólo respecto al porvenir existen para nosotros conocimientos útiles: las leyes de la ciencia moderna son leyes del movimiento de los cuerpos y el Estado fue concebido como un cuerpo colectivo artificial capaz de moverse; es decir, apto para regenerar o innovar la vida colectiva mediante la neutralización de los conflictos naturales utilizando el poder de origen humano. Este poder se forma por consenso (*pactum subjectionis*). El consenso, al concentrar el poder de los consentientes, convierte la cantidad en cualidad, de modo que el poder político conlleva una plusvalía que le hace superior a cualquier otro poder.

Por otra parte, la libertad política se identifica así, bajo el Estado, con la libertad de movimiento del cuerpo colectivo artificial, introduciéndose de este modo una concepción colectivista. La consecuencia es que, al equipararse la verdad política a la certeza racional según el poder, la estatalidad no tolera otra libertad política o colectiva —cuyo objeto son los asuntos comunes—, si no encaja en la verdad del Estado.

Es cierto que la política siempre ha tenido, como cualquier tipo de acción, una *ratio* específica. Pero la del cuerpo político artificial, la *ratio status*, se distin-

⁸ Fundó, siguiendo a Grocio, el Derecho Natural racionalista que, con razón, ha sido tildado de *naif*, ingenuo. Cfr. R. Rotermundt, *Staat und Politik*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 1997, pp. 61 y ss.

⁹ Sobre este reduccionismo, que hace del hombre el único legislador, R. Brague, *op. cit.*, 14.

que porque controla todo el ámbito de la libertad política en aras de la seguridad, el fin del Estado, al que todo tuviera que plegarse, empezando por el azar político, la fortuna, para la que no hay lugar. El poder del Estado, aparato securitario, se opone *ab imis* al azar, a la fortuna.

2.4. Con estas premisas, el modo de pensamiento ideológico, coherente o idéntico con el estatal, interpretó *ad usum delphinis* la idea de destino, dando lugar a la pluralidad de ideologías que enseñan o pretenden enseñar el método correcto acerca de cómo debe actuar la estatalidad para realizarlo. Pues, si el poder político estatal, justificado por la promesa de seguridad, decide sobre la verdad política, al ser ésta última utilitaria, las ideologías se multiplican. De ahí la creciente sensación de caos al ser artificial el orden estatal. Ha dado lugar incluso a una nueva rama de la ciencia política, la caología¹⁰.

La tradición política se atenía a la condición humana, contaba con lo divino, el estado de naturaleza era un tema estrictamente teológico, y, por lo menos hasta Maquiavelo, el azar entraba en el cálculo político como la *fortuna*. Mas, aunque el azar conservó algún papel bajo la fórmula de los *arcana historiae*, poco a poco fue sustituido por el destino: por una parte, la idea del Estado está ligada a la de destino y, por otra, la verdad de Estado es aquello que tiene como cierto la ideología dominante en la estatalidad.

3. SOBRE EL AZAR EN LA HISTORIA

3.1. La casualidad, la suerte, la incertidumbre, la imprevisibilidad, la probabilidad, la *fortuna* en la vieja ciencia política, cuyo contrapunto en la nueva es la inseguridad terrenal que se quiere eliminar, son palabras relacionadas con el azar¹¹. Las diferencias semánticas entre ellas estriban en las condiciones generales de la acción humana concreta, el lapso de tiempo al que se refieren, las circunstancias espaciales, y el tema o asunto con el que se relacionan. El azar, que es el núcleo, gira en torno a dos ideas centrales, la finitud, contingencia e ignorancia humanas, y la libertad.

Donde se percibe mejor el papel fundamental del azar es en el conocimiento histórico. Raymond Aron llegó a decir en su *Introducción a la filosofía de*

¹⁰ Una introducción al tema es todavía el libro de G. Balandier, *El desorden. La teoría de las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa, 2ª ed. 1990.

¹¹ Ferrater Mora resume en su Diccionario de Filosofía las tres posiciones dominantes en torno a la idea de azar: 1) Habría azar en toda la realidad, tanto en la natural como en la social y la histórica. 2) No hay azar en la Naturaleza sino en la Historia. 3) El azar no sería más que un concepto: se sostiene que hay azar sólo porque se desconocen algunos elementos en el encadenamiento universal de todos los fenómenos.

la historia: “el hecho histórico es por esencia irreductible al orden: el azar es el fundamento de la historia”¹². Comentando esa frase, Reinhart Koselleck aparenta corregir a Aron: “el azar, dice Koselleck, es una categoría pura del presente”¹³. Esto es: una categoría política. Efectivamente toda política se inscribe en el tiempo, es histórica, si bien su resultado, lo que ha ocurrido, deja de ser azaroso o casual: es un hecho. Y de los hechos ya decía G.B. Vico: *vero quia factum*.

Según esto, para la historiografía, en tanto se refiere al pasado, el azar no sería un problema. Cabría decirlo de otra manera remedando a Hegel: todo lo histórico es cierto y, por ende, necesario, racional, pues, como ha pasado y pertenece al pasado es completamente independiente del azar, que ya no puede afectarle. En este sentido se podría decir que la verdad política es la verdad histórica y siendo esto la causa de que la historia política sea la gran síntesis de lo histórico.

Ahora bien, siendo cierta la irrefutabilidad de los *facta*, la frase de Aron sigue siendo pertinente: lo que hace la historiografía al atenerse a los hechos y a los hechos-acontecimiento es prescindir del azar. Aunque constituya su causa es como si no existiese. La tarea del historiador consiste en encuadrar los hechos como datos significativos o interesantes, que pertenecen a lo que llamaba Heidegger la *Historie*, en los acontecimientos: estos últimos son también hechos, pero por su específica *intensidad* han conmovido hondamente la sensibilidad de la conciencia colectiva. Para el historiador, vienen a ser como un precipitado en que el azar sintetiza los meros hechos o datos. Ejemplos no faltan: la revolución francesa, una serie de hechos, muchos de ellos anecdóticos que desembocaron inesperadamente en el gran acontecimiento¹⁴; el golpe de Estado de Lenin que dio lugar a la revolución soviética; el éxito de la “revolución” culturalista de mayo de 1968; ... De la combinación de acontecimientos y hechos (que encubren a los primeros)¹⁵ resulta la historia como *Geschichte*.

Así pues, la historia como *Historik* o teoría de la historia, exige que los actos humanos se enmarquen entre acontecimientos a fin de determinar un tiempo históricamente seguro, el tiempo cronológico. Es decir, el tiempo histórico, uno de los innumerables tiempos que existen, como decía ya Herder contra Newton y Kant: “en un tiempo del universo hay un número incalculable de tiempos”¹⁶.

¹² París, Gallimard, 1948, I, I, p. 20. Aron explicaba que el continuismo no es histórico, por lo que no se explica íntegramente por leyes: “la historia se interesa por los acontecimientos definidos esencialmente por su localización espacio-temporal, al contrario de las ciencias teóricas que establecen leyes abstraídas de lo real y válidas para conjuntos aislados”. Una incisiva reivindicación del azar en O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart, Reclam, 1986.

¹³ *Futuro presente. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, 8, I, p. 155.

¹⁴ Vid., la primera parte de *La Teoría pura de la República* (en prensa) de A. García-Trevijano.

¹⁵ Seldmayr hablaba muy expresivamente en la Introducción a *Verlust der Mitte* (1954), de “fenómenos esenciales” y “fenómenos triviales que encubren a los primeros”. Existe una trad. española de ese famoso libro con el título *El arte descentrado. Las artes plásticas de los siglos XIX y XX como síntoma y símbolo de la época*, Barcelona, Labor, 1959.

¹⁶ Cit. en R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979, Vorwort, p. 10. Vid., XIII, II, p. 309, en la ed. española antes mencionada por la que citaremos en lo sucesivo.

3.2. El trabajo de historiar consiste, pues, en rastrear y descubrir datos dispersos en el espacio, quizá incongruentes o incluso contradictorios entre sí, e interpretarlos *wie es eigentlich gewesen*, tal como han sido, según la muy conocida fórmula de Ranke¹⁷, a la luz de los acontecimientos. Y puesto que los acontecimientos y los hechos que atraen la atención del historiador reflejan acciones humanas, y los actos humanos están regidos por las ideas, el historiador traduce a ideas los hechos y acontecimientos que selecciona por su intensidad en la conciencia colectiva, debida, precisamente, al componente de azarosidad que entrañan y al que su consumación pone fin: el acontecimiento como un hecho convierte lo dudoso en algo cierto. Y el historiador, seleccionando los acontecimientos-hechos-ideas que juzga significativos, construye con ellos conexiones temporales de sentido aplicando, en aras de la comprensión, los conceptos teóricos de las ciencias de la acción humana¹⁸. Con este modo o método, la interpretación de lo histórico se asemeja a una obra de arte, sugería asimismo Ranke, pues la misma elección de los hechos y acontecimientos, es de orden estético, cuestión de sensibilidad.

3.3. Por lo demás, queda en pie lo de Aron y Koselleck: la historia la hacen los hombres con su libertad. Pero al ser limitados su conocimiento o su saber, siempre tendrán que contar con el azar como una categoría pura del presente. Y esto afecta a la política. Es notorio que muchos políticos acostumbran aún hoy en día a consultar oráculos, adivinos y nigromantes como precaución o prevención contra el azar. Evitar lo azaroso o, como decía retóricamente Maquiavelo, seducir y si llega el caso violentar a la *Fortuna*, que es como llamaba al azar en política el escritor florentino, constituye una regla elemental de la política.

4. EL OBJETO DE LA POLÍTICA

4.1. En el sentido estricto, clásico, de lo Político como custodio del orden, conforme a la visión universal del orden natural en que se inserta, el presupuesto de la Política es la libertad. Lo Político es una esencia como decía Julien Freund; la Política es una forma de acción. Su legitimidad —la legitimidad es garantía de previsibilidad—, así como la responsabilidad imputable a los actos humanos libres, entre ellos los políticos¹⁹, depende de la conformidad con la visión del orden universal. Cuando a éste le sustituye el orden artificial estatal, la legitimidad se identifica, obviamente, con la legalidad: el positivismo jurídico es inherente a la estatalidad. Es lo que ocurre de forma cada vez más evidente desde la revolución francesa.

¹⁷ Vid., *Sobre las épocas de la historia moderna*, Madrid, Ed. Nacional, 1984.

¹⁸ Cfr., L. von Mises, *Theory and History. An Interpretation of Social and Economic Evolution*, New Haven and London, Yale University Press, 1957, (hay trad. española).

¹⁹ "Se debe llamar 'acción', decía Jouvenel, a toda conducta del sujeto que no aparece como efecto necesario de las presiones exteriores ejercidas sobre él", *op. cit.* 4, p. 48.

Por otra parte, al ser lo Político algo dado, inevitable, que está siempre ahí, la política se refiere, pues, a lo facticio, a lo que es agible, o sea al tiempo presente, no al tiempo que fue o va a ser: su objeto consiste en conseguir que el orden político actual, que vela por el equilibrio, la estabilidad del orden social, se ajuste a la justicia, virtud moral que oficia de idea reguladora de la libertad política, libertad colectiva. De ahí que la política se atenga a la experiencia siendo el sentido común el fundamento de la *ratio* política.

Contando con que los conflictos son inevitables a causa de la libertad humana —movida por los deseos miméticos diría René Girard—, la política no aspira a establecer un orden político eterno o la paz perpetua (la “guerra perpetua”, ironizaba Leo Strauss): busca el equilibrio, como pensaban Maquiavelo y los escritores florentinos de su tiempo²⁰. Ni el pasado atópico, ni el futuro ucrónico, constituyen su objeto. Precisamente para precaverse contra el azar o la fortuna, su objeto es el tiempo presente, se atiene a la experiencia y su principal órgano intelectual es el sentido común en que se apoya la tradición.

4.2. En efecto, lo que fue, realidad desrealizada diría Zubiri, no es materia para la acción política; sólo lo es indirectamente en tanto historicado, mineralizado, acumulado como un cadáver —como *Realität*, decía el joven Hegel siguiendo a Schelling, por entonces su maestro *ex auditu* y *ex lectione*— que forma el sustrato de su materia, la experiencia y la *necessità delle cose*. Como pensaba Maquiavelo, la política, en tanto saber sapiencial y en la práctica un arte, puesto que la naturaleza humana es siempre la misma, ha de tener en cuenta las lecciones del pasado, justamente para sortear el azar: *historia magistra vitae*. La historia pervive como tradición (no por cierto como “memoria”) en la que se asienta el sentido común.

4.3. La política tampoco se refiere al futuro, a lo que será. Ni siquiera es futuro lo que concierne a las consecuencias calculables, según el estado de cosas, de las decisiones políticas; menos aún se refiere a lo que debiera ser, como si el deber fuese lo necesario, en cuyo caso deriva en moralismo voluntarista. Como no existe ninguna experiencia del tiempo futuro, políticamente es constitutivamente incierto, azaroso²¹. “El porvenir, decía Jouvenel, es para el hombre en tanto sujeto actuante, dominio de la libertad y del poder, y para el hombre en tanto sujeto que conoce, dominio de incertidumbre”²².

²⁰ Vid., J.G.A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002.

²¹ Es curioso como el futurismo ha penetrado en la misma Iglesia, cuyo objeto es la eternidad. Por ejemplo, el Credo de Nicea terminaba con la afirmación “creo en la vida eterna”; ahora se ha divulgado la versión “creo en el mundo futuro”. ¿Ha sustituido la Iglesia a la religión por la utopía? ¿No piensa ya la Iglesia *sub specie aeternitatis* sino *sub specie temporis*?

²² *El arte de prever el futuro político*, Introd., I, p. 18.

Respecto al futuro, la política, cuya virtud principal es la prudencia, la sapiencia²³, no actúa porqué sino, en vista de, decía el gran jurista Ihering: se limita a calcular las consecuencias *previsibles según el tiempo presente* de sus acciones a corto plazo y, conjeturando, a medio plazo; pues en el largo plazo, el cálculo y la conjetura son arriesgados ya que se entra en lo dudoso y azaroso: como el tiempo habrá cambiado, la previsión y la decisión se basan en este caso tanto en la conjetura como en la adivinación. El cálculo —la relación medios-fines— y la conjetura sobre el tiempo futuro son prácticamente imposibles. Esto no obsta a que la previsión prudente del futuro caracterice a las decisiones políticas del “hombre de acción” que desprecia los hechos actuando audazmente. La audacia es un rasgo del hombre de acción. No obstante, en política, dado su carácter colectivo, la audacia puede dar en aventurerismo.

Las decisiones políticas se diferencian de las meramente administrativas en que mientras éstas se atienen a los hechos y al orden jurídico presente, aquéllas alteran o pueden alterar excepcional e innovadoramente ese orden jurídico en el que descansa el orden social como un todo²⁴. Pues la política reobra sobre el Derecho, que es el equivalente en la vida social a la Matemática en las ciencias naturales: su método de ordenación (no de organización, palabra que implica coacción). De ahí la “organicidad” de la política de la que la hablaba Jünger en contraste con el prurito de organización de la estatalidad.

4.4. La gran diferencia entre la política clásica y la nueva, que fue gestándose a lo largo de la modernidad, consiste justamente en que en aquella es el Derecho, en el que es fundamental el sentido común, lo que ordena la vida social; en la nueva, la Matemática, que pretende hacer cierta la conjetura prescindiendo del sentido común, ha venido desempeñando cada vez más ese papel; de ahí el carácter artificialista de la nueva política, coherente con la abolición por Kant del sentido común al sustituir el saber por la creencia (lo que abre el camino al modo de pensamiento ideológico). En el fondo, la nueva política confía en que el poder consiga que el cálculo y la conjetura coincidan con el resultado.

En fin, si la política se limita, o debiera limitarse en principio, a lo facticio, a velar por conservar el equilibrio —a custodiar el modo de vivir decía Oakeshott— ateniéndose al sentido común y al Derecho, es, justamente, porque sobre ella gravita siempre lo incierto, lo azaroso, lo que los antiguos y Maquiavelo llamaban la

²³ A. Buela traduce correctamente *pbronesis* por sapiencia en su edición —la primera en español— del *Protréptico* de Aristóteles. 2ª ed, Buenos Aires, Cultura et Labor, 1993. La filosofía práctica es un saber sapiencial, fundado en la experiencia, lo que chocaba con el racionalismo político. Es significativo que Kant, en quien culmina el pensamiento racionalista, decidiese sustituir, bajo la influencia de Hume, el saber por la creencia, como advierte el mismo en el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: “he debido, pues, abolir el *saber* con objeto de poder obtener un sitio para la *creencia*”.

²⁴ Vid., D. Negro, *Historia de las Formas del Estado. Una introducción*, Madrid, El Buey Mudo, 2010, III, 7.

Fortuna, diosa esquiva y caprichosa, y los modernos inseguridad²⁵. De hecho, la fortuna, el azar, la incertidumbre, la probabilidad, la inseguridad y otros parónimos o sinónimos son siempre como presupuestos del pensamiento político, que busca la forma de orden concreto más justa, armónica o equilibrada, posible en la práctica, es decir, de acuerdo con la *necessitá*, como afirmaban ya Platón y Aristóteles. Se podría decir que la política consiste en ajustar la vida colectiva —por eso es una forma colectiva de actuar— al ritmo del tiempo que marca la libertad, conservando así la legitimidad del orden político; en ajustarla a lo que llamaba Hegel el *Weltgeist*: mantenerla en forma.

Sin embargo, una característica del pensamiento político moderno, consiste en que empezó a considerar el azar un presupuesto con el que, ciertamente hay que contar, pero, por decirlo así, en un sentido negativo, como un enemigo a batir: considerándolo la causa del mal, se trataba de combatirlo hasta eliminarlo. Es decir, el *leit Motiv* del pensamiento propiamente moderno, y no sólo en materia política, comenzó a ser la lucha contra la casualidad, el azar, la fortuna, la incertidumbre, la inseguridad, el mismo Derecho, para erradicar el mal. En esa atmósfera, aparecieron las filosofías de la historia.

5. LAS FILOSOFÍAS DE LA HISTORIA

Afirmado el Estado, la nueva actitud se puso de manifiesto entrado el siglo XVIII en el ámbito de la historiografía. Se trataba de darle un carácter científico para prever el futuro, como es propio de la ciencia. Invirtiendo el sentido del mito de la Edad de Oro, comenzó una especie de lucha por la cultura guiada por la idea de cambio, en orden a desterrar el azar, apareciendo las filosofías de la historia. Hasta Goethe llegó a sentirse incómodo ante el azar.

Las filosofías de la historia son secularizaciones o politizaciones científicas de la teología de la historia, al mismo tiempo verdadera e incierta: destierran de ella la incertidumbre sobre el porvenir, siendo el actor principal el Estado, depositario y propietario del Poder. Contrapusieron de tal modo el Poder al Azar, que tales filosofías, más o menos elaboradas, podrían calificarse de filosofías de la historia del poder. En realidad, lo que hicieron fue adaptar la teología de la historia, para la que la forma de la historia es la cruz, a la visión cratológica de la política estatal a fin de que en ella todo fuese necesario y lineal: se trataba de dominar el tiempo²⁶.

²⁵ La transformación de la fortuna en inseguridad es, metafísicamente, una consecuencia del averroísmo y, teológicamente, del protestantismo.

²⁶ No obstante, habría que distinguir entre aquellas filosofías que mantienen la conexión con la teología como las de Hegel (luterana) o von Lasaulx (católica) y las claramente ateas o ateológicas de Condorcet, Comte, Marx, etc. En las primeras, la Providencia deja abierto lo que en términos seculares se puede llamar el azar: por ejemplo la famosa “astucia de la razón” hegeliana. Las segundas son fatalistas, prescinden del azar.

El único continuismo o determinismo de la historia es el cronológico. Mas la idea impulsora subyacente a esas filosofías es la firme creencia, heredada de la teología cristiana, en el triunfo final del bien sobre el mal. Y utilizando como cualitativo el criterio cuantitativo, prevalece en ellas, en tanto filosofías, el continuismo sobre la discontinuidad. Deben precisamente a este continuismo el carácter optimista que facilitó su difusión alimentando la idea de progreso.

La existencia y realidad del mal es una cuestión teológica. Pero de este modo, la idea de destino —de fatalidad, dijo luego Tocqueville— acabó por contraponerse a la del azar. Y, para el modo de pensamiento histórico dominante desde entonces, las variaciones o rupturas en que es tan pródiga la historia —en realidad es lo que la constituye—, se redujeron a una unidad que tiende vectorialmente hacia la redención de la humanidad. El monismo continuista, que omite o dobliga la diversidad de lo histórico, hizo del conocimiento histórico el gran truchimán, diría Ortega, y de la Historia una esencia, decía Zubiri.

Tal es el meollo del historicismo, cuyo falso esencialismo²⁷, como mostró Popper, tiene por regla operativa fundamental el considerar idénticos lo incondicionado moral, el deber, y lo necesario. Con el historicismo se impuso la interpretación histórica continuista o determinista que permite profetizar el futuro como un proceso hacia el bien y, por tanto, de progresiva perfección moral²⁸. Ésta fue la idea impulsora de la revolución francesa de la que salieron las ideologías, todas ellas deterministas.

En lo que concierne a la política, como descansa inexorablemente en la experiencia histórica, empezó a perder su objeto, el presente, transformándose en un eslabón en la marcha hacia el destino, palabra sin contenido concreto —a no ser en el sentido antiguo, que infiriéndolo de la Naturaleza como *physis* evoca la ignorancia de lo que será, del tiempo futuro—, hasta que las ideologías empezaron a atribuirse su realización, cada una de ellas según su particular punto de vista. “Lo que en el ámbito de la concepción pre-historista de la historia era producido por la Fortuna, en la modernidad, decía Koselleck, lo hace la ideología, que, en la medida en que necesita continuamente de nuevas manipulaciones, se presenta como revestida de una legitimidad definitiva”²⁹. La ideología tiene por objeto controlar la evolución

²⁷ La diferencia entre la interpretación propiamente histórica y la esencialista consiste en que aquella ve la historia como un repertorio de *posibilidades* abiertas por el tiempo pasado, y, distinguiendo entre los hechos y los acontecimientos, concede tanta importancia a las continuidades, como a las discontinuidades. Sin primar absolutamente las continuidades, como hace la filosofía de la historia, acepta que el acontecimiento puede ser el resultado de hechos anteriores y simultáneos, condicionando a su vez, sin determinarlos, los hechos posteriores.

²⁸ A ello se había opuesto ya el providencialista Ranke con su famosa frase *jede Epoche ist unmittelbar zu Gott* (cada época se relaciona directamente con Dios).

²⁹ *Op. cit.*, VIII, 3, p. 171. Frente a esa pretendida legitimidad de la ideología, objetaba Aron en *op. cit.*, tras examinar la marxista, que “la multiplicidad de fuerzas no se compone en una dialéctica total, previsible en tanto racional”, IV, 2^a, III, p. 391.

del tiempo, del espíritu en el sentido en que decía el joven Hegel *Geist ist Zeit*, el espíritu es tiempo. Las ideologías aspiran a conquistar la eternidad identificándola con el tiempo presente: realizadas sus pretensiones, el tiempo quedaría fijado, inmovilizado como un eterno presente. Su propósito es dominar la historia y anularla.

6. LA CRISIS DE LA POLÍTICA: EL DESTINO SUSTITUYE AL AZAR

La idea de destino se relaciona, pues, con la crisis de la inteligencia política, una consecuencia de la del saber (de *sapere*, sabor) político, basado en la experiencia. Su verdadero objeto ya no es el presente sino el futuro. Tradicionalmente solían gobernar los ancianos; como ahora predomina el futurismo suelen gobernar gentes, cada vez más jóvenes, sin experiencia.

Se ha dicho hace tiempo que la ciencia política, habiendo dejado de ser una ciencia de la práctica, ha perdido su objeto o está buscándolo³⁰. Leo Strauss proponía al respecto recuperar la concepción clásica de la política. Y los tres temas metapolíticos aludidos son claves, junto con el del estado de naturaleza, para la comprensión de la *Weltanschauung* que inspira la política contemporánea: a ellos se debe sin duda que la filosofía y la ciencia política se hayan desentendido de la praxis como búsqueda sapiencial del orden justo³¹.

La idea de lo necesario científicamente como el destino constituye seguramente, a partir de la revolución francesa, una de las causas principales de la crisis o revolución permanente de la civilización occidental, debido a que la actividad estatal se orienta a realizarlo. De hecho, el modo de pensamiento ideológico, que se guía por esa idea, apareció con el Estado-Nación, constituyendo la causa última del generalizado relativismo contemporáneo. De ahí el auge de la idea de cambio como el *motus* de la política estatal orientada a actualizar, hacer real, el destino de humanidad mediante la revolución legal.

Al margen de la historia, la casualidad, la fortuna, el azar, la incertidumbre, la inseguridad, son motivos centrales que guían a las distintas ciencias; éstas persiguen controlarlos o, al menos, prevenirlos luchando contra la volubilidad del tiempo para conseguir la seguridad. Así, cada una de ellas tiene su propio concepto o institucionalización de la temporalidad, por lo que, siguiendo el precepto cartesiano, no buscan la verdad sino la certeza: la ciencia, decía Álvaro d'Ors, posee

³⁰ Vid., el libro clásico de W. Hennis, *Política y filosofía práctica*, Buenos Aires, Sur, 1973. Este libro se subtitula en su original alemán, "Un estudio en torno a la reconstrucción de la ciencia política".

³¹ Decía Hans Seldmayr desde su punto de vista de historiador del arte, en su breve Introducción a *Verlust der Mitte* (1954): "nuestra época se halla emplazada, no sólo en el dominio individual sino también en el colectivo, a la tarea de ir convirtiendo en consciente lo subconsciente, ganando así una nueva espontaneidad y una nueva inocencia". Esto vale también para la ciencia política.

objetividad pero no verdad; sus resultados son verdaderos a costa de mutilar la totalidad del tiempo para circunscribirlos al momento considerado y en la forma en que lo consideran. La atmósfera se impregnó de securitarismo y en nombre del destino necesario de la Humanidad, comenzó la lucha a muerte contra el azar.

En la inseguridad se ha visto siempre un *Triebfeder* de la ciencia política moderna en busca de seguridad, hasta el punto de sustituir en ella a la justicia, que era el *motus* de la política clásica. Conforme al espíritu científico moderno, muy distinto al de la vieja *epistème* naturalista, la nueva ciencia política, fundada por Hobbes, necesita del conocimiento objetivo, cierto, seguro, necesario para controlar y prevenir mediante el Poder el tiempo, lo azaroso, que el pensamiento cristiano remitía a la Providencia y Maquiavelo simbolizaba con la diosa *Fortuna*.

Fue así como el arte político se transformó paulatinamente a partir del gran pensador inglés, en ciencia del poder (cratología) a fin de conseguir seguridad. Poco a poco perdió su carácter práctico al autolimitarse lo Político al fenómeno del poder y convertirse en una parte de la filosofía teórica, para la que todo es presente³², un tiempo universal. Considerada deseable e inevitable la realización del destino, se procedió políticamente a acelerarla mediante el poder, invocando la seguridad como condición para orientar la vida social en el sentido deseado. Y esto afectó a la política, que perdió su visión de las libertades concretas dentro de la totalidad para dedicarse unilateralmente a la implantación de la seguridad, primero la social, luego la total, imponiendo la visión estatal, ideológica, de la realidad como si el Estado fuese la realidad de las realidades concretas, en lugar de la divinidad.

Excluida la retórica, la lógica de la política como ciencia sapiencial, el saber político ha llegado a ser al final una teoría científica del sistema político, en el que todo está o debiera estar precisado, seguro conforme a su lógica interna, sin que escape nada al poder de la necesidad del sistema. Al ser la libertad colectiva el presupuesto de la política como actividad, desaparece en ella lo específicamente político³³. Y es que, decía Wilhelm Hennis, “la moderna ciencia política europea ha sucumbido al peligro de tomar sus conceptos, presuntamente generales, que exponen la esencia de la cosa, no de esta esencia, sino de su representación contemporánea. En vez de reflexionar sobre la época en que se encuentra la ciencia política, refleja más bien la época”. Hennis responsabilizaba a Descartes: “el concepto de esencia de Descartes tiene que conducir necesariamente a excluir de hecho las ciencias de la praxis”³⁴.

³² Vid., W. Hennis, *op. cit.* Este autor llamaba ya la atención sobre el hecho de que hubiera desaparecido prácticamente la Teoría del Estado, pese a ser lo Político, modernamente, el Estado.

³³ Útil todavía en relación con esta problemática, H. Busshoff, *Racionalidad, crítica y política. Una introducción a la filosofía de lo político y a la teoría de la politología*, Buenos Aires, Alfa, 1980. El autor concluía preguntándose: “¿Ciencia como política? ¿Política como ciencia?”.

³⁴ *Op. cit.* I, pp. 20-21 y VI, p. 132.

Débase esto a que la política, concebida como una ciencia teórica, no se circunscribe a encauzar o paliar los conflictos sino, de acuerdo con su carácter abarcador, a la doble tarea de acabar con la inseguridad y erradicar el mal para realizar el destino de la especie. En ambos casos ha de someter al azar como el haz de posibilidades en que se manifiesta y realiza la libertad. En consecuencia, la propia libertad se reduce en el mejor caso a la elección entre alternativas tal como se la contempla en el momento presente.

7. DEL NATURALISMO DE MAQUIAVELO AL ARTIFICIALISMO DE HOBBS

La comparación entre Maquiavelo y Hobbes ilustra el cambio producido en la visión de la política.

7.1. Ambos eran humanistas, pero Maquiavelo, varias generaciones anterior a Hobbes, era todavía un medieval. Por lo menos en el sentido de que el pensador inglés —otro gran escritor— participaba ya de la nueva actitud del hombre moderno ante la Naturaleza. La revolución astronómica será una causa principal del artificialismo del pensamiento moderno y contemporáneo, impensable según el antiguo concepto de Naturaleza.

En efecto, los hechos obligaron a revisar las teorías astronómicas, y de la revolución astronómica, dice Rémi Brague, resultó, frente a la creencia ancestral, la muerte del cosmos y la probable del cielo. “El cosmos moderno, escribe Brague, es éticamente indiferente. La imagen del mundo que sale de la física según Copérnico, Galileo, Newton, es la de un juego de fuerzas ciegas en el que no hay lugar para la consideración del Bien”³⁵. Y el Bien desconectado de la Naturaleza tendrá que ser definido con criterios humanos. Así, en política, la idea de Bien Común empezará a ceder ante la de interés público, el interés del Estado. Según esto, en cierto modo, el origen del Estado como un artificio es la astronomía. Pues, muerta la Naturaleza todo lo natural es maleable, manipulable.

7.2. El artificialismo se encuentra en el relato del *Génesis* sobre la Creación. Una sustancial diferencia es que ahora será de origen humano³⁶. Producción, no Creación es la idea que se ajusta a la del Estado como un ente artificial, científico, neutral, producido por el hombre, capaz de controlar y eliminar las “fuerzas ciegas” del estado de naturaleza caída que le sirve de presupuesto: aquello que por desconocido e incontrolable, aunque nombrable, es para el hombre incidental, casual,

³⁵ *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, París, Fayard, 1999, XII, p. 272. Vid., todo el capítulo de este libro fascinante y esclarecedor.

³⁶ Cf. H. G. Huyn, *Seréis como dioses. Vicios del pensamiento político y cultural del hombre de hoy*, Madrid, El buey mudo, 1010.

azaroso, causa de conflictos, de inseguridad y de muerte. Un amplio dominio cuya administración le correspondía según Maquiavelo a la diosa Fortuna, cuyos designios procuraban escrutar tan cuidadosamente los antiguos antes de tomar alguna decisión, entre ellas las de trascendencia política. Ahora lo administrará el hombre.

Otra diferencia entre Maquiavelo y Hobbes consiste en que en el mundo humano, el “juego de las fuerzas ciegas” era para Maquiavelo el conflicto de las voluntades humanas movidas por sus pasiones. Lo que describe es como pueden conseguir sus fines mediante el uso racional del aparato estatal al servicio de la pasión del poder: “En este librito [*El príncipe*] que envío a Vuestra Magnificencia [Lorenzo de Médicis] concreto, con atención y con cuidado, todas mis observaciones...”. Para Maquiavelo, la política era cosa de personas y acciones concretas. Para Hobbes, la política es la actividad del Hombre Artificial, un impersonal dios mortal.

7.3. La gran innovación de Maquiavelo consistió empero, sin quererlo, en describir el poder como inmanente, en tanto dependiente del hombre dotado de la *virtú* necesaria para utilizarlo en su beneficio suponiendo que fuese capaz de atraer a la Fortuna. *Lo Stato* maquiavélico se podría describir como un Estado de Poder; pero como un instrumento al servicio de la *virtú* del príncipe. En cambio, el hobbesiano es un Estado Político Objetivo cuyo concepto es ya equivalente al de una máquina bien organizada en la que no se deja nada al azar, y a cuya *ratio* ha de someterse la del príncipe³⁷. En este caso, la experiencia es secundaria y, como se ve a menudo, innecesaria.

8. EL ESTADO, UNA FORMA DE ORDEN ARTIFICIAL SECURITARIO

8.1. “La autoridad política es necesaria, escribía Jovenel, para que haya bastante de cierto en lo incierto, para que haya algo “fiable” sin cerrar posibilidades, muros con perspectiva”³⁸. Y la intención de Hobbes al construir el Estado era exclusivamente securitaria. Una máquina no tiene pasiones, opera siempre uniformemente y su actividad es segura. El problema es que el horizonte de las posibilidades humanas, históricas, se reduce a las de la máquina.

En realidad, Hobbes no inventó el Estado, como tampoco lo había hecho Maquiavelo. Dejando aparte de que el Papado medieval llegó a ser de hecho un Estado —en este sentido se utilizó ya la palabra *status* en el siglo XIII— e incitó a otros poderes a imitarle³⁹, ambos se encontraron con el hecho y la palabra, de uso

³⁷ C. Schmitt, “El Estado como mecanismo en Hobbes y en Descartes”, *Razón Española*, nº131, mayo-junio 2005.

³⁸ *Op. cit.* 18, p. 401-402.

³⁹ Vid. el resumen que ofrece R. Brague en *La loi de Dieu*, 9.

corriente en las pequeñas ciudades italianas que tenía a la vista el escritor florentino, quien no dejaba de percibir que podía ser inadecuada para los grandes poderes territoriales que estaban fraguándose en España, Francia, Inglaterra, incluso en Alemania, aunque en este caso advertía las dificultades del emperador Maximiliano que explicó luego Hegel⁴⁰.

En efecto, la palabra *stato* es ambivalente⁴¹. Originariamente, aparte del significado atribuido a la posición de las personas —estado religioso, estado civil, etc.—, se refería, como ocurre por ejemplo en el libro de *Don Quijote* y todavía se emplea hoy, a un territorio de cierta extensión del que alguien es propietario. Los italianos utilizaron el participio del verbo *stare*, lo *stato*, lo que está ahí, para designar el aparato de poder instituido al servicio de las dictaduras establecidas en las ciudades del norte y el centro de Italia, antiguas comunas republicanas que empezaron a devenir *Signorie*, Señorías, a partir del siglo XIII. La lectura de *El príncipe* difundió el uso de la palabra y, al pasar a denominarse Estados esos y otros grandes poderes, o por lo menos más grandes que las ciudades italianas donde había adquirido su significación política, la palabra se transformó en el término usual para designar lo Político, y acabó siendo un concepto capital en la cultura y la civilización europeas⁴².

8.2. Hennis, que por cierto presta poca atención a Hobbes, imputa a Maquiavelo la deriva de la ciencia política tradicional. Según él, fue el primer pensador político que perdió la conciencia de la relatividad de los conceptos políticos. Maquiavelo popularizó ciertamente la idea del Estado. Sin embargo, aparte de que la política era para él una lucha entre poderes personales por la posesión de territorios, su *Stato* designaba solamente un instrumento o artificio menor al servicio de la voluntad del Príncipe, cuya cualidad principal era, debería ser en aquellos tiempos, según Maquiavelo, la *virtú*.

No es que descartase la prudencia, sino que, dado el estado de cosas y más tratándose de príncipes nuevos, pasaba a un segundo plano. La *virtú* personal, la

⁴⁰ Vid. las tres relaciones de Maquiavelo sobre Alemania en *Escritos políticos breves*, Madrid, Tecnos, 1991. De Hegel, *La Constitución de Alemania*, Madrid, Tecnos, 2010.

⁴¹ Sobre esto, A. Passerin d'Entrèves, *La noción del Estado*, Barcelona, Ariel, 2001.

⁴² Lo resumía muy bien Carl Schmitt en su famoso ensayo "El Estado como concepto concreto vinculado a una época histórica" (*Veintiuno*, nº 39, otoño 1998): "Hasta qué extremo el concepto Estado se ha convertido para Europa en omnímoda idea ordinal se manifiesta, finalmente, en el hecho de que fuera posible convertirlo en el siglo XIX en concepto genérico aplicado a todos los tiempos y pueblos y en la concepción del orden político por antonomasia en la historia universal. Aún hoy en día, hay quien habla del 'Estado antiguo' de los griegos y romanos en lugar de la Polis griega o la República Romana, o se refiere al 'Estado alemán de la Edad Media'. De este modo, una forma concreta de organización específica de la unidad política, enteramente vinculada a una época y condicionada por la historia, pierde su lugar en ésta a la vez que su contenido típico. Con su engañosa abstracción se la aplica a tiempos y pueblos totalmente diferentes proyectándolos sobre formaciones y organizaciones de carácter completamente distinto. Es probable que esta enfatización del concepto de Estado elevándolo a la categoría de organización política de todos los tiempos y pueblos acabe, en un futuro próximo, cuando termine la época de la estatalidad".

fortaleza, hasta entonces la tercera en la jerarquía de las virtudes cardinales, era decisiva para que pudiese triunfar el *principe nuovo* que quiere conquistar o crear un *Stato*. Sin *virtú* no podría engañar, seducir o dominar, a la *Fortuna* para ponerla a su favor. Pero una vez conquistado o erigido un *Stato*, la prudencia vuelve a ser la virtud principal, pues tiene que establecer el nuevo equilibrio —la justicia— que le permita al príncipe conservar el poder⁴³. Todo esto separa radicalmente *El príncipe* de *Leviatán*. Maquiavelo no vio en el Estado un organismo securitario sino un aparato al servicio de poderes personales.

8.3. Maquiavelo tampoco imaginó ni construyó nada, limitándose a describir y examinar lo que veía con frío realismo y bastante ironía. Para Rousseau, *El príncipe* era una sátira. Sin embargo, el tímido Hobbes tan audaz en el plano intelectual, convirtió *lo stato* en un Estado de Paz (L. Strauss) al imaginarlo y diseñarlo como una máquina capaz de abducir o encapsular el poder político de origen humano para, una vez neutralizado despersonalizándolo —como proponía Bodino con su innovadora teoría jurídica-política de la soberanía—, ordenarlo de tal manera que se produjese objetivamente, sin concesiones a la arbitrariedad ni al azar.

9. LO POLÍTICO, CONTRA EL MAL

La innovadora idea de Hobbes, el padre del artificialismo más bien que Bodino, surgió en un ambiente muy distinto al de Maquiavelo. Para Maquiavelo la guerra era una realidad, un hecho natural y tampoco pensaba en términos de guerra civil: la guerra civil implica una grave escisión del consenso social y del *êthos*, de la moralidad colectiva que emana de aquél; por eso, en la guerra civil el enemigo nunca está bien definido: nunca se sabe si el amigo no es un enemigo emboscado. La guerra civil en las ciudades italianas se reducía en todo caso a la *discordia*. Y ésta podía surgir como un hecho natural, normal, corriente dentro las pequeñas ciudades italianas y en las relaciones entre ellas⁴⁴.

En cambio Hobbes —y antes Bodino— se encontraba inmerso en la situación de la guerra civil europea de los treinta años (1618-1648) a causa de las diferencias religiosas⁴⁵, que también afectaban gravemente a Inglaterra (la revolución puritana, 1640-1649). Y la religión, como había comprendido Bodino, es la clave del consenso social que configura la unidad de un pueblo, al que da su carácter al palear la interpretación de la conducta.

⁴³ Sobre la prudencia en política, L.E. Palacios, *La prudencia política*, Madrid, Rialp, 1957.

⁴⁴ Vid. M. García Pelayo, "Sobre las razones históricas de la razón de Estado", en *Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político*, Madrid, Revista de Occidente, 1968.

⁴⁵ Esta primera guerra civil europea impidió definitivamente que el Imperio se configurase como un Estado. Vid. G.W.F. Hegel, *La Constitución de Alemania*.

La guerra civil inglesa, un aspecto particular de la de los Treinta Años, había roto las tradiciones de la conducta. Y Hobbes —“el filósofo más moderno del poder puramente humano” (C. Schmitt)— pensaba que, combinando el Poder y su lógica inmanentista con la teoría de la soberanía, a la vez política y jurídica —es decir, desconectada de las disputas en torno a la Verdad del orden—, podría superarse la situación y establecerse un Estado Pacífico. Se remontó, pues, al origen de las sociedades a diferencia de Maquiavelo, a quien sólo le interesaba la fundación de nuevos órdenes políticos dando por supuesta la existencia del pueblo como una totalidad orgánica⁴⁶. Representó la situación originaria como un caótico estado de naturaleza sin pueblo; o sea, como un conjunto de hombres aislados entre sí en medio de la Naturaleza inanimada. *The State, el Hombre Magno*, es muy distinto de *lo Stato*, que no es ningún hombre, natural o artificial, sino un mero artificio o herramienta que fortalece el poder de su poseedor.

Con el sintagma estado de naturaleza designaban los teólogos la situación del Cosmos (la palabra alemana *Naturzustand* es quizá más fiel que estado al sentido teológico-político del sintagma) como algo vivo, a causa del pecado original, que afectaba también a la Naturaleza en general, no sólo a la humana; pues ese pecado hirió la Naturaleza entera, de la que el hombre era el rey y por tanto el responsable. La caída fue motivada, según el relato bíblico, por la curiosidad de conocer la diferencia entre el bien y el mal e igualarse a Dios: “seréis como dioses”.

Con la caída habían irrumpido en el mundo, por una parte la libertad, por otra el mal⁴⁷. Y la presencia del Mal causaba desazón a los modernos, que lo veían incompatible con la Providencia, el Dios cristiano. Por eso disputaron sobre si este mundo era el mejor de los posibles, acabaron identificando el Mal con el azar y, confiando en el poder humano, se propusieron expulsarlo del mundo⁴⁸.

10. EL ESTADO SUSTITUYE AL PRÍNCIPE NUEVO

Según la ciencia, la Naturaleza, el Cosmos sometido a las leyes naturales, es el mundo de la necesidad y, por tanto, “éticamente indiferente”, como dice Brague; de ahí el estado de naturaleza hobbesiano, un estado o situación éticamente indiferente: reducido el hombre a efectos del análisis político a su condición material, el cuerpo, carece obviamente de sentido moral. La libertad de los cuerpos

⁴⁶ Hobbes transformó el pueblo en la Sociedad y lo Político, cuya institución genérica es el gobierno, en el Estado. Estado y Sociedad son desde entonces los dos grandes mitos modernos.

⁴⁷ Vid. R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2005.

⁴⁸ Esto dio lugar a la Teodicea (justificación de Dios) y esta a su vez a las Filosofías de la Historia. Vid. los ensayos de O. Marquard recogidos en *Apologie des Zufälligen* y, sobre todo, *Las dificultades con la Filosofía de la Historia*, Valencia, Pre-Textos, 2007.

humanos es su capacidad de moverse por sí mismos, su poder. De ahí su definición de la libertad como poder: *Freedom is Power*.

Dados estos supuestos, a fin de controlar la que se podría llamar retrospectivamente la ley natural de la entropía que, a los ojos de Hobbes, regía la guerra civil que asolaba Inglaterra y Europa, se necesitaba una disciplina capaz de ordenar los movimientos de los cuerpos humanos, la conducta. Se introduciría así la moralidad, un *êthos* que hiciese a los hombres aceptablemente sociables y políticos. En suma, era necesario implantar un orden que sustituyese al antiguo orden natural incapaz de controlar las pasiones, sobre todo las del poder.

Hobbes llamó a *lo Stato* de Maquiavelo el Gran Artificio mediante el cual se podría *imponer* el consenso social, fuente del *êthos*.

Lo imaginó y construyó como una suerte de *principe nuovo* artificial semejante a un automatón de los del Renacimiento. Concebido como más duradero que los príncipes y las dinastías, y más potente al insacular y concentrar en él *establemente* toda la potencia del poder humano, era muy superior a cualquier príncipe, siempre necesitado de *virtú*, gracia que tampoco poseen todos los mortales. Lo bautizó, pues, como un *deus mortalis* al ser capaz de contrarrestar y dominar con su poder en el ámbito concerniente a la vida colectiva de los hombres, la fortuna, el azar, conceptos prácticos, de experiencia, sapienciales.

Hobbes lo concibió, en efecto, como un arma coactiva para contener los efectos destructivos de los deseos humanos, siempre impredecibles debido a la libertad —el movimiento—, causa principal de la incertidumbre en el imaginario estado de naturaleza según su interpretación.

De ahí que, en comparación con otras culturas y civilizaciones, en las que sólo hay gobiernos, en Europa tendieran a ser cada vez más objeto de las atenciones del Estado todos los conflictos de cualquier índole, políticos, religiosos, morales, jurídicos, económicos, culturales y de civilización, en virtud de la ley intrínseca del Poder fundado en la inmanencia: un poder sin más límites que su propia eficacia, capaz de neutralizarlos.

11. EL ESTADO, MÁQUINA DEL PODER

11.1. Así pues, si bien en el estado de naturaleza hobbesiano, lo natural estaba muerto como dice Brague, según la reinterpretación científica por Hobbes, en ese estado o situación hay empero cuerpos que se mueven por sí mismos según las leyes del movimiento, como una excepción debida a la voluntad del Dios inmortal. En esas condiciones del modelo, impera sin trabas el mal, siendo la muerte el mal

supremo para un cuerpo vivo. Sin embargo, los cuerpos humanos, a los que Hobbes quiere salvar, movidos por los deseos —puesto que la vida humana se reduce a la del cuerpo— luchan y se destruyen entre sí al no haber nadie capaz de imponer orden, de mandar y hacerse obedecer, dando a sus movimientos una racionalidad colectiva.

Es una situación anárquica, asocial, irreligiosa, apolítica, etc., en la que la vida, el mayor bien de un cuerpo vivo, cuya pérdida es por eso el mayor de todos los males, está siempre insegura. En esa situación —un modelo como los de la física— todo depende del azar. El imperio del azar obliga a los hombres a emplear su poder físico —su libertad— en una lucha permanente, ante todo para conservar la vida y, secundariamente, los demás bienes, en primer lugar la propiedad.

11.2. A fin de conservar la vida como libertad-poder de moverse, el protestante Hobbes, atenido a la Biblia y a las enseñanzas de la ciencia, ideó el Estado Político como el contrapunto científico al estado de naturaleza: el Estado como un lugar seguro, como el templo de un dios que en tanto Soberano neutraliza al azar. Estado-Templo que, aparte de constituir una amenaza para las tendencias conflictivas debido al miedo que infunde la libertad-poder colectiva concentrada en él, al ser objetivo, científico según las leyes de la naturaleza humana, también sería justo: dado su carácter artificial, de máquina, las aplicaría estrictamente, sin arbitrariedad. El Estado como un impersonal dios artificial, una *machina machinarum*, modelo de todas las máquinas, podría contrarrestar las incertidumbres, el azar, la *Fortuna* maquiavélica, en suma, la incertidumbre, el mal, en la vida colectiva.

Esta no existía en el estado de naturaleza caída y por ende tampoco la libertad política al ser ésta colectiva. Leviatán, el gran cuerpo al que entregan los hombres su poder-libertad particular, se encarga de ejercerla en su nombre para la seguridad de todos.

11.3. Según ese modelo, Leviatán retuvo el poder *vitae ac necis*, el poder de vida y muerte, el *imperium* decían los antiguos, al hacer de la libertad política un monopolio del *deus mortalis*, cuya libertad-poder se manifiesta como soberanía. El Estado es el “organismo de la libertad” se dirá más tarde, al ser la libertad política el poder del cuerpo artificial.

Transformó así la situación de naturaleza caída en un orden o régimen político singular, el orden estatal, orden artificial de una máquina dentro de la cual podrían los hombres estar seguros de su salvación terrenal. Se alteraría así sustancialmente la situación de la naturaleza humana caída al bloquearse los efectos del pecado original en la vida colectiva. De esta manera, Hobbes preparó el parlamentarismo —el conjunto de los hombres concretos que dirigen el movimiento del cuerpo artificial— que, por otra parte fue también el resultado de la revolución puritana, que, al atribuir la soberanía al Parlamento consagró la oligarquía como la

forma del gobierno. Pues, además, como en el estado de naturaleza no existe el pueblo, un conjunto orgánico, se afirmó la Sociedad, el conjunto de los cuerpos humanos, a la sombra del Estado como el ámbito o espacio de lo prepolítico: el pueblo natural disuelto en el conjunto de sus individuos, cuyas libertades sociales, interindividuales, en especial la propiedad, y las personales o individuales, garantiza Leviatán con su poder-libertad soberano oficiando de juez supremo.

12. LA POLÍTICA, CIENCIA DEL DESTINO

12.1. La idea de controlar, reducir y combatir la incertidumbre, el azar, para conseguir la salvación terrenal colectiva, constituyó desde entonces el motivo principal del pensamiento político. A la enorme influencia del calvinismo, para el que la seguridad o salvación terrenal constituía casi una prueba o anticipo de la salvación eterna⁴⁹, se unía la de las escuelas postsocráticas, especialmente el estoicismo y el epicureísmo, que identifican el destino con la ley universal que rige el mundo. También por eso, al pensamiento moderno le importa menos la verdad que la certeza, la idea clave del espíritu científico, para el que seguridad y certeza son prácticamente equivalentes. Volvió así al primer plano la antigua idea del destino, pero ahora como algo cuyo cumplimiento dependía de la voluntad humana encarnada en el Estado; la voluntad general, diría luego el calvinista Rousseau.

Efectivamente, tras la revolución francesa, el Estado perseguirá controlar directamente el azar, convirtiéndose la política en algo así como la ciencia del *destino*: su objetivo era el tiempo futuro más que el tiempo presente; de ahí también la importancia concedida al cambio como el movimiento de la vida colectiva en la dirección correcta. Especialmente los “profetas de París”⁵⁰ especularon sobre los cambios acordes con el destino. Esa ciudad fue el centro difusor del pensamiento utópico y de la necesidad de prever el futuro. La adivinación como objeto teórico de la política y la ejecución de los resultados teóricos como objeto práctico: la política como realización del destino de la especie humana.

12.2. Este destino no es empero el de los antiguos, que lo vinculaban a la Naturaleza, ante la que se sentían impotentes. Los héroes de las tragedias griegas luchan contra el destino y fracasan. Por eso, se ha dicho muchas veces, la tragedia como género literario ha sido luego imposible; apenas Shakespeare consiguió repro-

⁴⁹ El calvinismo es en cierto modo un legalismo “continuista” debido a la doctrina de la predestinación; de ahí que tienda a suprimir la “duplicidad” entre vida temporal y vida eterna. No habría más que una vida, lo cual es cierto. No obstante, resulta fácil inferir del legalismo, que si la vida en este mundo es el principio de la futura, lo importante es el tiempo futuro, con olvido de lo eterno; en un mundo politizado, diluida la fe trascendente, fomenta el inmanentismo utópico.

⁵⁰ Una visión de conjunto en E. Manuel, *The Propbets of Paris. Nueva York*, Harper & Row, 1965 y F.E. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, 3 vols., v. III, Madrid, Taurus, 1981.

ducir su espíritu. Los medievales y todavía prácticamente la mayoría de los modernos lo relacionaban con la Providencia, causa de las disputas entre jesuitas y calvinistas sobre el libre albedrío. Mas, junto con otras circunstancias —entre ellas, por ejemplo, el espíritu de la ciencia o el equívoco *Deus sive natura sive substantia* de Espinosa—, un suceso, el terremoto de Lisboa (1775), conmovió a Europa entera, debilitó enormemente la fe en la Providencia divina.

Ese acontecimiento dio lugar a amplias discusiones, que llegaron hasta Kant, en torno a como era posible que la Providencia consintiese tanto mal. Voltaire es un ejemplo cualificado: dijo adiós a la Providencia con un poema sobre la *Ley natural*⁵¹. El resultado del olvido de la Providencia fue, obviamente, su sustitución por el destino, y, finalmente, la creencia en que lo único seguro en el mundo humano, es el destino determinado y conducido por el Estado, capaz de dar seguridad en este mundo.

Napoleón, un hijo de la revolución que reconvirtió el Estado Leviatán en Estado-Nación, dijo que la política es el destino. El gran corso, comentarista de *El príncipe*, fue un dictador; dictador soberano según la clasificación clásica de Carl Schmitt. Lorenz von Stein había calificado ya su dictadura como “social”.

12.3. El destino como lo seguro o el camino de la salvación es una secularización, más bien una politización de la teología de la historia, que, de creer a Koselleck, llevó a cabo Hegel al identificar la casualidad con “la necesidad externa”⁵². El destino es la clave de la teología política, más bien ateología, del orden estatal en la plenitud de su desarrollo.

Mediante la política estatal se aspira a organizar la Humanidad, una palabra abstracta convertida en sujeto del Derecho —los *Derechos del hombre y el ciudadano*—, conforme a ideas ocurrencia acerca de su destino final. Ideas inevitablemente vagas y arriesgadas, puesto que se remiten al tiempo futuro. No obstante, muy eficaces para suscitar poderosas ilusiones en el emotivo ambiente romántico en el que se suscitó la “cuestión social”. Esas ilusiones son una causa principal de que, a partir de la revolución francesa, se hayan hecho prácticamente permanentes la guerra exterior y la interior, y no por cierto como disputas entre soberanos al estilo del Antiguo Régimen, cuyo alcance era limitado, sino entre naciones y dentro de las naciones. A veces se dice que, tras las guerras napoleónicas, el siglo XIX fue una época pacífica en Europa; en realidad, no sólo salió a la palestra la cuestión social, que introdujo la guerra civil en el interior de las naciones, sino que la

⁵¹ A partir de ese momento, escribe F. Hadjadj, pretende “establecer la existencia de una moral universal e independiente, no sólo de toda religión revelada, sino de todo sistema particular [la teología-teodicea-racionalista] sobre la naturaleza del ser supremo”. *La fe en los demonios (o el ateísmo superado)*, Granada, Nuevo Inicio, 2009.

⁵² *Op. cit.*, VIII, p. 170.

paz entre los poderes europeos se debió a que Europa consideró su “destino” dominar el mundo, dedicándose a construir imperios coloniales.

La política como realización del destino no elimina ni el mal ni el azar. Al contrario, suscita conflictos y exacerba las disputas cruentas, un ejemplo obvio es el nacionalismo, e incruentas como las infinitas disputas en torno a los derechos humanos los derechos de la Humanidad como titular del Derecho. Hervé Savon ha recordado, hace poco, evocando a Gaston Bouthoul, lo que decía Virgilio en la Eneida (VII): que la guerra se expresa como una fuerza casi sobrenatural que se apodera del espíritu de los hombres lejos de ser la simple resultante de sus rencores y sus cálculos⁵³. A pesar de la politología y su *Friedensforschung*, o a causa de ellas, el pacifismo antipolítico es incapaz de contener los conflictos o, al menos, de encauzarlos. En realidad contribuye a suscitarlos y los excita llevándolos a los extremos.

13. LA POLÍTICA COMO CRATOLOGÍA

Saber es poder, había dicho Francis Bacon, amigo y quizá protector de Hobbes. Y Hobbes dio a su “nueva ciencia de la política”, expresión antigua, utilizada por Aristóteles, una orientación cratológica: “Los problemas de la filosofía política, escribe Wilhelm Hennis, no se refieren ya a la vida justa, a la praxis, sino a un obra, una producción; es en su núcleo ‘poiética’, para usar una vieja terminología, que resulta ser, escribe Hennis, la única adecuada”⁵⁴. La política artificial.

Maquiavelo la había descrito como política de poder en relación con el *príncipe nuevo*. No era su ideal pero facilitó el tránsito a Hobbes. El sujeto tradicional de la ciencia, que versaba sobre la libertad política, era la pluralidad de los actores políticos. Maquiavelo los redujo en *El príncipe* prácticamente a uno sólo, el principal, que, observó Leo Strauss, no era ya el rey medieval de los “espejos de príncipes”, doctrinalmente un *primus inter pares*. Con Hobbes, la ciencia política se convirtió, de hecho pero lógicamente, en la ciencia de uno sólo, el Estado, si bien apenas se hablase de ciencia del Estado hasta el siglo XIX en Alemania aunque se había inventado ya la estadística, palabra significativa. Esta innovación técnica, que se refiere a conjuntos de hombres, a masas, puso por primera vez la matemática al servicio directo de la política estatal, no obstante, durante bastante tiempo, en el sentido de que “la matematización nos obliga a adquirir perfecta conciencia de aquello que suponemos”⁵⁵. Es decir, con carácter limitado. De hecho, la misma aritmética se funda, como evidenció Gödel, en conceptos indemostrables, aunque sean verídicos.

⁵³ *Empresas Políticas*, nº 13, 2º semestre de 2009.

⁵⁴ *Op. cit.*, III, p. 57.

⁵⁵ B. de Jouvenel, *op. cit.*, 15, p. 252.

El hecho es que, monopolizada la libertad política por el Estado, se tendió a olvidar que la política es un arte del hombre, y no por cierto de los cuerpos humanos, y que en las ciencias del hombre es fundamental la libertad. Mas, heredaron aquella actitud siguiendo el ejemplo de la nueva ciencia política. En parte, debido a la ontologización o reificación de la Sociedad y/o el Estado según los casos, tarea en la que destacaron Saint Simon, Comte, von Stein, Marx, Durkheim, el propio Weber, etcétera.

Comte aplicó a las ciencias del hombre su afirmación de que en la ciencia no cabe la libertad de conciencia. *Diktat* correcto en lo que respecta al método, falso en lo que se refiere a los fines; pues, a la verdad, toda ciencia es humana, al no ser más que un instrumento o herramienta cultural, o sea al servicio de la libertad⁵⁶. El *dictum* afectó a la política, que en su versión más antigua lo daba por supuesto hasta que se cayó en la cuenta, bajo la influencia del cristianismo, de la realidad de la conciencia⁵⁷. En suma, aunque Comte, inventor de la sociología, tuviese bastante razón en el sentido estricto de la moderna ciencia natural, la filosofía positivista se saltó sin ninguna razón objetiva la diferencia existente entre las ciencias del hombre —de las que las sociales son aquella parte que se refiere a las libertades colectivas—, que no tienen más remedio que contar con la libertad como un dato o presupuesto, y las ciencias naturales, cuyo principio es la necesidad.

Los críticos de Comte —un matemático que postulaba la *histoire sans noms*, la historia cuantitativa, de masas— advirtieron en seguida las consecuencias de utilizar sin prudencia el método científico en las ciencias humanas. En Alemania se hizo famosa la disputa planteada frente al historicismo por la llamada Escuela alemana del Suroeste —Rickert, Windelband, Dilthey, Menger, etc.— a favor de la autonomía metodológica en las ciencias del espíritu, traducción alemana (*Geisteswissenschaften*) del título del libro VI sobre la etología en el *Sistema de lógica* de Stuart Mill: los ecos del *Streitmethoden* entre los partidarios del individualismo metodológico, de contar con la libertad, y los partidarios del método holístico, todavía no se han apagado. En definitiva, entre los defensores del Derecho como la lógica del orden social, que concede un lugar a la libertad y el azar, y los partidarios de la matemática o la geometría, que postulan el determinismo, bajo el que esconde la idea de destino. En el trasfondo de esta última posición operaban la Escuela Histórica y el nacionalismo.

La crisis de la política se relaciona con la deriva de la cultura europea hacia el humanismo culturalista bajo la influencia del cientificismo.

⁵⁶ Cfr. p.e., el alcance de la neutralidad en las ciencias praxeológicas según L. von Mises, en *Epistemological Problems of Economics*, New York, University Press, 1976.

⁵⁷ Los griegos descubrieron la libertad de pensamiento, no la de la conciencia. Esta última, como señaló Lord Acton, fue la gran aportación del cristianismo a la historia de la libertad. De Acton el ensayo “La historia de la libertad en el cristianismo”, en *Ensayos sobre la libertad y el poder*, Madrid, Unión Editorial, 1999.

14. LA CRISIS DE LA CULTURA: DE LA CULTURA AL CULTURALISMO

14.1. La cultura, una “segunda Naturaleza”, es en sí misma cualitativa. Mas, si se unen al racionalismo, que reduciendo la cultura a la unidad del sistema la uniformiza, el legalismo calvinista⁵⁸, la expansión del Estado y la politización que le es inherente, al mismo tiempo que se neutraliza la cultura se potencia lo cultural en detrimento de lo natural; de ahí el artificialismo⁵⁹. El culturalismo cuantificador constituye una causa principal de la crisis de la cultura. En lo que concierne a la política, a medida que se extiende la neutralidad estatal mediante la legalización de la vida natural, la dirección y el control de su propia expansión y de las sociedades de masas le exige intensificar continuamente la tecnificación de sus actividades. El influjo de la estatalidad, una máquina técnica —y la técnica es de suyo neutral— ha sido decisivo para la transformación de la cultura en culturalismo, una cultura determinada por las posibilidades técnicas.

Crisis significa en griego (*krísis*) “decisión definitiva”. Y como en la cultura politizada todo depende directa o indirectamente de las decisiones políticas —poder es saber—, lo cuantitativo, en sí mismo neutral, prevalece sobre lo cualitativo, que no es neutral. Eso conlleva la utilización de la matemática en el cálculo político. La matematización neutraliza definitivamente la política despojándola de su rango, mediante su conversión paulatina en una ciencia social más.

El empleo de la matemática en la política se intensificó o comenzó con la revolución francesa: las nuevas técnicas militares de la guerra de masas que Napoleón aplicó a la administración, la formación de las masas debida a la revolución industrial y el consiguiente auge de la urbanización y otras causas. La cuantificación de la cultura por el culturalismo moderno tiene la ventaja añadida de que hace creer que es posible profetizar el futuro y justifica la máxima poder es saber. Seguramente fueron Comte en Francia y von Stein en Alemania, los primeros que pensaron en la necesidad de una ciencia de la sociedad a la que se subordinase la política.

14.2. Las ciencias sociales son ciencias de masas de hombres. Y cuando se trata de masas, concepto procedente de la física, es inevitable la matematización para establecer y determinar regularidades. El creciente empleo de la matemática en las ciencias humanas ejemplifica y dirige la neutralización de la cultura. En esta

⁵⁸ Es difícil exagerar la influencia del calvinismo en el desarrollo del pensamiento moderno. Su legalismo, al suprimir prácticamente la diferencia entre la vida temporal y la vida eterna favorece la idea de destino. Por otra parte, la supresión de esa diferencia constituye sin duda una de las causas de la “secularización”: si ya está decidido el destino en la eternidad (doctrina de la predestinación), lo importante es la vida en este mundo; y si desaparece o se debilita la fe religiosa transcendente, todo es posible.

⁵⁹ Lo explicó bastante bien el matemático René Guénon, en *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Madrid, Ed. Ayuso, 1976.

línea, es frecuente en la política contemporánea la aplicación sistemática, sin prudencia —la virtud política por excelencia—, del *dictum* hegeliano de que hay un punto en el que la cantidad se transforma en cualidad. *Dictum* correcto, al menos *in politicis*, cuando significa *intensidad*, un concepto clave para entender por qué un conflicto de cualquier tipo puede devenir político. Pues, como lo Político es la piel de todo lo demás —del orden social como un todo—, cualquier conflicto, quizá anecdótico en su origen, se hace político si adquiere un grado de intensidad que desborda el Derecho vigente, a la vez esqueleto y esponja del orden social. Más aún cuando el titular de la soberanía es la Nación como una totalidad: entonces es fácil considerar que le afecta cualquier conflicto; de ello se encarga la demagogia.

Prospera así la tendencia a convertir cualquier caso —del latín *casus*, casual— o conflicto menor en un asunto político, transformándose la Legislación, el instrumento de la neutralización estatal, en una masa de *medidas* —la medida es un concepto matemático— destinadas a uniformar las conductas creando situaciones nuevas (Derecho de situaciones). Heidegger advirtió la unificación del pensamiento a que conduce la técnica. Y hoy las técnicas matemáticas, por ejemplo las proyectadas en las encuestas, registran ideas, sentimientos o hechos que, al disentir del “Sistema político”, se convierten de inmediato en la exigencia de medidas que neutralicen conflictos potenciales. Siguiendo con el ejemplo, los periodistas, más interesados en la opinión que en la realidad, reclaman inmediatamente soluciones técnicas —medidas— que impidan la repetición de sucesos, opiniones o ideas disonantes; es una de las causas de la permanente “guerra civil por los derechos”. Y esto refluye en la cuantificación de la cultura.

14.3. La idea clave es que, igual que la ciencia busca regularidades, si las acciones individuales se consideran en masa son invariables, regulares. Stuart Mill introdujo en la política con sus cálculos felicitaros la idea del *average man*, el hombre medio. Pero según Jouvenel, fue probablemente Quételet quien lo inventó como el hombre cuantificado. Y esa actitud ha llevado a que, por lo general, las ciencias del hombre no superen hoy —en términos maquiavélicos—, el nivel de lo necesario, por lo que tienden a reducirse a técnicas autojustificadas por su *eficacia* al servicio de los fines del poder de cualquier tipo. Todavía en 1944, escribía Ernst Jünger: “a los individuos, a las razas, a los pueblos se les ha aplicado el metro de las teorías”⁶⁰. Idea por cierto comteana, pues, para Comte, a toda acción debe preceder la teoría. Es decir, debe someterse al *sistema*.

⁶⁰ *La paz*, Barcelona, Tusquets, 1996. 4, p. 16.

15. DEL ESTADO AL SISTEMA: LA POLITOLOGÍA

15.1. Se dice que la política moderna nació con Maquiavelo. Sin embargo, existen importantes diferencias entre la política de Maquiavelo, que gira en torno a la *fortuna*, y la moderna, que gira en torno al poder. La diferencia aumenta infinitamente respecto a la política postrevolucionaria, que la matematización ha convertido por fin en ciencia del destino. El origen inmediato de todo ello es la mentada desviación de la política hacia la cratología. Tras la revolución, la cratología tendió hacia lo que hoy se llama politología, que reduce la política a ser la ciencia suprema del sistema social: pero sólo formalmente, respetando el uso de la palabra. Un resultado es que, como dice J.J. Esparza en un libro reciente, “el Estado ya no es más que una estructura despolitizada”⁶¹.

La misma política había iniciado el camino hacia su desnaturalización con la invención de la estadística por William Petty (1623-1687). Su mismo nombre sugiere la puesta de la matemática al servicio de la política. O sea, su cuantificación o despersonalización al servicio del Estado, que es en sí mismo una forma de mando despersonalizada; a la verdad en principio modestamente, prudentemente, como se indicó antes. Pero la historia, por ejemplo en el caso de Condorcet, siguió luego este camino de aplicar sin restricciones la metodología cuantitativa a las masas.

15.2. La política formaba parte de la ética, ciencia práctica, saber de experiencia, un arte, desde su fundación por Platón. Su lógica era la retórica, parte a su vez de la dialéctica. Mas, debido a la politización por el auge del Estado, empezó a decaer la retórica hasta que se impuso la cuantificación. Y en nuestros días, la ciencia política, influida por Comte y el positivismo⁶², se ha configurado como *politología*, cuyo objeto son las masas, los grandes números, sobre las que actúa el poder político. Es significativo que, influida por la ciencia política norteamericana —Laswell, Easton, etc.—, que en realidad es una sociología política, la llamada politología reconduzca francamente la teoría del Estado a la teoría del sistema político, como hace por ejemplo Luhmann, constituyéndose en la nueva ciencia de la política. Si Nietzsche decía del Estado que es un “monstruo frío”, “el Sistema, escribe Esparza, es un monstruo nuevo”⁶³.

A diferencia de la cratología, que se limitaba en todo caso al empleo de la estadística, la politología, que adquirió carta de naturaleza tras la segunda guerra mundial, se inclina decididamente a utilizar la matemática como la lógica de las ciencias del hombre en general y de las ciencias sociales en particular.

⁶¹ *En busca de la derecha (perdida)*, Barcelona, Áltera, 2010, 14, p. 218.

⁶² Las ideas sustanciales de Comte al respecto están contenidas en el opúsculo *Plan de los trabajos necesarios para reorganizar la sociedad*, Madrid, Tecnos, 2000. Para Hayek este opúsculo era, con bastante razón, el escrito más importante del siglo XIX.

⁶³ *Op. y loc. cit.*

La matemática puede ser en general un eficaz auxiliar de las ciencias humanas; pero ha sustituido a la retórica en su función de lógica de la política, suprimiendo prácticamente la dialéctica, palabra cuyo uso, a pesar de ser muy frecuente —o quizá por eso—, ya no significa nada, observó hace tiempo Raymond Ruyer; basta pensar en la decadencia de la oratoria. Y aún es más grave que haya sustituido al Derecho en su función ordenadora de la vida colectiva.

Las ciencias sociales, que en rigor también forman parte de la ética —la ciencia del *êthos*— como ciencias morales autónomas dentro de la política, han seguido el ejemplo de la nueva ciencia política, con una creciente tendencia a convertirse en ramas de la matemática. Todas ellas al servicio del poder estatal, al que sólo le interesan los grandes números. De hecho, lo que les da unidad es el poder; pues, siguiendo la tendencia a la especialización se han independizado de la política sobre la que refluían como técnicas al servicio del poder estatal: despojando a aquella de su contenido, han hecho de la política una teoría formal. En la práctica, la política se limita a organizar la aplicación de las ciencias sociales al Sistema. Por ejemplo, si la política se hizo primero casi sinónima de la economía —la política económica como el eje de la actividad política—, luego la política económica se ha puesto al servicio, por supuesto de la sociología, y, sobre todo, al de la pedagogía y la psicología.

De este modo, la política en su forma politológica ha llegado a ser completamente ajena no sólo a la libertad política, que es su causa material y final —eso comenzó en su etapa cratológica—, sino a las demás libertades: es una ciencia al servicio de la manipulación de las masas por el poder político o, mejor dicho por las oligarquías que controlan la burocracia de la maquinaria estatal, que utiliza ya el método de la gobernanza para relacionarse con los “ciudadanos”.

15.3. *Grosso modo*, en lo que concierne a las ciencias sociales, la ciencia económica ha dejado de ser Economía Política, como la bautizara Montchestien, la ciencia práctica del *oikos*, la casa (el hogar)⁶⁴. Entre las ciencias sociales, la Economía es, ciertamente, la que puede ser más determinista gracias a su principio rector, la escasez, como estableció el economista sueco Gustavo Cassel. Pero eso no basta para obviar el azar, en economía la incertidumbre, como decía F.H. Knight. Sin embargo, pese, por ejemplo, a las críticas de Mises⁶⁵, con el ánimo de cuantificar se ha dividido en microeconomía y macroeconomía. La macroeconomía somete e integra la actividad económica en el sistema mediante la matemática, subordinándola a las conveniencias del poder. En último análisis, la macroeconomía es una espe-

⁶⁴ Una reivindicación, sin éxito, de la Economía Política en E.S. Phelps, *Economía política. Un texto introductorio*, Barcelona, Antonio Bosch, ed., 1986.

⁶⁵ Vid. p.e., E. Butler, *Ludwig von Mises. Fountainhead of the Modern Microeconomics Revolution* Vermont, Gower Publishing Company, 1988.

cialidad de la politología: su objeto es controlar la incertidumbre, combatir el azar en el campo económico, en el caso extremo mediante la planificación; sobre ello escribió Jacques Ellul el famoso libro *El plan o el anti-azar*. La matematización de la Economía dio sin duda un gran impulso a la de las demás ciencias sociales.

En la sociología, fundada por Comte en estrecha relación con la historia, el empleo de la matemática en diversas formas ha llevado a la disminución de la visión moral totalizadora; ciertamente equívoca cuando pretende profetizar haciendo de filosofía positivista de la historia. Por eso, nada menos que Max Weber propugnó su neutralidad axiológica⁶⁶, lo que la escinde de la ética, ejemplo que a su vez siguen las demás. La neutralidad axiológica las pone al servicio de la “política positiva” de las ideologías para realizar el destino imputable a la especie humana.

En la ciencia histórica, transformada en ciencia social, puesta claramente al servicio del poder bajo la influencia del marxismo, ha desaparecido la consideración del azar, la fortuna o la casualidad y, por supuesto de la Providencia. Auto-limitándose al minucioso conocimiento “objetivo” de los hechos, descarta el papel del acontecimiento y propugna la explicación continuista, en definitiva, determinista. Como vía de escape, está en auge el género biográfico.

En psicología se utiliza la matemática para explicar y orientar la conducta. Los psicólogos, que inundan las administraciones públicas, sustituyen a los sacerdotes y los psiquiatras y pontifican sobre la conciencia matemáticamente correcta, etcétera.

La antropología es tal vez la que se libra mejor de la cuantificación y del culturalismo a pesar de la moda estructuralista, aunque cae con frecuencia en la trampa del multiculturalismo.

Naturalmente, son muchas las excepciones a esta tendencia a la matematización de la conducta, aunque sea la dominante. Como reacción, se acude a la literatura. Ésta prescinde de la matemática, pero abundan las versiones literarias de las materias de las ciencias sociales —la novela “social”, la ideológica, etc.—, mientras la ciencia ficción refleja la ciencia natural y la tecnología; de ella se nutre por ejemplo la bioideología ecologista.

⁶⁶ Vid., de Weber, *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía*, Madrid, Alianza, 2010. Cfr., no obstante, el “Estudio preliminar” de Joaquín Abellán a esta edición. También, L. von Mises, *Epistemological Problems of Economics*.

16. LAS RAÍCES DE LA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Dolf Sternberger distinguió en un libro notable tres raíces del pensamiento político actual, siguiendo el orden cronológico de su aparición⁶⁷. A la más antigua la llama *politológica*: se trata de la naturalista de Aristóteles como principal representante del pensamiento político griego. A esta siguió la *escatológica* de San Agustín como fundador del pensamiento cristiano sobre la política. La tercera sería la *demonológica* de Maquiavelo.

Según lo expuesto en este trabajo, la clasificación de Sternberger, y la conceptualización en el caso particular de la que llama demonológica, son equívocas. Quizá resulte más acertado enumerar de otra manera las grandes fases o raíces de la ciencia política, que, por otra parte, seguramente sería mejor llamar tradiciones, pues todas siguen estando presentes.

En primer lugar, ciertamente, la política natural de los griegos, es decir, la política ajustada al orden (increado) de la Naturaleza; con la salvedad de que no es politológica —al menos en el sentido actual de esta palabra— sino ético-política. El segundo lugar le correspondería a la escatológica, que, aceptando el naturalismo griego, introduce sin embargo modificaciones sustanciales al descansar en la idea de orden natural por creación. En tercer lugar vendría la del realismo político, también naturalista, cuyo iniciador sería Maquiavelo. En cuarto lugar, la cratología hobbesiana, que introdujo la política basada en la concepción artificial del orden político de origen humano. En quinto lugar, la politológica propiamente dicha, una concepción radicalmente artificialista cuyo fundador podría ser Augusto Comte. Esta última estaría ocupando por cierto el lugar de la nueva ciencia de la política que pedía Tocqueville para el estado social democrático dentro de la tradición clásica formada por la aristotélica, la escatológica y la maquiavélica. Pues, evidentemente, el arte político tiene que ser distinto si el estado de la sociedad es aristocrático o democrático.

En cada una de esas tradiciones aparecen conceptos metapolíticos. En la clásica, asentada en la idea natural del orden, la Fortuna, la Providencia o el azar. En la artificialista, la cratológica da un relieve especial al estado de naturaleza, apareciendo los del destino y el silencio de Dios. En la politológica, que continua la anterior, se une a los tres anteriores el mito del hombre nuevo como el destino absoluto de la especie. El estado de naturaleza es común a todas ellas: pero si el presupuesto fundamental de las modalidades naturalistas —la tradición clásica de la política— es el estado de naturaleza caída como un dato inmodificable, el de la artificialista, sea cratológica o politológica, es el estado de naturaleza como una situación superable.

⁶⁷ *Drei Wurzeln der Politik*, 2 vols., Frankfurt a. M., Insel, 1978.

El punto de inflexión de la tradición clásica, la de la razón y la naturaleza en la terminología de Oakeshott, sería Maquiavelo. A partir de él, esa tradición seguiría su propio camino condicionado, no obstante, por la nueva tradición, llamada por Oakeshott de la voluntad y el artificio, que, en lo que concierne a la política habría inaugurado Bodino, dándole Hobbes su forma definitiva.

La salida previsible a la situación creada por la concurrencia de esas cinco tradiciones, parece ser la del realismo político. De hecho se le presta cada vez más atención, en parte por la crisis que parece afectar a la tradición artificialista. Parece, pues, conveniente considerar brevemente a grandes rasgos, en un breve *ex curso*, su punto de partida: el pensamiento de Maquiavelo.

17. MAQUIAVELO: EL REALISMO POLÍTICO ENTRE LA POLÍTICA CLÁSICA Y LA ARTIFICIALISTA

17.1. En las páginas anteriores, al hablar sobre la formación del pensamiento político moderno se ha mencionado reiteradamente a Maquiavelo. El propiamente suyo sería como el punto en el que se separan la tradición clásica y la artificialista. Tiene interés recalcar en qué medida sigue dentro de la tradición clásica a la que Leo Strauss pedía volver⁶⁸, pero inaugura una nueva fase de la misma: la del realismo político

Hoy en día, prevalece la tradición artificialista, ligada al hecho del Estado. La tradición clásica, completamente ajena a la estatalidad en sus formas naturalista o escatológica, hubo de tenerla en cuenta —de ahí su equívoco antimachiavelismo—, si bien acabó arrinconada por aquella a media que prosperaba el modo de pensamiento estatal en detrimento del eclesiástico. Actualmente tiene que defenderse de la artificialista. Seguramente por eso se denomina instintivamente realismo político⁶⁹.

17.2. Maquiavelo ni era un teórico ni pretendía teorizar: era un político práctico y un observador político. “¿Acaso se pueden someter al análisis *científico* las máximas de Maquiavelo?”, se preguntaba Raymond Aron en *Paz y guerra entre las naciones*. Así pues, como continuador de la tradición clásica y punto de inflexión de las dos grandes tradiciones posteriores, la naturalista y la artificialista, hay que tener en cuenta que su pensamiento era a-teológico, a-metafísico, a-moral y a-jurídico. Como político práctico, se desvinculó de las corrientes del pensamiento medieval:

⁶⁸ Aunque es una constante en su pensamiento, vid. recientemente los ensayos recogidos en *El renacimiento del racionalismo político clásico*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

⁶⁹ Vid. A. Campi, *Schmitt, Freund, Miglio. Figure e temi del realismo politico europeo*, Florencia, Akropolis, 1996. Una introducción discutible es la de P.P. Portinaro, *Il realismo politico*, Roma-Bari, Laterza, 1999. La revista española *Empresas Políticas*, cuyo director es Jerónimo Molina, se adscribe a esa línea de pensamiento.

para éste, la política era una conclusión de la teología jurídica dominante, estrechamente vinculada a la metafísica. En eso consiste la famosa independización que habría llevado a cabo Maquiavelo de la política respecto a la religión y la moral, de la que siempre se habla al tratar de este gran escritor, cuyo pensamiento es pura praxeología política realista: el escritor italiano estaba interesado exclusivamente en la política como una forma de praxis.

El príncipe no es una Introducción al Estado ni una teoría del Estado, aunque divulgase el término y hasta cierto punto su concepto. Tampoco es una teoría de la política, a la que se aproxima en cambio *El Discurso sobre Tito Livio*, en la línea de la tradición clásica. Lo que en verdad hizo Maquiavelo fue suministrarle argumentos al pensamiento moderno al examinar fríamente la realidad política.

Por lo pronto, su gran descubrimiento sin darse cuenta, por lo que no hizo hincapié en ello —también es muy probable que no le interesase lo más mínimo—, fue la realidad del Poder asentado en sí mismo: la inmanencia del Poder⁷⁰. Es decir, se limitó a registrar y hacer constar, como un registrador o un notario, lo que estaba ocurriendo en su época: el auge del Poder sin fundamento o, por lo menos, sin su antiguo fundamento trascendente. Ahora se trataba del poder desnudo. Este descubrimiento es, ciertamente, un antecedente directo de la cratología. Pero Maquiavelo no fundó una nueva ciencia de la política ni pretendió tal cosa. Simplemente advirtió el comienzo de la época de la defundamentación, como decía Zubiri, desde el punto de vista político, que era el que le atraía o interesaba.

17.3. Maquiavelo tampoco sentó las bases para que su concepto capital, la *fortuna*, se convirtiese en anti-metapolítico. La *fortuna* siempre había sido un concepto teológico-político, con el que contaba la política, que encajaba en el de Providencia, y lo utilizó en ese sentido. Hay que insistir en ello, porque marca una diferencia entre el pensamiento político anterior al propiamente moderno, enemigo de la fortuna, el azar y más o menos de la Providencia. Una prueba, que se ha mencionado con frecuencia, es que, si bien en *El príncipe* daba cuenta de la aparición del poder como algo sustentado en sí mismo, sus ideales políticos los expuso principalmente en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*⁷¹, otra gran obra política, pero por la que no habría sido tan famoso.

⁷⁰ Cfr. R. Rotermundt, *Staat und Politik*, pp. 53 y ss. No obstante, este autor apenas desarrolla al tema del inmanentismo del poder. En cierto modo lo explicaba Carl Schmitt en su famoso *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962. “En tiempos pasados se hubiese respondido el poder procede de la Naturaleza o de Dios” ... Pero “me temo que hoy día el poder ya no nos parece natural” ... “El poder que un hombre ejerce sobre otro hombre procede del hombre mismo”: *Homo homini homo*. El problema político, decía Schmitt, consiste en que el hombre siempre busca protección y esa protección la da el poder.

⁷¹ Vid. al respecto, H. C. Mansfield, Jr., *Maquiavelo y los principios de la política moderna. Un estudio sobre los discursos sobre Tito Livio*, México, Fondo de Cultura, 1985.

Maquiavelo escribía dentro de la tradición republicana de las Comunas del centro y norte de Italia, que estaba extinguiéndose ante la emergencia del individualismo sin freno, el voluntarismo político, que las transformaba en Señorías. Poderes dictatoriales más bien del tipo comisorio; aunque a los ojos de Maquiavelo y la mayoría de los escritores florentinos sería del tipo soberano al ser revolucionario respecto a las anteriores formas de la vida política. En este sentido, el jurista Bártolo de Sassoferrato, sorprendido por la transformación de las Comunas en Señorías, se quejaba ya en el siglo XIII de esas nuevas formas que juzgaba tiránicas: *Italia plena tyrannis est*, Italia está llena de tiranos. Lo que se podría decir de *El príncipe* es que se trata de un estudio de ese poder innovador y, como tal, revolucionario; no por la intención sino por su éxito. Maquiavelo era en realidad un conservador republicano. Por eso acude en las *Décadas* al ejemplo romano.

17.4. Maquiavelo, inmerso en el ambiente humanista, abordó la política, imitando a los antiguos, desde un punto de vista natural, práctico. Y es de gran importancia que se fijase más en los romanos que en los griegos, cuyas diferencias en lo que toca a la concepción del orden político ha explicado Álvaro d'Ors. Para d'Ors, Roma era antiestatista y Grecia, la Polis, era estatista, ambas, naturalmente, *avant la lettre*: la Polis griega, en la que los ciudadanos pertenecían a la Ciudad, sería el antecedente del Estado, mientras en Roma la Urbs les pertenecía como una propiedad o cosa común, *res publica*⁷².

Maquiavelo abordó el tema de la *fortuna* como un humanista ajeno tanto al estado de naturaleza como al artificialismo implantado luego por Hobbes con la colaboración de Descartes; éste último más modestamente, puesto que sus mayores preocupaciones no eran las políticas. También le eran completamente extraños los otros conceptos metapolíticos; ni siquiera el *principe nuovo* es un hombre nuevo.

En fin, Maquiavelo no era un constructivista ni un teólogo laico: se atenía a la realidad tal como la entendía sin pretender suplantarla. Justamente porque el tema de la *fortuna* es central en su pensamiento. La apelación a la *fortuna*, al azar, como algo inevitable, marca la gran distancia existente entre Maquiavelo y Hobbes, e incluso respecto a Bodino.

17.5. Si los medievales se desentendían del pensamiento político como tal sin preocuparse por su autonomía —por lo menos hasta su tercera fase, la de Santo Tomás—, débese a que, en consonancia con la teología de la historia, el soberano y protagonista de la historia era la Providencia divina, cuyos designios concretos *sub specie aeternitatis*, siendo racionales en sí mismos eran inescrutables. Lo único cog-

⁷² Sobre d'Ors, el reciente libro de A. Vanney, Libertad y Estado, *La filosofía jurídico-política de Álvaro d'Ors*, Pamplona, Aranzadi/Thompson Reuters, 2009.

noscible eran las leyes divinas reveladas explícitamente y las implícitas que podían descubrirse en la manera en que se produce la naturaleza y, en particular la naturaleza humana, que para Maquiavelo era inmutable, un dato o presupuesto inmodificable. Fuera de eso quedaba un campo amplísimo de posibilidades, que sólo conocía la Providencia, cuya realización temporal, en consonancia o no con el plan de Dios, dependía, por decirlo así, de la libertad humana y de la *fortuna*. Maquiavelo no habría tenido inconveniente en suscribir este párrafo de Tocqueville: “El hombre obedece a causas primeras que ignora, a causas segundas que no es capaz de prever, a mil caprichos de sus semejantes; finalmente se encadena el mismo y se liga para siempre a la obra frágil de sus manos”.

La independización por Maquiavelo de la política de la teología, se limita en realidad a esa invocación de la *Fortuna* como concepto político en lugar de la Providencia, concepto teológico. No se trataba empero de una secularización o politización, sino de la utilización, corriente entre los humanistas, de ese antiguo concepto de origen religioso: si la Fortuna de Maquiavelo fuese una secularización (término, por otra parte, más que discutible), no se trataría en todo caso de la secularización o politización de la Providencia, sino de la politización de esa diosa romana, personificación latina del azar.

La *túkḗ* helénica, personificada por los latinos como la diosa *Fortuna*, estaba siempre presente en el trasfondo del pensamiento pagano como lo que decide las acciones humanas. Maquiavelo no era determinista ni creía en el destino, del que en realidad libera a la historia al verla como el resultado de las pasiones, de la voluntad humana; en definitiva, de la libertad. En este sentido, para él, los hombres hacen la historia política. Pone, pues, en primer lugar, retóricamente, la *fortuna*, lo desconocido desde un punto de vista natural. Maquiavelo es un buen ejemplo de cómo la retórica es la lógica de la política⁷³.

17.6. Desde los estudios de Meinecke, se acepta que la *fortuna* forma en Maquiavelo un trío con la *virtú* y la *necessitá*. Puesto que la invocación de la *necessitá* como la realidad es —era— de sentido común, después de la obra de Pocock hay que reconocer que la *fortuna* es el concepto fundamental. Aunque forma parte inseparable de la masa de la *necessitá delle cose*, la *necessitá* política es accesible al conocimiento, calculable, en cambio, la *fortuna*, que representa lo desconocido, no lo es. Al hacer la historia, los hombres con el pié apoyado en la *necessitá* han de aceptar que el resultado de sus actos depende de la *fortuna* o el azar y si se prefiere, de la Providencia, la voluntad de Dios. Únicamente la *virtú*, la virtud como un concepto político, puede mediar entre la *necessitá* y la *fortuna*: es el remedio

⁷³ Esta era la tesis de Javier Conde en *El saber político en Maquiavelo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944.

indispensable contra la *fortuna*. No obstante, igual que la farmacopea, no deja de ser un concepto aleatorio en la medicina en cuanto a su eficacia —a la que no es ajena la fortaleza y la voluntad de curarse del enfermo—, en política el resultado depende de que la *virtú* sea capaz de atraer los favores de la diosa.

La *virtú* es en último término un don personal, una cualidad. Pero más bien como un trasunto de la *voluntas* en el sentido romano que de la gracia divina, como se ha especulado a veces; interpretación ante la que Pocock es, con razón, muy reticente. Como toda acción, la acción política es un acto de la voluntad.

Mas no se trata solamente de que la *virtú* sea suficiente o no, acertada o no en su acción, sino de si es la adecuada. Éste es el elemento racional, la capacidad de mandar que acompaña a la *voluntas*, la voluntad de imperar, de decidir⁷⁴. Con todo, el resultado de una decisión siempre será incierto, pues el éxito depende de los caprichos de *Fortuna*: para merecerla hay que ganársela, siendo el éxito la única prueba. Algo parecido al éxito en la vida económica, según explicaba Max Weber, como signo de estar predestinado en la ética calvinista. Decía Javier Conde: “el saber maquiavélico es un saber pragmático donde la realidad de las cosas se mide por su eficacia. La vía del conocimiento es la historia y la experiencia”. El saber del político consiste en “saber hacer y saber hacer es mandar...El sabio político no es sino el que sabe mandar...saber ser obedecido”⁷⁵.

17.7. Es notorio que, para Maquiavelo, el cincuenta por ciento de las acciones humanas depende de la *fortuna*, lo que complica la tarea del príncipe, el actor político principal, el que ostenta el poder político. El texto más conocido al respecto se encuentra en el capítulo XXV de *El príncipe*: “Unos han creído y otros siguen creyendo que las cosas de este mundo las dirigen Dios y la fortuna, sin que la prudencia de los hombres influya en su mudanza y sepa ponerle remedio; de modo que debemos entregarnos a la propia suerte porque es inútil que nos preocupemos por lo que nos haya de suceder...; pero como creo en el libre arbitrio, me atrevo a aventurar el juicio de que, si de la fortuna depende la mitad de nuestros actos, los hombres dirigimos cuando menos la otra mitad... La fortuna es omnipotente cuando

⁷⁴ “*Regere imperio* había sido la práctica y el asunto del *rex*, como, hasta Virgilio fue la práctica y el asunto del pueblo romano” ... “La cualidad de *virtus*, una arraigada bravura viril, pertenece a la ética del soldado y es aliada de la disciplina, que enseñaba al romano la fuerte tradición de obediencia propia de su familia. Dentro de ella se inculcaba por el absolutismo indiscutido en el hogar del *pater familiae*, que se aceptaba como inherente al que ostentaba el imperium”. F.E. Adcock, *Las ideas y la práctica política en Roma*, Caracas, Instituto de Estudios Políticos, 1960, 1, pp. 13 y 26. La *virtus* caracterizaba al hombre recto romano: *non novit virtus calamitati cedere*, la virtud no conoce el ceder ante la calamidad, la describía un verso de Pubilius Syrus. Cit. por K. Büchner, “Altrömische Römische und Horazische virtus”, en *Römische Wertbegriffe* (H. Oppermann ed.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

⁷⁵ *La sabiduría maquiavélica: política y retórica*, 1947. Incluido en *Escritos y fragmentos políticos*, v. I., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974, p. 131. Otro buen resumen sobre las interpretaciones de Maquiavelo, muy posterior a las de Conde, en *El saber político en Maquiavelo*, en I. Berlin, *El estudio adecuado de la humanidad. Antología de ensayos*, México, Fondo de Cultura, 2009; ensayo “Originalidad de Maquiavelo”.

no tiene una fuerza ordenada que la resista, actuando con renovado empuje allí donde sabe que no hay dique alguno que se oponga a su paso. Mirando a Italia... si tuviera ciertos diques, como los tienen Alemania, Francia y España, la inundación no habría causado tantos estragos y acaso no hubiese llegado a existir". En contraste con el posterior artificialismo político, Maquiavelo confiaba en la libertad humana y desconfiaba, como buen republicano, de que la libertad política debiese ser confiada a alguien y menos aún a una máquina. Su concepción del Estado se reduciría en todo caso a la de hacer de "dique". En modo alguno ve en él un artefacto capaz de vencer automáticamente al azar, e incluso de eliminarlo.

Por eso equipara la fortuna al tiempo: "son los tiempos los que cambian", dice. Hegel dirá después el *Weltgeist* evocando sin duda la fortuna maquiavélica: el político ha de saber captar los signos de los tiempos. Para Maquiavelo, escribía Conde, "el saber político consiste en saber 'girar a tiempo', o mejor, 'girar con el tiempo', seguir paso a paso las mudanzas de la fortuna, los cambios que las circunstancias traen consigo"... "Cuando el hombre se aferra a los modos propios y no sigue el rumbo del tiempo, su acción es ineficaz, fracasa, y con el fracaso cae en la infelicidad". Este es el sentido de la "neutralidad maquiavélica frente a los valores morales"⁷⁶.

En efecto, prosigue Maquiavelo, "variando la *fortuna*, como los hombres se empeñen en no variar de conducta, prosperarán mientras los tiempos se atemperen a ella y fracasarán cuando no se dé este concierto". Por eso concluye el capítulo con la famosa metáfora en la que brilla su retoricismo: "vale más ser precavido que circunspecto, porque la *fortuna* es mujer, de modo que para dominarla hay que tratarla sin miramientos, demostrando la experiencia que sale vencedor de ella el que la fuerza y no el que la respeta. Como mujer, añade, es siempre amiga de la juventud, porque los jóvenes son como ella poco considerados y muy audaces y vehementes".

17.8. Nada está determinado, no existe el destino. Todo depende de la capacidad para reconocer lo necesario según el espíritu del tiempo y concretarlo mediante la acción política. Frente a la fortuna pueden construirse diques provisionales para frenar sus efectos destructivos o encauzarla. No sirven para nada si no se adaptan a los tiempos. De ahí la política de Maquiavelo: restaurar el equilibrio en un orden o régimen político cuando a causa de los cambios de fortuna y los que introduce la libertad humana se desequilibra el orden establecido. Se trata de ajustar el orden político al tiempo nuevo. Y como nada es posible de un modo definitivo, la política es siempre necesaria.

⁷⁶ *Op. y loc. cit.* p. 134. En realidad, la alusión a los "valores" en relación con la moral es muy discutible.

Maquiavelo es refractario a la política moderna, en tanto el espíritu de la modernidad podría sintetizarse como la búsqueda de una forma definitiva de orden capaz de resistir los embates de la fortuna o el azar y, en definitiva, los efectos maléficos de la libertad humana. Ese orden lo verá Hobbes como un orden artificial. Concentrando el poder, todo el poder de la inmanencia, en el Estado, una máquina construida intelectualmente al efecto, será éste último el gran bastión o dique capaz de hacer frente a los avatares de la fortuna, lo desconocido, el tiempo nuevo, y a la imprevisible libertad humana.

En contraste, las posteriores filosofías de la historia impulsarán la acción del poder estatal en orden a erradicar completamente el mal; y, aunque su finalidad sea la libertad en la Ciudad Perfecta, legitimarán provisionalmente —*ad kalendas graecas*— su supresión.

El mismo Estado hobbesiano empezó confiscando la libertad, unificando en el Estado, según se indicó más arriba, el poder de los individuos aislados para que el poder político represente la libertad colectiva. Rousseau lo expresará más adelante con mayor claridad. A partir de ahí, la estatalidad irá aumentando su potencia en una especie de revolución permanente mediante la absorción de todas las formas de la libertad con el fin de neutralizar la *fortuna*, el azar, y erradicar definitivamente el mal.

17.9. Maquiavelo no fundó la política moderna. En rigor, retrospectivamente es un antimoderno al ser la retórica, que intenta convencer, su lógica, siempre incierta, de la política, en contraste con el método de la ciencia moderna, que intenta demostrar. Lo moderno de Maquiavelo se reduce a que, al descifrar retóricamente las claves de la política dejada a sí misma, asentada en la inmanencia, proporcionó ideas con las que se iba a construir la nueva ciencia de la política. Esta ciencia tendrá incluso una racionalidad propia, la de la *ratio status*, de la que jamás habló Maquiavelo, quien se limitó a describir los cálculos utilitarios de los príncipes nuevos.

Para el escritor italiano, crítico de la *politica nuova*, la razón seguía siendo un *iustus iudex*, que discernía el bien y el mal. Pero como pensador estrictamente político, el bien se refiere a los medios adecuados para alcanzar el fin propuesto, el poder. No juzga, pues, sino en función del resultado, las consecuencias diría Bentham, de los actos políticos. Esta neutralidad moral del escritor florentino es quizá lo único moderno. Antes de él, y seguramente se puede decir lo mismo de otros compatriotas, nadie se había ocupado de la política como un saber particular. Al delimitar su objeto a la relación del político con la fortuna, tratando la política como un saber práctico separa con fines analíticos la moral de la política; mas nada permite afirmar que fuese su propósito. Sin embargo es la causa de su fama.

18. LA RAZÓN DE ESTADO, UN TEMA AJENO A MAQUIAVELO

18.1. Maquiavelo ha tenido generalmente mala prensa, debido a que se le atribuyó la idea de la razón de Estado. Apenas le trataron bien los idealistas alemanes, por ejemplo Fichte y Hegel. Y por la misma época, Wilhelm von Humboldt, inspirándose posiblemente en la trinidad *necessitá, virtú, fortuna* afirmaba que los tres elementos que configuran lo histórico, el resultado de la acción humana, son la *Notwendigkeit*, la necesidad, la *Menschlichfreiheit*, la libertad humana, y la *Zufälligkeit*, la casualidad o lo azaroso⁷⁷. Decía Carl Schmitt en el *Diálogo* citado, que “si Maquiavelo hubiera sido maquiavelista, seguramente no habría escrito libros que le dieran mala fama. Habría publicado libros piadosos y edificantes, y, mejor aún —Schmitt alude a Federico el Grande—, un anti-Maquiavelo”.

Discípulo de Schmitt, Julien Freund distinguió entre maquiavelismo y maquiavelianismo: el escritor florentino no es maquiavélico sino maquiaveliano. Esto lo confirma su relación con la *ratio status*.

18.2. La razón de Estado es un concepto desarrollado posteriormente por seguidores de Maquiavelo, entre los que destacan autores italianos. Todos ellos inspirados sin duda por su descripción inmanentista del poder como algo que está ahí, sin más fundamento que el mismo. El primero en emplear la expresión parece haber sido Giovanni Botero. Pero Botero escribía en unas circunstancias muy distintas a las del escritor florentino. La *ragione di Stato* es ya una forma inmanentista de la razón —seguramente el primer reduccionismo de la *ratio*— al servicio del voluntarismo político, que Maquiavelo veía pero rechazaba como republicano. La misma idea de la *virtú* era republicana, la de la república romana.

El objetivo concreto de la razón de Estado consiste en la lucha permanente contra la fortuna, o sea, contra el azar y la casualidad, el ámbito de la libertad y la razón natural como *lógos*. La *ratio status*, diría seguramente René Girard, es una renovación del *lógos* heracliteano, *lógos* polémico: “la guerra es el padre de todas las cosas”, decía Heráclito⁷⁸.

La razón de Estado es la razón colectiva —el *lógos* reúne, es lo reuniente del ente, decía Heidegger— que guía la voluntad de la libertad política o colectiva monopolizada por el Estado. Y el Estado, como concepto político es polémico precisamente por su neutralidad; la neutralidad del Estado es polémica: se opone a lo

⁷⁷ “Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte” en W. Von Humboldt, *Studienausgabe*, v. I. Frankfurt a. M., Fischer, 1971.

⁷⁸ El texto literal es: “La guerra de todos es padre, de todos rey; a unos los declara como dioses, a los otros como hombres; a unos les hace esclavos, a los otros libres” (fragmento 29), *Cfr.* de Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, París, Grasset, 1978, II, IV.

accidental, conflictivo, azaroso. Impulsa la potencia de la máquina estatal moviendo la soberanía para conseguir la salvación en este mundo —idea que no se le pasó por la cabeza a Maquiavelo— eliminando la contingencia, producto del azar y la fortuna, mediante su erradicación sistemática de la vida de los hombres. La *ratio status* hace del Estado el sujeto de una revolución permanente.

18.3. La *política de la innovación* de que habla Pocock, inherente al Estado como un impersonal príncipe nuevo, introdujo la revolución permanente. Y puede afirmarse, a la vista de la historia moderna, que “sin revolución permanente no hay Estado y no se hubiese dado un Estado”⁷⁹. La revolución que significa de suyo la política del *príncipe nuevo*, trasladada al Estado que sustituye al Príncipe, se convirtió en una revolución contra lo diverso, la variedad, lo desigual, lo disgregador, la incertidumbre, lo contingente, en definitiva, contra el azar. Ahora bien, aunque el Estado sea en sí mismo, en tanto máquina, un instrumento igualador, homogeneizador, y en este sentido parezca ser democrático, sin embargo no lo es. En primer lugar, porque absorbe la libertad política, el principio de la democracia, y, en segundo lugar, porque, en tanto forma de mando, establece una diferencia sustancial entre los gobernantes y los gobernados: como redescubrió Bentham, el gobierno, a pesar de su objetividad y su neutralidad, es inevitablemente oligárquico; lo mismo que cualquier gobierno; pero, en el caso del Estado, no como tendencia inherente a la naturaleza humana, sino por definición.

Tucídides y Aristóteles aludían ya implícitamente a la ley de hierro de la oligarquía, otro sintagma que define el pensamiento político. No llegaron a formularla así. Pero Aristóteles ideó para contrarrestarla su famosa fórmula mixta de gobierno, la república o *politeia*: en ella el peso de los números —la democracia— mitiga la tendencia oligárquica y remueve a los oligarcas. El principio de la democracia es el único medio de evitar lo que llamaría Pareto la ley de la cristalización de las élites, que consolida la ley de hierro de la oligarquía⁸⁰.

18.4. Dejando aparte otros aspectos, si se añade que el Estado irrumpió y se asentó en medio de la revolución democrática iniciada en la Edad Media como explicó Tocqueville, sus estructuras (no la idea del Estado en sí) han tendido a hacerse democráticas. Mas, precisamente por eso, “el Estado democrático es idéntico con la revolución permanente”⁸¹. Esto parece indiscutible, pero introduce una

⁷⁹ N. Koch, *Staatsphilosophie und Revolutionstheorie. Zum deutschen und europäischen Selbstbestimmung und Selbsthilfe*, Hamburgo, Holstein, 1973, 10.1, p. 99.

⁸⁰ Casi como una excepción entre los escritores políticos de la segunda mitad del siglo XX, G. Fernández de la Mora hizo hincapié en esa ley en *La partitocracia*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977, II, 1.

⁸¹ N. Koch, *op. y loc. cit.* p. 100. Según Koch, el poder es un “título vacío” (*Leertitel*), que “se llena con las condiciones dadas”, lo que plantea el problema de la metafísica del poder y su sacralidad. De hecho, el poder político está impregnado de sacralidad. Como decía H. Krabbe, “el poder radica... anclado en nuestra vida espiritual... La majestad del poder (*Gewalt*), no necesita del esplendor exterior para reconocerla”. *Die moderne Staatsidee*. (1919).

complejidad: la política estatal mira al futuro, por lo que necesita ser guiada ideológicamente. Napoleón decía todavía que la política es el destino. Si hubiese conocido el posterior Estado “democrático” hubiera dicho el Estado es el destino⁸². Lo dijo por él Ferdinand Lasalle, el fundador de la socialdemocracia, al afirmar que “el Estado es dios”.

Se puede dudar si Lasalle remedaba al *deus mortalis* hobbesiano o le atribuía un nuevo sentido. En ambos casos, el poder político estatal se legitima a sí mismo como el anti-azar. Y en el Estado, la politología oficia como ciencia del destino al servicio, sin decirlo o sin saberlo, de la ingeniería socio-política de las oligarquías.

Aalen, Scientia Verlag, 1969, III, VII, B, p. 63. Como poder, lo Político (no sus formas concretas) emana religiosidad, ya que conlleva religación, fuente de la obediencia al mando. Una peculiaridad del Estado es que en él la religiosidad o capacidad de religación del poder se manifiesta como neutralidad.

⁸² La famosa frase de Hegel “el Estado es la marcha de Dios sobre la tierra”, extrapolada e interpretada literalmente, como es sólito, expresa esa visión del Estado como el destino.

