

## La esencia de lo político

Javier Roiz

Javier Roiz es catedrático de Ciencia Política y de la Administración en la Universidad Complutense de Madrid y director de la revista *Foro Interno*. Anuario de Teoría Política. Entre 1988 y 1995 fue Full Professor in Political Science en la Saint Louis University, Missouri (EEUU). Ha publicado los siguientes libros: *La recuperación del buen juicio (2003)*, *Viaje a la gloria y a la intemperie (2002)*, *La democracia vigilante (1998)*, *El gen democrático (1996)*, *El experimento moderno (1992)*, *Ciencia política, hoy (1982)*. Sus líneas de investigación versan sobre *Teoría Política, Psicología Política, Retórica y política*. Es Investigador Principal del Proyecto: «La evaluación de la calidad de la democracia» que lleva a cabo un equipo internacional integrado por cinco investigadores con el apoyo del Ministerio de Ciencia y Tecnología (MCT).

*the eternal vigilance that is the price of liberty*  
Clifford Geertz<sup>1</sup>

La pregunta de qué es lo político sigue siendo una cuestión importante para la ciencia. En concreto, en nuestra tradición latina suele atribuirse a Aristóteles la respuesta más convincente. No es que se diga explícitamente que la mayoría seguimos viendo la esencia de lo político como él la veía. No se suele decir así, ya que hoy es dudoso que alguien quiera ser identificado como aristotélico. Sin embargo su respuesta fundamental a la cuestión sigue reverberando en los escritos latinos de cualquier índole o ideología.

La explicación evidente de por qué el ser humano es un animal político se halla en que «el ser humano es el único que goza de la facultad de la palabra» (logos). La palabra humana sirve para manifestar lo que es justo y lo injusto. Pues esto es lo que caracteriza al ser humano, distinguiéndole de los demás animales<sup>2</sup>: el hecho de poseer en exclusiva el sentido del bien y del mal, de la justicia y de la injusticia, y de los demás valores. Y la participación en común de estas cosas es constitutiva de la familia y de la comunidad local» (Política, 1253)<sup>3</sup>.

Según esta visión, la palabra es lo que permite al hombre acceder a su peculiar conciencia y a la complejidad de sus inquietudes. Se trata de un sistema muy avanzado de comunicación que sólo él posee como especie. Naturalmente que otras especies cuentan con sus propios lenguajes y sonidos para comunicarse, pero sólo el hombre dispone de la palabra como abstracción sorprendente y a la vez acción que promueve la vida social humana.

Aristóteles razonaba que la naturaleza no hace nada en vano y por eso llegaba al convencimiento de que el logos era la causa que servía al despliegue fructífero de las sociedades humanas basadas en la percepción y conocimiento de la bondad y de lo justo como componentes de la vida en comunidad.

A partir de esta reflexión la política queda conectada esencialmente o íntimamente a la palabra y a las cuestiones que mediante ella el ser humano puede plantearse y con las que actúa. El predominio del lenguaje se hace patente. Claro que cabe argüir que el lenguaje incluye los silencios, los símbolos de cualquier tipo, los gestos. Pero ello no hace más que dar una definición ampliada del logos sin cambiar en un ápice lo que Aristóteles quería decir.

La tradición política del sur de Europa ha descansado sobre este aserto. La idea del círculo y la esfera como formas perfectas, la descripción del ámbito político de forma evolutiva y en círculos concéntricos, desde la familia a la polis, establece un *tropo* fundamental aún vigente entre nosotros. Como no se trata de una afirmación explícita ni de una pretensión científica, el tropo continua establecido en lo que la retórica llamaba la *inventio* de nuestro pensamiento político y rara vez deja de marcar nuestro pensamiento y consecuentemente nuestra acción política. Sus huellas son fáciles de encontrar en cualquier contexto.

1. Clifford Geertz, «School Building. A Retrospective Preface», en Joan W. Scott y Debra Keates, eds., *Schools of Thought. Twenty-Five Years of Interpretive Social Science*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2001, pág. 2.

2. Santo Tomás de Aquino también recogerá esta distinción, que atraviesa todo su pensamiento, «entre la naturaleza inteligente de los seres humanos y la naturaleza inteligible pero no inteligente de los animales, vegetales y el resto de la "naturaleza"», John Finnis, «Nature, Reason, and God in Aquinas», en Paul E. Schmitt, *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, Nueva York, W. W. Norton, 1988, pág. 192.

3. Citado por José Luis Ramírez, «El retorno de la retórica», *Foro Interno*, 1 (diciembre 2001), pág. 73.

#### MAIMÓNIDES Y EL PENSAMIENTO MEDIEVAL

El siglo XII supuso una gran recuperación del pensamiento de las escuelas griegas y principalmente de Aristóteles. Maimónides estudia con cuidado al sabio griego a quien valora mucho. La asimilación del racionalismo aristotélico será imprescindible para mantener que el conocimiento puede prosperar sin tener por qué ser herético o blasfemo. La apreciación y estudio de Aristóteles en Occidente será decisiva para la maduración de la filosofía humanista.

No obstante, se suele enfatizar demasiado esta influencia de Aristóteles en las grandes figuras medievales. En concreto en los maestros sefarditas y en particular en el que apostó con decisión por los conocimientos aristotélicos para defender el saber frente a las sospechas de los eclesiásticos dogmáticos.

Maimónides es médico y dedica su vida a la observación, por un lado, y por otro al estudio lento y meditado de los grandes maestros del pasado, independientemente de su adscripción religiosa. De ahí que utilice con frecuencia a sabios musulmanes, a autores cristianos y a los grandes maestros paganos de la Grecia clásica.

Pero eso no debe inducirnos a pensar que Maimónides se apunta al carro del poderoso aristotelismo para expresar su visión del mundo.

De hecho, Maimónides no considera útil al Estagirita a la hora de enfrentarse a la ciencia de la política. Frente a los círculos concéntricos del saber ateniense y a la entronización de la polis por encima de todo –hay que recordar que la polis rige a la naturaleza, a los hombres y a los dioses–, Maimónides considera un mundo no centrado, casi un mundo descentrado. No se hace ilusiones frente a la verticalidad de la vida pública y sostiene que la esencia de lo político no se puede entender sin el asentamiento previo de la idea de Yaweh.

Con frecuencia se tiende a interpretar este reconocimiento de la trascendencia como una rémora arcaizante de la época religiosa aún oculta en la teoría política democrática. Y se apoya una lectura de un Aristóteles secularizado frente a unos autores, entre ellos el que nos concierne, Maimónides, al que se asimila con Averroes y otros filósofos musulmanes, que son deudores aún de sus prejuicios religiosos.

Creo que esto es un error que produce un dislocación de la teoría política. La idea de Yaweh no significa la fe en un Dios que lo explica todo, un recurso para no sufrir la angustia de lo inexplicable. Por el contrario esta idea de Yaweh nos testimonia una tradición que ha llegado a detectar la omnipotencia como sustancia central de la política del ser humano. La impotencia humana que siempre aparece asociada inextricablemente a la omnipotencia de su conducta, queda así contrarrestada. El reconocimiento de la omnipotencia y su expulsión fuera del ámbito humano, a un más allá que no puede ser alcanzado y del que no puede llegarnos, permite al hombre considerarse un ser finito, con límites, nacido para morir y supeditado a grandes carencias e insalvables limitaciones de todo tipo. Esta elaboración teórica decisiva es lo que posibilitará la existencia de un mundo limpio de omnipotencia por primera vez y en el que procede dedicarse a montar una tradición de ingeniería y arquitectura de la vida pública sin poder recurrir a fuentes omnipotentes. Desde luego hace imposible que los reyes, los jueces o los profetas puedan arrogarse ningún tipo de capacidad divina. Los propios semidioses resultan anacrónicos y obscenos en este escenario.

Por tanto la idea de Yaweh no sólo no es una concesión a los prejuicios dogmáticos de la religión, sino que más bien se trata de una capacidad nueva para emprender la política como un asunto exclusivamente humano, sometido a trabajos, pactos y a la sabiduría de los países.

Indudablemente Eric Voegelin es el gran teórico cristiano que ha sabido captar este asunto. Aun así, y como se comprueba en su correspondencia interrumpida con Leo Strauss, tampoco logró estar inmune a la idea cristiana de omnipotencia.

#### EL GOBIERNO DEL CIUDADANO

Un autor contemporáneo ha sabido expresar a la altura de nuestra época la doble tarea que tiene la ciencia de la política. Por un lado está la ingeniería de lo público (*statecraft*), hágase esto con el enfoque de investigación que se prefiera, y otra de gobierno de la propia vida del ciudadano (*selfcraft*).

Siempre me ha inquietado conocer por qué los maestros deciden dedicarse a enseñar a los demás, los psicólogos a atender la mente de los desequilibrados o los policías a perseguir delincuentes. Sin duda se trata de tres profesiones necesarias para el mantenimiento de la república, pero parece aconsejable saber por qué alguien afronta este deber, es decir de dónde saca sus energías y su placer para el trabajo, una persona que consagra toda su vida a estas ocupaciones. Sin duda se podría decir lo mismo de los que se hacen profesionales de juzgar a sus semejantes, de curarles el alma, de informarles o de pelear en la guerra para defenderlos. Una sencilla pregunta como ¿Ud. por qué hace todo esto durante toda su vida?, lejos de hacer daño a nadie, podría aportar claridad y sabiduría a la manera de ejercer nuestros trabajos.

Pues bien, los profesionales de la ciencia política también debemos preguntarnos en algún momento: ¿qué me apasiona a mí del estudio de la política?

En mi opinión, y después de años de trabajo en este campo, he llegado a la conclusión de que uno de los primeros intereses por aprender cosas sobre el buen gobierno de la vida, está sin duda en saber cómo gobernarnos a nosotros mismos. Por mucho que nos pueda interesar cómo se gobierna la república, el pueblito o el barrio en que vivimos, no creo que nos interese menos cómo debemos gobernar nuestra propia vida cotidiana. Indudablemente los maestros clásicos comprendieron esto y llegaron a supeditar la salud de nuestro gobierno personal a la *salus publica*, a la grandeza o miseria de la polis a la que pertenecemos. El planteamiento adolecía de confusión, de temores a afrontar el asunto, con lo que con frecuencia se conducía a los estudiosos a una circularidad estéril.

No obstante, en la edad media europea encontramos tradiciones teóricas que formulan con claridad que la ciencia de la política se ocupa tanto del buen gobierno del ciudadano como del gobierno de la casa (*oikos*) o de la república. Naturalmente esto supone una ruptura con las presentaciones circulares que el aristotelismo hacía de la vida de los países. Este entendimiento se aparta de la entronización de la polis y se inclina más por la consideración del tema grande y esencial de quién manda y quién obedece.

Se puede decir que el primer punto de grave ruptura con el aristotelismo estaría en el rechazo de la *idolatría de la política*. Eso llevaba de por sí a la consideración de la política como ciencia maestra, como saber ya no divino sino superior a la teogonía. Co-

mo la polis estaba por encima de los dioses de los hombres y de la naturaleza, la ciencia de la polis era el saber supremo sin sombra alguna.

Esta posición ayudaba a ennoblecer la cuestión tan humana del gobierno, de la arquitectura del pensamiento institucional, de indagar en las cuestiones públicas máximas como la justicia, el bien público, la heroicidad. Pero circunscribía todo a ese nivel trágico y racional supremo, y por el contrario prohibía y en cierto modo condenaba a una posición no pública la inquietud también trágica del gobierno de cada uno de nosotros. Los círculos del saber, las esferas de la vida y del conocimiento que las atendía dejaban el ámbito del gobierno de los ciudadanos en el área de lo que sólo era público en parte o incluso de lo no público. El mundo político de las *poleis*, lo que entendemos como la vida ateniense del siglo V a. C., carece en cierto modo de hondura porque se lo prohíbe esta grieta en la base de su pirámide cognitiva, para afrontar la grandeza del mundo de los infantes, las pasiones trágicas de la población, la trascendencia pública de lo femenino. Cierzo que las tragedias griegas, también el teatro romano, lo tratan con asombrosa profundidad y logran sacar de este atolladero a la sabiduría griega, pero por mucho que logran nunca trascienden esa horma irrompible de las esferas de saber sometidas a esa idolatría de la polis. No es extraño que en las ciencias modernas, que no son sino nietas de Atenas y de la filosofía griega, todavía sigamos politizando la astronomía con leyes de Kepler, la entraña de la materia con las leyes de la termodinámica o nos atrevamos a hablar de los grados de libertad de los electrones. Todas estas metáforas revelan, con un candor que las hace pasar desapercibidas, esta politización del mundo –al que se entiende como subordinado a la polis– que las ciencias acaban por encontrar.

La tradición ateniense, y desde luego en su insigne variante aristotélica, nunca puede salir de esta especie de tropo sustancial. Pues bien, cuando esta visión de la política llega a la ciencia moderna también las personas y sus vidas quedan por principio afectadas por la definición de ciudadanos o no ciudadanos. Con ello, los científicos presentan después un trabajo de saber que, cuanto más se adentra en el gobierno de los ciudadanos, más se encuentra con el gobierno y el ser de la polis. Un hallazgo que no deja de rendir tributo a la idea republicana que la tradición anglosajona resume en la convicción de que la ciudad es *man writ large*.

Pero otras tradiciones posteriores sí lo logran, creando unas corrientes de pensamiento que, al no aceptar el fetiche idólatrico de la polis, abordan la vida de forma más abierta. Naturalmente eso introduce un serio peligro: el de la irracionalidad; el de ignorar la ingente labor que los grandes maestros de las escuelas de las *poleis* habían construido para beneficio de la humanidad.

Es verdad que muchas tradiciones culturales y religiosas que miraban a la filosofía y las ciencias helénicas con desprecio o terror por su paganismo se pierden una de las más grandes contribuciones del saber humano. Sin embargo van a aparecer poco a poco tradiciones distintas que no desaprovechan los grandes descubrimientos y avances griegos sin que por eso tengan que comulgar con ese gran tropo fundacional que ve a la polis como *entidad sublime*. Eso trae consigo una mayor libertad frente al lenguaje que produce la vida pública de los ciudadanos de polis, y una apertura a cosas que no provienen de la polis, a realidades superiores a la polis y en ocasiones ajenas a ella.

Creo que es muy interesante el ejemplo de algunos sabios medievales, en concreto de Averroes y de Maimónides (siglo XIII). Es evidente que ellos muestran una actitud de aprecio sincero de los grandes conocimientos aportados por Atenas así como de admiración por todo su arte y sus experiencias sobre la vida. De hecho, esta apreciación la mantendrán desde dentro de sus visiones religiosas, lo que les confronta con grandes problemas entre sus correligionarios. Sin embargo ellos van a ser capaces de ver las limitaciones del pensamiento griego.

Especialmente es evidente esto en el caso de Maimónides. El gran sabio sefardita se aventura a valorar y utilizar los conocimientos atenienses como un verdadero tesoro de la humanidad, útiles para mejorar las condiciones de vida y los conocimientos sobre el firmamento, la vida del reino o los saberes de las personas. Pero no se queda ahí y su visión de la ciencia de la política no resulta ser la de un saber maestro o sublime, por encima de la ley, de dios y de la omnipotencia. Maimónides ve esto como una deformación pagana que limita el conocimiento porque nos arroja y condena en último término a vivir encerrados en unos límites grandes pero límites insalvables a fin de cuentas. Maimónides no acepta el aristotelismo para tratar de lo político en su dimensión más amplia.

No es casualidad que rechace en último término la idea de un Aristóteles que, a la hora de su muerte, conserva aún esclavos. Para Maimónides esto no es censurable, puesto que es una limitación del gran maestro que procede de esa indefensión del pagano que, a pesar de que cree que ha desafiado a los dioses, en realidad ha sucumbido a una fobia primordial que le hace idear falsamente que se ha librado de supersticiones y que ha conjurado la impotencia/omnipotencia básica de su vida.

Otro punto central, y también derivado de este planteamiento, es la ley de hierro del hombre ciudadano corrupto, de la democracia como una forma de gobierno de la polis condenada por definición –en realidad es condenada por destino, es decir destinada– a corromperse.

Maimónides no lo ve así, sino que atribuye a la ciencia de la política la tarea de quebrar la corrupción. Los hombres pueden trabajar para quebrar esa corrupción que aparece en la vida pública. Para él, que parte de una tradición en donde el mundo está purgado de omnipotencia, no tiene sentido recurrir a la figura drástica e insalvable de nuevo del hombre que vive corrompiéndose corporal y anímicamente. Maimónides no lo percibe así ni como médico cuando ve el cuerpo como básicamente saludable, ni al analizar la vida del reino en la que la corrupción es un fenómeno más como lo puedan ser las épocas de abundancia, las guerras o la delincuencia.

#### EL JUICIO Y LA PRÁCTICA

Un punto clave en el impasse de la teoría política moderna es la confusión del concepto de juicio. Primero, y como señala acertadamente Hannah Arendt, el juicio no ha sido adecuadamente estudiado ni profundizado por la teoría política moderna, dejando por supuesto a un lado la *Crítica del juicio* de Immanuel Kant que ella también acertadamente considera que no trata de ello, ya que el juicio viene a ser aquí discernimiento.

La recuperación del juicio en la teoría política contemporánea es un punto esencial sin el cual no podremos avanzar más. Es un verdadero muro, que nos exige otros caminos. En realidad la teoría ha sido consecuente con la transmutación posmedieval,

fruto del horror de una guerra civil entre cristianos en la que la *inventio* retórica demostraba ser la causa del extravío de los pueblos y de las religiones. Visiones dogmáticamente cerradas al diálogo, al trabajo del convencimiento de la *elocutio*, habían dejado a la teoría política presa del caos de la guerra. Se había incendiado el pensamiento teórico europeo al igual que se incendia una mente cuando alguien cae en la psicosis.

El problema con el juicio, una de las tres maneras retóricas de transmitir trozos de nuestra vida de unos a otros, es que no se puede desarrollar sin los afectos y sentimientos en general de cada momento, es decir sin trabajar con material humano que va pegado a lo contingente y que es contingente en sí mismo. Además los afectos y los sentimientos no están sometidos al ejecutivo del individuo sino en una pequeña parte. Se trata de material esencial de la vida que no pertenece al área ejecutiva de nuestro mundo interno ni tampoco está sujeto a los resultados de los trabajos de la *dispositio* mental y afectiva del ser humano.

En realidad el juicio impide que se cierre el predominio del ejecutivo y del legislativo sobre la vida pública real.

Pero hay más, los afectos y los sentimientos brotan con frecuencia asociados a otras personas o a elementos internos que salen de un fondo oscuro del descontrol y se vuelven a hundir en él sin recuerdo en la desmemoria sin dejar por eso de ser operativos. El juicio, la búsqueda del buen juicio, es un componente esencial para la sabiduría política que no se somete a los trabajos de la memoria ni al predominio de la voluntad, por muy potentes y entrenadas por las metodologías que ambas puedan resultar.

También es importante entender que ese buen juicio no puede darse sin libertad. Sin esa libertad que produce la *isegoría* y que implica necesariamente la pérdida del control absoluto, un concepto que precisamente ha llegado a ser un desiderátum de la teoría política y la moral contemporáneas.

El juicio, la búsqueda constante del buen juicio para promover la salud mental y el bienestar de la población y de los individuos, no se podrá nunca lograr si nos saltamos, como solemos hacer ahora con tanta frecuencia, el trámite de los afectos y los sentimientos, y si perseguimos y adoramos un predominio absoluto por parte de la vigilia (la *aletheia* o verdad griega) sobre nuestras vidas.

Si retomamos el concepto político de la ciencia de Maimónides, comprenderemos que esta visión de la gobernanza del ciudadano sobre sí mismo no hace más que introducir y mantener el estandarte de la dirección política, bien dictatorial o bien fuertemente dirigista, *in foro interno*, como dirían los rétores romanos. Y lo hace sin respeto por todo lo que significa la ciudadanía. Para que esta ciudadanía realmente resulte respetada no puede someterse a priori a un régimen de absoluta predicción, manejo y control. La utilización escandalosa de los medios de comunicación actuales, en cierto modo santificada por las audiencias públicas favorables, no hace sino confirmar esta nefasta afición a un planteamiento dictatorial o tiránico de la vida. Un plan en el que no hay sitio para esa contingencia en la que broten libres y respetados esos elementos indispensables de la sociedad democrática que son los afectos y sentimientos, la incertidumbre de la libertad creativa de los individuos, la falta de dirección férrea de nuestra *inventio* en el sentido retórico. Esta sociedad que en Occidente progresa en su endurecimiento está muy cercana a lo que Giambattista Vico calificó de «barbarie de

4. Cornel West, *The Cornel West Reader*, Nueva York, Basic Civitas Books, 1999, pág. 346.

la reflexión», o en la actualidad Cornel West llama con radicalismo «sociedad gangsteril».⁴ En definitiva una sociedad vigilante.

Esta inclinación de las democracias modernas y su glorificación del ejecutivo es posiblemente *bona fide*. No creo que se deba a conspiración alguna de élites maliciosas o de poderes ocultos. Sencillamente es el producto de una evolución de planteamientos aparentemente libres, que lo eran en el mundo de lo público externo; pautas a seguir que pretendían con buen criterio huir del horror de la guerra. El fin seguramente era sustituir el humo y el fuego de la guerra civil por el tratamiento de los conflictos y de las desavenencias de manera razonada y con garantías. De intentar que el diálogo no se fuera de control metiéndose en la selva oscura de la guerra civil, o de la psicosis, de donde no hay retorno.

No obstante, esta confusión de lo público con lo externo nos ha conducido a una represión –concepto político asumido por los psiquiatras– de aquellos elementos de la identidad del individuo que no son sometibles a control absoluto y los ha reducido a un papel mínimo en la acción política. Es más, se los redujo a un papel muy limitado en lo que concierne a la pasión por el razonamiento, por la acción teórica y como motor que nos lleve a la organización del pensamiento y a la profesión de la ciencia ocho horas al día. La *oratio*, la transmisión de vida de la teoría moderna se reducirá a la *oratio concisa*, no a la *oratio perpetua*. Los sueños, las fantasías, las emociones, los afectos quedan terminantemente expulsados del que ahora será el discurso público –en realidad ya no es *oratio* sino *sermo*– y se reconducirán a la vida privada de los ciudadanos. Todos estos ingredientes del pensamiento público se privatizan. Con ello no sólo se intenta proteger el ámbito privado de la acción abusiva de los poderes públicos, cosa que también se presenta como un gran avance de nuestra cultura. Lo que no es tan claramente un avance es esa higienización del discurso, esa pasteurización de la vida política que obviamente solo se puede hacer en falso. Claro que hay que entender que las emociones que han saltado orgásmicamente en el mundo público de la guerra civil o de las revoluciones y movilizaciones ideológicas ha tenido en el siglo xx resultados con frecuencia catastróficos.

La tradición medieval, que con frecuencia despreciamos, no siempre se planteó esto. Y mucho menos las escuelas no cristianas que sí aceptaron a Aristóteles pero no al precio de llegar a purgar la realidad de esta manera.

Curiosamente será un Aristóteles cristianizado el que lo consume, sobre todo en la traducción de Tomás de Aquino (*id est socialis*). La razón articulada mediante la lógica aceptará los sentimientos, las pasiones, en una palabra la *letargia*, como material necesario para promover el pensamiento pero no aceptará que quede fuera de control en ningún momento y, si así se produce, lo valorará como una deficiencia. Sólo se aceptará en el arte, la decoración, las diversiones, la fiesta y el teatro como mucho. En realidad se acepta como ornamento, como el *ornatus* al que Petrus Ramus (siglo XVI) quería reconvertir el saber democrático de los rétores clásicos y las inquietudes teóricas de la retórica. ■

Roy Lichtenstein.  
*«Interior with Exterior» (1991)*

