

LA LECCIÓN DE LOS CLÁSICOS

Jesús Rodríguez Zepeda

LUIS SALAZAR CARRIÓN

Para pensar la política

México, Universidad Autónoma

Metropolitana-Iztapalapa,

Departamento de Filosofía, 2004,

Col. «La lección de los clásicos»

En pocos terrenos intelectuales como en la filosofía, hacer la historia de la disciplina equivale a una forma especializada de practicar la disciplina en su momento actual. Esto que vale como recomendación general para las especialidades filosóficas, incluso las de carácter formal, es un genuino imperativo para la filosofía política. Ahora sabemos que no es posible la filosofía política sin contar con la historia de la filosofía política, así ésta se presente como conciencia histórica no desplegada o como supuesto no expresado. Cuando algunos practicantes de la filosofía, adheridos a esa fe analítica que se expandió durante el agitado y desafiante siglo XX, decidieron volver la espalda a la propia historia conceptual e intelectual de la disciplina abrazando un unilateral análisis de términos, no pudo sino sobrevenir esa famosa declaración de muerte de la filosofía política, que pasó sin mediaciones de Isaiah Berlin a Peter Laslett. Una proclama que, por fortuna, no fue más que un diagnóstico equivocado respecto de un letargo, eso sí, de dimensiones catalépticas.

El renacimiento de la filosofía política en el mundo anglosajón en la década de los setenta del siglo pasado, estimulado por la poderosa *Teoría de la Justicia* de John Rawls, es una muestra contundente de que la argumentación teórica de la po-

lítica, si ha de ser coherente, racionalmente estimulante y de alcances normativos amplios está obligada a entrelazarse con los argumentos pasados pero persistentes de su propia tradición. Alan Ryan, al explicar por qué la obra de Rawls significaba «la vuelta a la gran teoría» en filosofía política, destacaba en ella, entre otros rasgos igualmente relevantes, el haber «...echado mano de, y actualizado, el aparato intelectual del contractualismo, autosituándose en la tradición de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant» [A. Ryan, «John Rawls», en Quentin Skinner (compilador), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge University Press, 1985, pp. 107-108]. Tiene razón Ryan, lo que hizo de Rawls el más contemporáneo de los filósofos políticos de lengua inglesa fue su discutible pero fecunda decisión de argumentar a la sombra de los grandes teóricos del contrato de los siglos XVII y XVIII. Aún más, yo agregaría que la gran teoría regresó a la escena también al instalar Rawls a la justicia como objeto central de la reflexión normativa sustantiva, como Platón había hecho veinticuatro siglos antes. Perdonará el lector la intromisión en este contexto de un recuerdo personal. Hace muchos años, escuché a un dinámico profesor de filosofía decir que no entendía por qué se le concedía tamaña importancia a la obra de Rawls, si ésta no era más que la actualización de Locke. Entonces me pareció un comentario agudo y acertado; pero con el paso del tiempo, y de las páginas desde luego, me percaté de que se podía llegar al juicio contrario casi sin alterar los términos de esa expresión: Rawls merece tamaña im-

portancia precisamente por haber actualizado a, entre otros, John Locke.

Algo similar puede decirse de otros grandes preservadores de la filosofía política en el siglo XX: de Jürgen Habermas, cuyo derrotero intelectual sólo se puede entender, como él mismo lo entendió, como una suerte de viaje de Hegel a Kant, viaje sin el cual el mundo contemporáneo de la política sería inaprensible para la ética del discurso; de Pocock, Skinner y Dunn, quienes por la vía de la historia intelectual, cultivada en la añosa Cambridge, ofrecieron reconstrucciones rigurosas de autores modernos clásicos como Maquiavelo, Hobbes y Locke; de Hannah Arendt, a quien la obsesión por el mundo de los clásicos, y en especial por Aristóteles, le llevó a formular una concepción de la política acaso demasiado noble y finalmente elitista, pero racional y esperanzadora; y de, por supuesto, Norberto Bobbio, quien mantuvo, en un ambiente intelectual durante décadas poco propicio para la filosofía política, la búsqueda y exigencia de «la lección de los clásicos» para responder con mesura y sensatez a los dilemas democráticos del presente. Por ello, la lección de los grandes autores del presente no se entiende sin esa lección de los clásicos, sin la llamada a discutir, una y otra vez hasta obtener nuevas luces, a los autores y temas «eternos» de la filosofía política.

Esa «eternidad» es el objeto del libro de Luis Salazar Carrión. Cuando habla de los autores que desfilan por su texto de reconstrucción histórica, nos informa de que «su carácter de clásicos, lo que los convierte en autores que *trascienden* su propio tiempo, es precisamente que fueron capaces de elaborar argumentos, cuestiones y modelos que adquirieron una vigencia “eterna”, al menos tan “eterna” como la de la política misma.» (pp. 374-375). Siempre será un exceso hacerse car-

go en serio de la famosa frase de Alfred N. Whitehead acerca de que «la más segura caracterización de la tradición filosófica europea es que consiste en una serie de notas a pie de página a Platón», aunque comprendamos que la frase pretendía ser más un elogio del académico que un denuesto de los modernos; pero igualmente excesiva, porque supone el pecado de la soberbia del filósofo, o acaso el aun más grave de su ingenuidad, es la pretensión de construir modelos para la política contemporánea de espaldas al conocimiento histórico de los sistemas clásicos. Porque, pese a sus variaciones, deudas y anclajes con cada momento histórico, estos discursos fundacionales de la racionalidad política occidental han tenido la virtud de formular las preguntas y las perplejidades, junto con muchas de las grandes respuestas, de cualquier política posible. Desde luego, no todo está dicho en la filosofía política, pero lo que en ella se pueda decir está indisolublemente ligado con las respuestas canónicas que nos han sido dadas en el pasado.

Empero, la posibilidad de encontrar un sentido relevante para la lección de los clásicos reside en la capacidad de construir un concepto de la política misma en el que esta lección sea elemento constitutivo y no mero contexto del argumento. Por ello, Salazar no entiende su reconstrucción histórica como un hilado de doctrinas y teorías lejanas y abstractas sin más, sino como la recuperación de una serie privilegiada de proyectos prácticos abocados a la transformación del mundo según un modelo racional. Este sentido de lo práctico, deudor desde luego de la concepción kantiana, no tiene que ver con esa impaciente concepción de la filosofía como arsenal de criterios para la acción inmediata, sino como evaluación y crítica racionales del desorden social, la injusticia y las irregularidades inaceptables de la

vida pública. Lejos ya de los tiempos en que la filosofía cercana a la política se postulaba como «lucha de clases en la teoría», «arma de la revolución» o voluntarismos similares, lo difícil ahora es encontrar la potencia transformadora del pensamiento político crítico sin caer en esos moldes de falso practicismo que, por suerte, han envejecido con rapidez. Y esa es la virtud del libro de Salazar, que es capaz de reconstruir la estructura de discurso de los principales teóricos de la filosofía política desde la Antigüedad hasta la Época Moderna, mostrando que las lecciones de ellos obtenidas son recursos para hacer más clara nuestra percepción del presente; todo esto sin que el propio presente se proyecte como obstáculo epistemológico para comprender esos sistemas en sus términos esenciales.

Esta potencia transformadora reside, precisamente, en la capacidad de la razón humana para construir alternativas racionales a la experiencia de lo políticamente dado bajo una cierta sujeción a lo que es posible. Una *cierta sujeción*, digo, porque el mayor riesgo de la filosofía política desde Platón hasta nuestros días no ha sido precisamente la caída en la famosa *falacia naturalista* (también conocida como *falacia de Spinoza* y hasta como *falacia de Hume*), venida a la luz en la famosa perorata de Trasímaco en *La República*, sino justamente el contrario, es decir, el de trazar con los pinceles de la razón una pintura de la política en la que todo conflicto se encuentre superado y todo ser humano reconciliado; lo que significa la entrada a ese terreno apacible pero irreal de la utopía, o acaso habría que decir: ese terreno apacible y *por eso* irreal de la utopía. Por ello, a Salazar le interesa en especial destacar la presencia del conflicto político en la teoría que revisa, para mostrar que incluso los sistemas más orientados a la reconciliación y

la utopía, como los de Platón y los de Agustín de Hipona, en los que encuentra ya una defensa política de la aristocracia o ya un intento de poner coto a los excesos de las herejías fundamentalistas cristianas que promovían desórdenes, tienen un sentido de la política contextual que moldea en buena medida sus contenidos de primer orden. Si la filosofía política, en este sentido, careciera de una exigencia de ordenación racional de un mundo injusto bajo la idea de este sentido de la posibilidad, poco la distinguiría de la literatura o de las proclamas militantes.

Esta visión de la filosofía política como comprensión y crítica racional de la propia experiencia política no significa, para Salazar, entenderla como generadora de sistemas cerrados y omnicomprensivos. Por el contrario, el contraste y la obligada tensión entre modelos de argumentación política, si bien no significa abonar el terreno del relativismo, conlleva una negación precisa de la razón apodíctica y absoluta que con cierta frecuencia la filosofía ha convertido en su único impulso. Esta crítica de Salazar a la búsqueda absoluta de la verdad por la filosofía política es aceptable en todos sus términos; sin embargo, he de insistir en el comentario que hice en páginas de esta misma *Revista Internacional de Filosofía Política* (núm 14, diciembre de 1999) a su libro *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?* (México, UAM-Atzacapotzalco, 1997). Allí decía yo que su crítica a la pretensión de algunos autores clásicos de resolver los conflictos de la política por vía del esclarecimiento de los errores podía, y hasta debía, conducir a Salazar a una crítica a la noción misma de verdad en la filosofía política, en una ruta de pragmatización (no sociológica) de esta disciplina que fue formulada, con aceptables resultados, por autores como Rorty o Rawls. Aquí se echa de menos otra vez el saldo final de

esta visión contrastada de los sistemas filosóficos y las implicaciones para la idea de verdad en la filosofía política contemporánea.

En todo caso, el orden de los autores revisados en *Para pensar la política* es muy parecido al que uno podría establecer para el programa de un curso de iniciación o introducción a la filosofía política: parte de Platón y llega a Rousseau, y en el trayecto se revisan las obras de Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Maquiavelo, Hobbes y Locke. Esta ruta no es por supuesto accidental, y desvela, por si no lo hubiera dicho el propio autor, la pretensión central del libro, a saber, la de constituir una entrada didáctica a la historia de la filosofía política orientada, fundamentalmente, a nuestros alumnos universitarios.

Resulta curioso el lugar que este libro ocupa en la propia producción de Luis Salazar. Atendiendo a su propósito, este nuevo libro se tendría que leer como un argumento previo a su libro de hace siete años, el mencionado *El Síndrome de Platón...* Éste se antoja un texto más elaborado, de hipótesis más desarrolladas (la crítica a la identificación entre solución racional y solución práctica de los conflictos de la política, la defensa de una idea de la política como conflicto y de la política democrática como procesamiento reglamentado de un conflicto inerradicable, etcétera) mientras que el trabajo reciente podría ser visto como un libro de texto cuyos alcances no superarían la función introductoria. Sin embargo, al considerar ambos libros en conjunto, uno puede notar que el orden cronológico de su aparición no está reñido con el orden de su elaboración lógica. *Para pensar la política* se trata, en efecto, de un texto de historia de la filosofía política, pero de una historia cuyo concepto de política subyacente ha sido afinado con anterioridad y

ahora se despliega en la lectura de la tradición clásica de la filosofía política. Por ello, siempre existe una hipótesis por demostrar en cada paso de la reconstrucción: ya sea la de la emergencia del síndrome platónico que confunde el trabajo de la razón con la resolución de los conflictos efectivos de la política o la de la reivindicación maquiavélica de la autonomía de la política y de sus valores frente al peso de la moral y la religión. Cada hipótesis, en cada caso, sirve al propósito de sustanciar lo que Salazar entiende como la genuina lección de los clásicos. Una lección que se despliega en varios elementos: en el reconocimiento del carácter eterno de los temas formulados por los autores canónicos de la filosofía política; en la diversidad de respuestas y modelos racionales para los dilemas políticos, diversidad que no admite el fácil maniqueísmo que distingue entre autores o doctrinas buenos y malos; en el carácter conflictivo del pluralismo de valores que subyace a la historia de la filosofía política; en el acento en las densas e inevitables relaciones entre ética y política, que nos obligan a reconocer que «ni todas las cosas buenas van juntas ni existen soluciones sin costos» (pp. 378-379) y, finalmente, en la conclusión de que la política es una cosa seria, y ello implica su necesidad y su peligrosidad. Este último elemento podría, no obstante, resumir esta buscada lección de los clásicos: la seriedad de la política como conciencia del carácter dramático, existencial, constitutivo y eternamente conflictivo de la política.

En efecto, una historia de la filosofía política de este tipo se hace no para alimentar los fondos editoriales ya de suyo atiborrados de historias de variado tipo, sino para mostrar que al recuperar en nuestros términos del presente los temas eternos del pasado, recuperamos las razones estratégicas que han permitido domes-

ticar en cierta medida la nunca del todo domesticable experiencia de la política. Ciertamente se trata la política de algo serio, en la que, a veces sin darnos cuenta,

se juega la vida y la felicidad de los seres humanos en el marco de relaciones de avenencia y conflicto tan contrastantes como variables.

KANT Y EL PROBLEMA DE LA GUERRA

Gustavo Leyva

TERESA SANTIAGO

*Función y crítica de la guerra
en la filosofía de I. Kant*

Barcelona/México, Anthropos
Editorial / Universidad Autónoma
Metropolitana, 2004

La violencia en general y la guerra en particular han alcanzado en los últimos años un lugar destacado en las discusiones tanto en las ciencias sociales como en la filosofía. Es así que ahora se debate con frecuencia en torno al problema de la violencia en general, al modo en que la guerra en particular podría distinguirse de otras formas de acción que recurren a la violencia —por ejemplo, disturbios espontáneos, acciones terroristas, asesinatos en masa, golpes militares, etc.—, al vínculo que la violencia y la guerra mantendrían con el mal y el pecado, a la manera en que su presencia cuestiona la idea del progreso y la esperanza en una paz futura, al carácter constitutivo de la violencia, la guerra y el conflicto en los ordenamientos sociales y políticos o a la posibilidad de una reflexión genealógica que —inscribiéndose en un vasto arco que se iniciaría probablemente con Heráclito y se prolongaría quizá hasta pensadores como Friedrich Nietzsche o, ya en el siglo XX,

Norbert Elias y Michel Foucault— buscara establecer el vínculo que mantendrían la guerra y el conflicto con ciertos órdenes de saber, con discursos, instituciones políticas, prácticas y órdenes sociales —baste recordar a este respecto que una obra como el *Leviatán* de Thomas Hobbes surge justamente en el marco de las preocupaciones de este pensador por desarrollar una filosofía moral que suministrara el conocimiento de las leyes que pudieran explicar las causas tanto de la guerra como de la paz y conjurara de esta manera el peligro de una guerra civil.

Es a estos problemas a los que Teresa Santiago se había dedicado ya en su libro anterior *Justificar la Guerra* (Universidad Autónoma Metropolitana/Miguel Ángel Porrúa, México, 2001). En él nuestra autora se ocupaba de los problemas relacionados con la justificación de la guerra, exponiendo el surgimiento y el perfil argumentativo desarrollado en las teorías de la guerra justa elaboradas desde San Agustín en la forma de una reflexión sobre la posibilidad de una justificación *moral* de la guerra. Es en este sentido que nuestra autora mostraba con detalle el modo en que en el interior de esta reflexión se distinguiría una doble perspectiva de acercamiento a la justificación moral de la guerra: la del *ius ad bellum* (Derecho a la