

tros mismos. Porque es nuestra propia concepción la que, en un anacronismo, nos ha conducido a no ver en la filosofía antigua más que lo que nosotros mismos perseguimos: un discurso sistemático, abstracto y argumentativo que se expresa en libros que tienen su fin en sí mismos y que ofrecen, a un público extenso y anónimo, un castillo de conceptos destinados a explicar una parcela de la realidad. Es sobre todo la enseñanza de la filosofía y una cierta concepción de su historia, la que ha tenido la tendencia a insistir únicamente en el aspecto teórico, abstracto y conceptual de la disciplina.

¿*Qué es la filosofía antigua?* es resultado de una larga exploración de Pierre Hadot. Escrito en un impulso continuo, el libro contrasta con otros títulos compuestos de ensayos reunidos que merecen mencionarse en el contexto de su primer libro (hasta donde alcanzamos a saber) traducido en lengua castellana: *Exercices*

spirituels et philosophie antique (1981), *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurele* (1992), *Philosophy as a way of life* (1995), *Plotin ou la simplicité du regard* (1997) y *Études de philosophie ancienne* (1998). En todos ellos se encuentran senderos poco frecuentados en la historia de la filosofía: los ejercicios espirituales de la antigüedad, la imagen del filósofo, los procesos antiguos de enseñanza y otros. Todos ellos son libros animados por la convicción de que la filosofía antigua es, en esencia, un itinerario espiritual. Probablemente, en el futuro, los especialistas nos ayudarán a corregir el blanco, asignando un justo papel al proyecto existencial al lado de los sistemas conceptuales. Pero por ahora, Pierre Hadot nos ha traído una pregunta que, a pesar de todo, nos formulamos muy poco: ¿qué es la filosofía?, y por medio de ella nos ofrece un pequeño antídoto contra nuestro dogmatismo.

LA POLÍTICA DEL PRESENTE A TRAVÉS DE LOS CLÁSICOS

Jesús Rodríguez Zepeda

LUIS SALAZAR CARRIÓN,
El síndrome de Platón
¿*Hobbes o Spinoza?*, México, UAM,
Unidad Azcapotzalco, 1997,
Col. Ensayos, 415 pp.

¿Quién podría dudar de que toda lectura de los discursos teóricos del pasado es una tarea que se realiza a través de los ojos y las ideas del presente? Todo argumento filosófico del pasado es, en la medida en que lo recuperamos para nuestros

debates contemporáneos, herramienta intelectual de nuestro tiempo. Si aceptamos, como quiere Norberto Bobbio, que la filosofía política tiene como objeto ciertos problemas *eternos* del espacio público, reconoceremos también que nunca hay temas del todo resueltos y que estamos condenados, y no obstante y acaso por ello esperanzados, a releer y reformular constantemente a nuestros padres fundadores.

Pero la reconstrucción presente de los discursos del pasado puede hacerse bajo diferentes motivaciones. En términos muy

amplios, está por una parte la intención plenamente histórica que, para esta reconstrucción, echa mano de la filología, fuentes históricas, control cruzado de comentaristas, certificación de argumentos veraces y/o apócrifos, coherencia discursiva, vinculaciones e influencias contextuales y de todo lo que una *historia intelectual* bien practicada pueda ofrecer. Ése es el terreno característico de la historia de la filosofía que, en el caso específico de la filosofía política, ha tenido un notable desarrollo durante las tres últimas décadas.¹ Pero existe al menos otra forma igualmente legítima de reconstruir los discursos del pasado y de convertirlos en argumentos portadores de nuevas respuestas, aunque también nuevas perplejidades, para el presente. En este segundo terreno, se recurre a los clásicos, no ciertamente para instrumentalizarlos y ponerlos al servicio de un argumento político actual, pero sí para mostrar la racionalidad y carácter heurístico de ciertas respuestas anidadas en esos discursos que, al ser traídas a nuestra discusión, inauguran nuevas condiciones de enunciación para esos problemas eternos aludidos por Bobbio. Esta segunda vertiente privilegia una reconstrucción marcadamente *presentista* de los autores clásicos bajo la intención de hacerlos interlocutores para nuestras discusiones actuales.

El libro de Luis Salazar, *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?*, es un habitante legítimo de este segundo terreno. Es un texto que, aunque se sumerge en la historia de la filosofía política, lo hace guiado por la convicción y la certidumbre de que los conceptos del pasado son cruciales para dar claridad a algunas de las discusiones democráticas contemporáneas. Por ello, como postulaba el método de Marx en sus *Grundrisse*, este libro echa mano de la reconstrucción histórica sólo cuando ésta se convierte en una exigencia del desarrollo conceptual.

Por eso no se trata de una introducción ingenua o plana al pensamiento de los tres clásicos mencionados en el singular título («singular» porque sólo escudriñando entre sus líneas llegamos a tener una idea de por qué es tan importante la opción por Hobbes o por Spinoza) ni de una lectura escolar en el sentido menos defendible de la palabra, sino de un libro de hipótesis que trata de defender una idea precisa, e incluso un programa de investigación, acerca de las relaciones entre la ética y la política.

El síndrome de Platón es un brillante nombre para designar la recurrente y casi universal obsesión de los filósofos por resolver en el terreno de la reflexión ética, y en sus invariables correlatos epistemológicos, los principales dilemas de la política. Loable obsesión, si no fuera porque con similar recurrencia y universalidad el discurso normativo de la política se topa con el espesor y la irritante *irracionalidad* de la acción política efectiva. El síndrome de Platón es, en lo fundamental, una lectura epistemológica del conflicto político y, en consecuencia, una formulación falsamente cognoscitiva de las soluciones para los dilemas del poder. El hilo conductor que pone en contacto la teoría platónica de la política con algunas de las visiones contemporáneas sobre ella consistiría en la aceptación de una suerte de isomorfismo fundamental entre los temas del poder y los temas del conocimiento. Según Salazar: «El núcleo central de dicho síndrome concierne [...] a la reducción de los problemas éticos y políticos a cuestiones gnoseológicas. Así, el desorden, la maldad, los conflictos y las violencias del mundo político se derivarían, en esta perspectiva, de la ignorancia y de las opiniones falsas e infundadas [...]» (p. 47).

Pero esta visión epistemológica del mundo de la política va de la mano, entre quienes padecen del síndrome, con una

minusvaloración de las fuerzas efectivas de esa política que sean irreductibles a una explicación en términos de una racionalidad apodíctica y ajena a contradicciones. No es, entonces, que a la tradición inaugurada por Platón y seguida, según Salazar, por Hobbes en el siglo xvii y una larga lista en nuestra época, le desagrade una u otra forma particular de la política; lo que les resulta difícil de soportar es la condición de incertidumbre, mutabilidad, violencia y abrigo de complejas identidades del ámbito de la política. En la medida en que la política se resiste a ajustarse al cartabón que los modelos normativos le imponen, se genera una solución de continuidad entre los modelos normativos atados a un prejuicio vericista y la acción política efectiva vinculada tanto a cálculos racionales de utilidad como a fuertes movimientos sólo explicables desde el ámbito de las pasiones, las ilusiones y la fuerza del sentido común y los prejuicios.

En la perspectiva del autor, dos paradigmas de la filosofía política moderna son esenciales para reconstruir el derrotero de esta tensión constante e irreductible entre ética, conocimiento y poder, a saber: el dudoso iusnaturalismo de Thomas Hobbes y el complejo realismo político de Baruch Spinoza. Salazar trata de mostrar que en Hobbes nos encontramos con una actualización de la pretensión de corte platónico de sujetar el movimiento efectivo de la política, marcado por el caos y la ausencia de sentido, a una idea de orden político definida de manera racional; no obstante, señala con agudeza la diferencia específica hobbesiana que hace de este discurso una posición distinta del iusnaturalismo convencional: el peculiar proyecto de racionalización de la política desde el poder mismo. Tiene razón Salazar cuando insiste en las dificultades teóricas para sostener la idea de un Hobbes meramente moralizante como había sido pintado por

Warrender, quien desarrolló de manera unilateral la superioridad discursiva del derecho natural, y acierta también cuando encuentra en Hobbes no sólo el síndrome de Platón sino, además, lo que yo llamaría el *síndrome del profesor de filosofía*, que adjudican los conflictos, la guerra y la imperfección moral de la política al engaño generado por malas teorías.

Estimulados por la sugerencia del autor, podemos hacer un estudio epidemiológico de esta afección y concluir que, la intención racionalizadora de Hobbes, expresión de los síndromes aludidos, se recicla hasta invadir a autores contemporáneos como Giovanni Sartori: para todas estas historias clínicas, lo que habría que hacer frente a la política sería construir teorías consistentes y superar con ello el error inducido por el mal uso o la mala formulación de las palabras con que hablamos de la política.

Spinoza recurre también al lenguaje del derecho natural, pero esto es sólo para minar su capacidad de denotación de los hechos de la política. Su pretensión no es, entonces, una formulación normativa de la política en el sentido abstracto, sino una concepción de ella que deriva de una naturaleza humana dominada no por la razón sino por las pasiones y las opiniones comunes. La lectura que Salazar hace del *Tratado político* nos acerca a la imagen de un Spinoza capaz de ofrecer una visión del Estado como un cuerpo social en el que las fuerzas sociales efectivas no se comportan según líneas racionales o cálculos precisos de interés. Actúan según un complejo arco de motivaciones, a cuyo interior la razón es un elemento más, cuya pacífica adecuación política no depende de la verdad o falsedad de las doctrinas, sino del entramado institucional que canalice y procese con eficacia la complejidad de ese arco.

Por ello, y por otras razones de peso

que el lector encontrará expuestas con una festejable claridad, Salazar encuentra el paradigma y el modelo para su propio realismo crítico en Spinoza y deja a Hobbes entre los continuadores de un mito platónico que termina por despoblar el campo político de todo conflicto en aras de la consistencia racional de sus formulaciones normativas. Por ello, también, Salazar nos ofrece un Spinoza cuyo sentido de la política es de enorme valía e interés para nuestros actuales debates democráticos.

En efecto, una de las pretensiones de fondo de *El síndrome de Platón...* consiste, precisamente, en construir un punto de vista heurístico para enfrentar los dilemas de la discusión contemporánea de la democracia. Cuando, interpretando a Spinoza, Salazar dice: «Lo político, la configuración de un poder público capaz de unificar y regular a la multitud mediante la coacción "aunque no sólo mediante la coacción" es la condición de toda forma de vida pacífica y civilizada, y por consecuencia, la condición necesaria incluso de la observancia razonable de los valores y principios de la religión y de la moralidad» (p. 329), está también tratando de avanzar una respuesta para los conflictos del pluralismo contemporáneo y el papel que a su respecto debe jugar la política.

Porque, a fin de cuentas, el argumento de Salazar está al servicio de una reivindicación de la política. No en el sentido que ha llegado a hacerse demagógico de exaltar las virtudes constructivas y civilizatorias del poder, aunque mucho de eso haya en él, sino en el sentido de traerla a un primer plano del análisis para poder encarar sus incertidumbres y riesgos terribles. Una filosofía política con déficit de política es lo que han practicado los adherentes, profundos o superficiales, al síndrome platónico. En esta perspectiva, la ausencia de perfección moral de la política, su sujeción al conflicto y su perpetua incerti-

dumbre son vistas como defectos que una estrategia cognoscitiva y pedagógica bien orientada podrá en algún momento resolver. Para ellos, la insufrible política real carece, en lo fundamental, de causas positivas y depende de la mala comprensión del bien moral o de la ignorancia acerca de las justificaciones racionales de las sociedades bien ordenadas.

Por ello la reconstrucción de Salazar es militantemente antiutópica. Esta militancia se muestra no sólo en la profusión de adjetivos que descalifican los modelos ideales que pretenden la clausura definitiva del conflicto como ruta para alcanzar la felicidad social, sino también en la defensa de una política democrática capaz de construir ámbitos de realidad social, de procesar y reformular situaciones conflictivas, de nutrirse y reorientar identidades políticas marcadas por numerosas miserias humanas, de, en fin, «coordinar y canalizar ese pluralismo «ideológico», esa diversidad axiológica, ese irreductible disenso existencialmente condicionado, que sólo en los ensueños filosóficos puede reducirse a la oposición entre apariencia y realidad, entre opinión infundada y verdad demostrada» (p. 377).

Toda recensión de un libro debería hablar de lo que hay en él y nada más. El registro de todo aquello de lo que carece es, en general, un ejercicio de francotirador. Sin embargo, hay ocasiones en que las ausencias son elípticas y, por ello, significativas respecto de lo que se ha permitido aparecer. Creo, por ello, que es necesario destacar una ausencia difícil de justificar en el argumento de *El síndrome de Platón...*, a saber, lo que podía haber sido un fructífero encuentro entre el realismo crítico de Salazar y una concepción pragmática de los argumentos filosóficos sobre la política. Este encuentro habría equivocado a la desconstrucción de una noción ingenua de verdad que se deja ver una y

otra vez a lo largo del libro. Esta ausencia hace que la crítica a las pretensiones de resolver los conflictos de la política por vía del esclarecimiento de sus errores no concluya en una reconsideración radical de la idea de verdad en filosofía.

Un intento en esta línea ha sido hecho por John Rawls en su *Political Liberalism* de 1993.² Se trata, en mi opinión, de un intento, fallido, de relativizar las pretensiones de verdad en el dominio de la filosofía política y, en este sentido, en la formulación normativa de los modelos de sociedad justa. Pero la falla de Rawls reside, como lo ha visto con claridad Javier Muguerza, en su incapacidad para deshacerse por completo de una pretensión vericista que resurge una y otra vez en su concepto de «lo razonable». No obstante, el gran mérito de Rawls está en haber mostrado que la asignación de un estatuto de verdad para los modelos normativos de la política no sólo no conlleva una mejor

justificación de ellos, sino que histórica y políticamente ha generado consecuencias prácticas de perfil autoritario. Ésta es una pretensión que Luis Salazar podría haber incluido sin contradicción en *El síndrome de Platón...* Pero no lo hace porque (parece que) mantiene la creencia, idiosincrásicamente filosófica, de que es posible postular alguna suerte de verdad «así sea ésta intuitiva» que garantice la buena orientación del razonamiento filosófico. Por eso la suya es una crítica de la epistemologización del discurso político sin una correspondiente salida que, en estos momentos del debate contemporáneo, sólo puede consistir en un compromiso de corte pragmatista.

El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza? es un libro que expresa con claridad el talante intelectual de uno de los más agudos y profundos filósofos políticos del mundo iberoamericano. Sin retórica, he de decir que su lectura es obligada.

NOTAS

1. Aunque el término es genérico, la *historia intelectual* como tradición precisa y diferenciada para la reconstrucción de la filosofía política ha sido formulada por un grupo de autores como John Dunn, Quentin Skinner y J.G.A. Pocock. Véase al respecto John Dunn, «The Identity of the History of Ideas», *Philosophy*, 43, 1968, pp. 85-104. Para precisar los problemas y desafíos de la historia intelectual de la política, véase la primera parte de la tesis doctoral

de José María Hernández Lozada, *Retrato de un Dios mortal (Historia y política en Thomas Hobbes)*, Madrid, UNED, 1995.

2. John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993. Han aparecido dos traducciones de este libro al español: una de Editorial Crítica de España con el título de *El liberalismo político*, y otra del FCE de México, con el título *Liberalismo político*.