

## EN CONTRA DE LA TEORIA POLITICA\*

HARRY V. JAFFA\*\*

EL tema presentado a nuestra consideración es el siguiente: ¿Qué es la teoría política? No me propongo, sin embargo, dar una contestación directa a la pregunta. Prefiero preguntar: ¿La teoría política es necesaria o recomendable para el estudio de la política? O para expresarlo con más brevedad: ¿Es conveniente la teoría política? Se sorprenderán, naturalmente, de que yo pueda decir si es conveniente una cosa antes de haberla explicado. Por ahora defiendo que es respetable aunque no sea lógico el procedimiento, recordándoles a Sócrates que en *La República* de Platón no vacila en tratar de convencer a Glauco y a Adeimanto de que la justicia es intrínsecamente conveniente casi inmediatamente después de haber dicho que no sabe nada de ello. Sostengo que la política es una disciplina de carácter práctico, y por lo tanto hablar de teoría política —una teoría práctica— es en sí una anomalía. El punto de vista teórico, tal como yo lo entiendo —considerado idealmente y no en su limitada consecución, ni aún dentro de la ciencia en donde sin duda le corresponde— es el punto de vista del observador al que no afecta lo que observa ni afecta al motivo de su observación. Por difícil que sea lograr una objetividad de esta índole en otras ciencias —como en la Física en que la energía de la luz que hace posible el examen afecta los objetos hasta cuando se están examinando— es sin embargo un guía intencional. Tratándose de política una objetividad semejante no sólo es imposible sino indeseable. Una preocupación activa por los asuntos políticos, cuidarse de ellos que, naturalmente, se manifiesta a la vez en amor y en odio es precisamente la condición "visible" a los ojos del entendimiento. Los asuntos políticos en general únicamente existen dentro del marco de la opinión humana. El sistema político que constituyen los Estados Unidos existe principalmente en la mente del pueblo de los Estados Unidos. Y porque existe tal estado mental observamos cierta manera de ser que se manifiesta en sus estatutos, decisiones judiciales, modo de votar,

\* Estudio del significado de la Teoría Política, presentado ante una comisión en la Asamblea de la Asociación Americana de Ciencias Políticas, el 12 de septiembre de 1959. Este artículo aparecerá publicado en inglés en el *Journal of Politics*. Traducido por Aurelio Pegs.

\*\* Profesor de Ciencias Políticas de la Universidad de Ohio.

en el servicio militar, las asambleas legislativas, etc. Sin embargo, ninguna descripción del comportamiento político por perspicaz que sea podría dar a entender dicho sistema político si no se entendiesen los principios que los sostenían. Una comprensión certera del pensamiento que encierra el preámbulo de la Constitución de los Estados Unidos permitiría al lector astuto deducir, por lo menos de un modo general y aproximado, la forma de gobierno de que se habla en las páginas siguientes: esto es la separación y limitación de los poderes gubernamentales, las elecciones periódicas, etc. ¿Pero podría alguien que no supiese lo que los padres de la patria americana pensaban de la propiedad y de las libertades civiles y religiosas, comprender cómo funcionaría la forma de gobierno que se proponía? Yo mantengo que la libertad y la propiedad son cosas que no se pueden entender meramente observándolas sin haber tenido experiencia de alguna índole con las pasiones que esos símbolos poderosos engendran, del mismo modo que no se entiende lo que es la vida sin sentir cada uno dentro de su propia alma el valor que tiene y sus peligros. Sólo cuando el hombre compara dentro de la experiencia de su propia vida, por un lado las cosas que la hacen valiosa para él y las que para él constituyen una carga, es cuando comienza a comprender lo que es la vida. Los fundamentos de la existencia moral y política del hombre sólo se le revelan al sentirse estimulado por el placer o el dolor y se siente impulsado por el amor o el odio. En justicia, la teoría política es un imposible debido a que la objetividad implícita en la idea de la teoría nos impediría tener acceso al fenómeno político; sin embargo, la ilusión de que la teoría es el fin o la cúspide de la ciencia política puede producir y está produciendo devastadoras consecuencias en nuestra profesión.

Mi colega David Easton ha escrito que todo conocimiento científico madurado es teórico. Dejando a un lado la cuestión de si el conocimiento político es científico, me atrevería a negar que el conocimiento ya madurado de la política es teórico. El conocimiento teórico, tal como yo entiendo el término, es de carácter general o sea que describe la relación invariable que subsiste entre un número de diferentes elementos particulares. Cuanto mayor sea el número de elementos de los cuales sea verdad cierta generalización, mayor será la "madurez" de nuestro conocimiento de esos elementos. Las leyes de Newton relativas al movimiento son, según tengo entendido, un caso prototípico del entendimiento puramente teórico: describen la relación invariable actual o posible existente entre todos los cuerpos del universo. Consideremos una relación de carácter general de esta índole aplicada al conocimiento político. Una cuestión política *por excelencia* creo yo que sería aquella que tuviese que ver con las relaciones entre los Estados

Unidos y la Unión Soviética. Por ejemplo, en vista de los fines, como generalmente se entienden, que persigue la política norteamericana, ¿deberían procurar ahora los Estados Unidos un "detengámonos" por medio de conferencias en la cima o debiera primero de tratar convencionalmente de aumentar sus fuerzas militares a fin de neutralizar de mejor manera las fuerzas soviéticas en el continente europeo? Para poder contestar necesitaríamos una serie de planteamientos referentes a los sistemas políticos de los Estados Unidos y de la Unión Soviética, sistemas ambos a los que hoy día podría aplicarse el término de "superestados". "Superestado" es una derivación del género "estado" como el "estado" lo es del subgénero "comunidad política", término que comprende "ciudades estatales", "ciudades imperiales" y otros. Cuanto se refiere a los "superestados" puede aplicarse igualmente a la Unión Soviética y a los Estados Unidos, con un valor condicional en cuanto a la política que cada uno de ellos deba seguir respecto al otro. Cuanto más general sea nuestro conocimiento político, más abstracto y más remoto estará de la realidad política. Después de todo el "superestado" no tiene existencia real como no la tiene el "estado" o el "polis". Tan sólo la Unión Soviética o los Estados Unidos como Inglaterra, Francia y Alemania —o Atenas, Esparta y Jerusalén en su tiempo— son realidades políticas. Y el conocimiento político, parece a mí, debe culminar en la comprensión de lo que es propio de cada sistema político particular más bien que de la percepción de lo que es común a todos. La política en un sentido radical, más que ninguna otra disciplina, se orienta hacia lo empírico. No pretendo arguir que no haya, por ejemplo, definiciones de "el estado". Los que se dedican al estudio de la política deben clasificar sus datos y los términos generales más en uso. Será asunto de primera importancia, pongamos por caso, el día que China llegue (si llega) a ser un poder de la categoría de los Estados Unidos o de la Unión Soviética. Y tenemos que poner en claro lo que constituye un poder de tal categoría a fin de hacer una observación de esta índole. Nuestra finalidad a la vista *no es* el que sepamos lo que constituye un superestado (que es la generalización) sino que seamos capaces de decir cuándo y si China lo es (un juicio particular).

En *El Sistema Político*, Easton trata de las dos objeciones principales a la posibilidad de formular una teoría legítima dentro de la ciencia política. La primera de ellas es la profecía de la autodeterminación o autodenegación, o sea, dicho en breves palabras, que cualquier teoría del comportamiento social o político es en sí un dato político y como tal susceptible de cambio dentro del campo que se propone definir. Como el cambio que se produce no podía haber sido tomado en cuenta cuando se formuló la teoría, falsificará la misma.

La induzca la teoría a un comportamiento que pretenda contradecir la propia teoría (profecía de la autodenegación) o realizarla (profecía de la autodeterminación) el asunto es secundario, puesto que en cualquiera de los dos casos la teoría se ha convertido en parte del sujeto que se pretendía caracterizar, por lo que la teoría tal como se había formulado, ya no tiene valor. Easton responde a esta objeción, tal como yo la entiendo, con lo siguiente: Una teoría puede sentar una relación entre elementos variables específicos, asumiendo que otros factores permanecen constantes. Y puede entonces, por definición, excluirse a sí misma (o incluirse a sí misma) del sujeto que la caracteriza. Esta contestación me parece razonable y correcta cuando tenemos en mientes otras hipótesis menores a desarrollar y comprobar, camino de llegar a formular la gran hipótesis estilo Newton, la "verdadera" teoría que es el fin que persigue una ciencia "verdadera". Mas una generalización semejante acerca de *todas* las comunidades políticas, es obvio que no puede incluir la limitación de ningún miembro de una comunidad política que la conozca —condición que no podría cumplirse si el teórico fuera miembro de dicha comunidad— como tendría que serlo de alguna manera.

Con un argumento más en respuesta al sofismo de la autodeterminación o autodenegación Easton sostiene que hay hipótesis cuya validez no depende del saber o la ignorancia de aquellos a quienes se aplica. No me parece muy convincente el ejemplo que ofrece. "Ciertas consecuencias de la división del trabajo", escribe, "no se pueden evitar por mucho que de ella se hable. El hecho de que el resultado sea el industrialismo es una consecuencia que no puede alterar ningún conocimiento humano mientras persista la división del trabajo." Se observará que Easton califica de necesidad causal la relación entre la división del trabajo y el industrialismo. Sin embargo es un hecho, creo yo, que el industrialismo ha acompañado a la división del trabajo tan sólo en los tiempos modernos: en los tiempos antiguos la división del trabajo era ampliamente conocida y realizada y sin embargo el industrialismo —entendiéndose por tal el proceso de fabricación acompañado, como dice Easton, de un cambio tecnológico— nunca tuvo lugar. El industrialismo tal como hoy se entiende es la consecuencia de aplicar la ciencia moderna a los problemas de producción, lo cual, dicho sea de paso, comprende la división del trabajo. Con todo Easton abunda en su fórmula como sigue: "Una vez que el conocimiento de los efectos de la concentración urbana y el industrialismo se ha dispersado... de poco sirve transformar la relación que haya entre el industrialismo y la concentración urbana." Si esta afirmación significa que el conocimiento nunca puede transformar la relación existente entre el industrialismo y la concentración urbana, parece ser en verdad un

error. ¿Qué quiere decir planificación de una ciudad? Easton se apercebe de ello cuando continúa diciendo que "todavía prevalece la generalización de que la industrialización *no dirigida* (agregadas las itálicas) conduce a una vasta congregación de seres humanos en zonas reducidas." Al formular la hipótesis original no habló de la industrialización *no dirigida*. En realidad habló originalmente de las inevitables consecuencias de la industrialización "asumiendo que la sociedad al principio (es decir al comenzar la revolución industrial) decidió intervenir tan sólo periféricamente en el proceso completo de la industrialización. En otras palabras cuando los fabricantes encuentran conveniente tener a sus obreros amontonados en viviendas miserables próximas a la fábrica, y cuando estos mismos fabricantes están en gran parte controlados por el gobierno, *entonces* de seguro que se amontonan en viviendas miserables. Esto no lo motiva la industrialización *no dirigida* sino la industrialización dirigida hacia la concentración. Si, por otra parte, un gobierno laborista inglés dispone una dispersión industrial en nuevos pueblos, entonces la concentración urbana —al menos tal como era conocida en el siglo XIX— no tendrá lugar. No veo en todo esto nada que establezca una ley ni dé lugar a generalizaciones a menos que por tal se estimen los cambios sociales de importancia que tiendan a ocurrir en conformidad con las disposiciones fijadas por los que mantienen el poder gubernamental. Bajo ninguna circunstancia veo que la división del trabajo tenga consecuencias predeterminadas (fuera de las que autológicamente implica la definición de dicho término) ni las tenga la industrialización que no se puedan explicar por la presencia o la ausencia de otros factores tales como el predominio del liberalismo en el siglo XIX o el del socialismo en el XX, factores que *no* aparecen en la hipótesis original de Easton.

Me parece a mí, sin embargo, que generalizaciones como la de que la división del trabajo produce el industrialismo o la de que el industrialismo produce extremadas concentraciones urbanas, son ejemplos primarios de lo que Easton llamaría ciencia social de "límite cultural". Teniendo en cuenta los "valores" del liberalismo inglés del siglo XIX fue lo más probable (pero bajo ningún concepto indispensable) que el industrialismo tuviera las consecuencias citadas por Easton. Mas es igualmente verdad que de haberse tenido en cuenta otros "valores" predominantes en el sistema de gobierno, probablemente los efectos serían diferentes. Por ejemplo, la proporción en que el capital no se invierte en artículos de consumo, porque va a engrosar la industria pesada en la Unión Soviética es bastante diferente de lo que ha sido y aún es en los países capitalistas de Occidente. Es casi inconcebible (aunque no pueda decirse que imposible) que la acumulación de capital, según la fórmula soviética, pueda jamás ocurrir bajo auspi-

cios democráticos. Los "valores" en virtud de los cuales el hombre opta por lo que en Occidente denominamos democracia, nos induce también a elegir métodos menos radicales para lograr fines sociales. Por otra parte los comunistas soviéticos al optar por las ventajas que confiere un poder político de primera clase, tienen necesariamente que optar por un sistema político que niegue peso alguno a la opinión política que no acepte de buen grado la carga que impone ese fin que se persigue. Aquellos que prefieren ahora los placeres, la comodidad o la libertad política al poder *más tarde* tienen que ser privados de sus privilegios. Como quiera que el voto de los holgazanes y el de los laboriosos cuenta igual en las democracias de estilo occidental, la democracia de estilo occidental es incompatible con algunos, por lo menos, de los "valores" más conspicuos del comunismo soviético. Creo que sería un trabajo inútil, por lo obvio, tratar de ir más lejos en demostrar que los "valores" son parte integrante de las motivaciones de orden social y que los efectos de algunas de dichas "motivaciones" como el de la industrialización son totalmente impredecibles aparte de los "valores" que mueven a aquellos que son agentes del proceso de la industrialización. Ninguna generalización sobre los efectos de la industrialización que no cuente específicamente, de un modo tácito o abierto, con los "valores" que sirvan de guía a dicho proceso, tiene validez alguna. A menos que, como consecuencia, se puedan hacer generalizaciones verdaderas y comprensivas respecto a los "valores" humanos, no se pueden esperar generalizaciones duraderas de consecuencia social.

Easton reconoce que la mayoría de las llamadas teorías tienen validez "si están dentro de los límites de alguna condición cultural en particular." Mantiene su optimismo pensando que a medida que se define cada condición cultural con cuidado cada vez mayor y con más precisión, podremos distinguir gradualmente lo cultural determinado de lo cultural indeterminado y llegar a "verdaderas conclusiones universales." Pero esta esperanza —y no veo que sea más que eso— me parece injustificada. La idea de "cultura" es la idea que encierra una comunidad con sus gustos y preferencias —bajo el punto de vista religioso, artístico, gastronómico, sexual, atlético— una verdadera comunidad de "valores". Y los valores son según la propia definición de Easton, esencialmente idiosincrásicos. Se reducen, dice, en último lugar, a "reacciones emocionales determinadas por la experiencia de la vida completa del individuo." Easton no lo dice, pero entiendo que lo que quiere decir es que intrínsecamente no son ni más ni menos que dichas reacciones. O sea que teniendo en cuenta los valores mencionados nada hay en que se basen las reacciones emocionales del ser humano que permita examinar valores bajo un punto de vista que no sea emocional.

Sería yo la última persona en negar que los valores tienen reacción emocional, pero me parece a mí que si la ciencia política fuera una ciencia digamos como la Física —o si fuera capaz de tratar el problema de los juicios universales que conciernen a las acciones humanas en alguna otra forma— tendría que adoptar un principio fundamental uniforme de consecuencias dentro del universo de valores humanos y de los otros factores políticos en los que busca las causas. Debe haber en la naturaleza humana algo que sea en algún sentido la causa uniforme en que se basen todas las valorizaciones humanas como la gravedad es la causa uniforme del movimiento de los cuerpos en el sistema de Newton. Deben verse los valores como reacciones emocionales del hombre al lograr dejar de hacer aquello a que el hombre se siente impelido en virtud de su calidad común de humano. Si no se comprenden los valores en este sentido —y no afirmo que lo sean— entonces la idea de una ciencia social intercultural o transcultural es indudablemente vana. Resumiendo: si un fenómeno social como el industrialismo puede ser causa de diversos efectos —como indudablemente puede serlo— y si esos efectos son impredecibles fuera de los valores propios del proceso de industrialización, entonces tenemos que saber en cada caso cuáles son los valores comprendidos a fin de poder establecer un juicio de las consecuencias probables. Aunque esto no nos daría más que un juicio de carácter "cultural limitado". Si tiene consecuencias interculturales o transculturales una cosa como el industrialismo será únicamente porque existan relaciones interculturales o transculturales entre todos los valores humanos. Pero esta relación no puede existir si los valores no son más que emociones, puesto que las emociones están reducidas a la experiencia vivida individual dentro de las diferentes culturas y como tal son inconmensurables e incomparables.

En *El Sistema Político* Easton divide la teoría política en teoría causal y teoría valórica. Se desprende, sin embargo, creo yo, de lo que se ha dicho, que no puede haber teoría causal independiente de la teoría valórica ni tampoco teoría valórica independiente de la causal. En cuanto a este último predicado no parece existir diferencia alguna entre Easton y yo. En algunos sutiles pasajes de "El significado de la claridad moral" argumenta que ninguna declaración de valores tiene significación fuera de una demostración de sus consecuencias; esto es sin mostrar los efectos de los cuales los valores son causa esencial e intrínseca. Desde este punto de vista las grandes obras clásicas —por ejemplo *La República* de Platón y el *Leviatán* de Hobbes— sirven el propósito de pintar tales consecuencias imaginativas (y sin embargo expuestas con rigor lógico) y nos muestra cómo ciertos compromisos morales sirven de causa en el mundo político y moral. Al hacerlo así

nos permiten entender lo que nos comprometeríamos a desear si fuéramos a adoptar las preferencias de sus autores. Tal es el papel principal de la teoría de los valores desde el punto de vista de Easton. Sin embargo por necesario que sea, semejante comprensión no es suficiente para establecer la teoría del valor verdadero causal o del valor verdadero. A menos que llegemos a entender la relación que existe entre los *diferentes* sistemas valóricos no llegaremos a comprender en realidad la relación que existe entre sus efectos diferentes. Si la teoría política fuera a culminar en una verdadera generalización o universalidad, entonces serían estas mismas relaciones —las relaciones que trascienden a culturas— las que tendríamos que entender. Pero niego que si fuera posible el conocimiento transcultural —y no niego su posibilidad— sería la clase de conocimiento que pudiera obtenerse por los procedimientos de la ciencia positiva, por los métodos de inducción, hipótesis, experimentación y generalización. Aunque los métodos que yo sugeriría tienen algo en común con lo expuesto, están principalmente basados en la introspección y la dialéctica. Lo que podamos saber de otras culturas depende principalmente, y es lo que yo mantengo, de lo que podamos aprender acerca de nosotros mismos.

Easton ha sostenido, con mucho fundamento, que una ciencia social desprovista de valores es una ilusión. Los valores tienen una influencia decisiva en todo cuanto hacen los seres humanos, y los que se dedican a la ciencia política, humanos son al fin. Los estudios investigativos se determinan por su valuación; así se establece su pertinencia; y así es como seleccionamos los datos. Y lo que es más importante, nuestra facultad de percibir la realidad social —y lo que quiera que somos capaces de crear *es* realidad social, se determina según nuestros valores. Los pasajes más acertados del libro de Easton están animados con percepciones de esta índole. Todos aquellos que se guían por una escala de valores son extremadamente sensibles a una escala de relaciones, mientras que los que se atienen a otros valores son incapaces de percibir estas mismas relaciones. En realidad nadie, y, naturalmente, hay que incluir al investigador científico, percibe la realidad social sino es a través de ciertos valores, de ciertas opiniones, que determinan lo que ve y como puede verlo. La percepción de la realidad social es en sí mismo una percepción social, "apercepción cultural" que dicen los sicólogos sociales. Sin que tengamos algún medio de juzgar la calidad de los lentes con los que contemplamos el universo social o político, no tenemos forma de saber cuál del número ilimitado de posibles universos es *el* universo. ¿Cómo sabemos, por ejemplo, que el ideal que tenemos de una ciencia social intercultural o transcultural no es sino un "valor" de nuestra cultura, y que los elementos que cons-



tituyen otras culturas y parecen ser comunes a todas no es más que una ilusión inspirada en nuestro deseo de hallarlos?

Easton podría decir probablemente que existe una isla de certidumbre en el océano de perspectivas igualmente defensibles, pero contradictorias. Esa isla se localiza con los instrumentos de navegación de los procedimientos científicos modernos. La prueba de lo bueno que está el pudín está en comérselo; y ninguna cultura anticientífica ha logrado ejercer control sobre el ambiente natural como la nuestra. La verdad del método científico está comprobada por la realidad del *poder*. No podemos menos de creer en la superioridad del concepto de realidad a que conduce la Física moderna, no porque sean verosímiles los átomos o las parábolas del espacio sino porque estas hipótesis inverosímiles nos han permitido la innegable habilidad de ejercer nuestra voluntad sobre la naturaleza física. Por estas razones se sostiene que los métodos que nos han dado el poder deben ser los métodos verdaderos para percibir la realidad tanto política y social como la física.

Sin embargo semejante base para tener fe en las posibilidades de la ciencia *política* es falsa. Como se ha hecho notar al principio, el físico se mantiene fuera del sistema que observa. "¿Qué es la Física?" no es en sí misma una pregunta física; no es una pregunta acerca del físico, excepto en el sentido incidental de que su cuerpo se compone de materia y energía. Pero "¿qué es teoría política?" es una pregunta política. Las razones por las cuales el físico hace la pregunta no tienen nada que ver con el sentido de su respuesta a la misma. Las razones por las que el científico político hace la pregunta es fundamental para dar sentido a su respuesta. La pregunta del científico político la hace una persona que es parte integrante de la comunidad política, una persona que tiene compromisos morales, que entiende de "valores". Como el Sócrates de Crito de Platón él también es el resultado de un complejo social particular, es hijo de las leyes. Distinto a Sócrates puede que se considere a sí mismo como un niño abandonado, descuidado o maltratado, pero es un niño de todas maneras. Como tal no es libre de decidir cómo obrar respecto a las leyes de que es hijo —el complejo social— y de las que se formó su alma, como no lo es en sus acciones respecto a sus progenitores corporales. Gracias a las revelaciones de los psicoanalistas modernos, pocos serían los cultivadores hoy día de las ciencias sociales, pienso yo, que reclamaran un amplio campo de libertad en *aquel* sentido. El caso de la teoría política descansa decididamente en la posibilidad de una teoría transcultural de valores humanos, lo que a su vez descansa en la idea de la naturaleza humana universal, base común de todos los valores. Debemos preguntarnos de nuevo, sin embargo: ¿no es tal idea en sí misma

un fenómeno puramente cultural? Y lo que es más: ¿no es cualquier contestación a la pregunta 'qué es la naturaleza humana' un argumento circular? ¿No está la idea de una respuesta universal implícita en los términos de la pregunta, excluyendo la posibilidad de que la verdad no resida en lo universal sino en lo particular y que el "hombre universal" es la forma en que aperece en nuestra cultura el "hombre particular"?

En el reciente ensayo traducido, "Qué es la Filosofía?" Heidegger observa que la forma universal de comenzar la pregunta con "¿Qué es..." es de origen griego. Podemos preguntar "¿Qué objeto es ese?" y que la contestación sea "un árbol", pero cuando preguntamos "¿Qué es un árbol?" estamos preguntando algo diferente de aquel objeto en particular, el árbol que vemos con nuestros propios ojos. Estamos buscando algo universal a lo que por fuerza atribuyamos una causa inteligible de aquel objeto en particular que llamamos árbol. El buscar el "qué" de las cosas, su fundamento y esencia, su idea, su forma, su cualidad *universal*, es propio de la tradición de la civilización occidental, de la filosofía de la cual Sócrates se cree fue el fundador. De lo que yo sé —y creo que Heidegger mantiene la misma opinión— las preguntas hechas en la forma indicada nunca se han hecho en ninguna otra civilización; es decir, que nunca fueron hechas en ninguna parte antes de que se suscitasen en Grecia en el siglo V antes de J.C. y nunca fueron hechas en parte alguna sino en donde se han difundido las enseñanzas de la cultura griega. La idea de una naturaleza humana universal es parte de nuestra herencia de la cultura griega. La pregunta "¿Qué es el hombre?" lleva implícito que el "qué" del hombre no está intrínsecamente relacionado con ninguna cultura en particular. Sin embargo la pregunta se hizo por primera vez en cierto tiempo y lugar donde existía cierta cultura, y no hay evidencia positiva, evidencia de *conducta* que pudiera dar validez a la propuesta implícita en la idea de la pregunta. Al contrario, la ausencia aparente de idea de universalidad implícita en la pregunta griega, diferenciada de las ideas de las culturas no griegas (o no influidas por Grecia), harían imposible tal universalidad, según se infería de una evidencia positiva y experimental. Por eso dije antes que los métodos que sigue la ciencia positiva nunca podrían establecer la posibilidad de una teoría dentro de una ciencia humana.

Lo grave de semejante dificultad se puede ver todavía mejor si examinamos brevemente el carácter de la pregunta aristotélica, "¿Qué es el *polis*?" Aristóteles lo contesta a su manera comparando la humanidad gregaria con la de las hormigas y las abejas cuya existencia social está determinada por la naturaleza, es decir por causas externas a la conciencia de hormigas y abejas y no está sujeta a cambios debido

a la acción voluntaria de los miembros de la colmena o del hormiguero. El fuego lo mismo arde aquí que en Persia, pero las cosas llamadas justas, las cosas en virtud de las cuales la existencia social del hombre está ordenada, son diferentes en todas partes. Como quiera que el orden del *polis* es a este respecto libre, requiere poner en juego las dificultades racionales del hombre necesarias para pensar acerca del orden que ha de establecerse. Esta es la razón por la que Aristóteles ve al hombre como un animal racional y político. Por su naturaleza política el hombre necesita emplear sus facultades racionales y el razonamiento le suministra los medios de ordenar su existencia política. Sin embargo esta *clase* de afirmación —y por mucho que difiera en sus detalles de las afirmaciones de los teóricos actuales y creo que todos responderían de la misma *manera*— está expuesta a serias objeciones. Aristóteles, por ejemplo, como la mayoría de los pensadores occidentales desde entonces, niega *a priori* que los principios suficientes para establecer la existencia social del hombre se encuentran en la tradición. “Toda supervivencia de las costumbres de la antigüedad son completamente ridículas”, dice en *Política*. Lo que los hombres verdaderamente buscan y lo que debieran buscar “no es lo paternal sino lo bueno”. No es, sin embargo, la distinción que existe entre lo ancestral y lo bueno —distinción que implícitamente niega la enseñanza del Antiguo Testamento, distinción fundamental para la teoría política clásica y moderna —la que se presupone en la pregunta que comienza con “¿Qué es...?” ¿Cuando preguntamos “qué es el *polis*” no presuponemos que la esencia del *polis* no habrá de encontrarse en las características particulares de ninguna comunidad política en particular? ¿No asumimos tácitamente que existe un criterio racional no limitado por las circunstancias únicas de una cultura en particular, por medio de la cual el hombre pueda juzgar la verdadera realidad política y, como consecuencia, determinar su existencia política? ¿No está el carácter de la respuesta de Aristóteles determinado por el carácter de su pregunta y no debe circunscribirse al mismo igualmente cualquiera otra respuesta a dicha pregunta?

Aunque la cultura occidental nunca ha sido tan volátil, tan anti-tradicional como lo viene siendo desde que sentó sus reales la revolución permanente de la tecnología moderna, sin embargo, su existencia espiritual nunca ha sido de intención “tradicionalmente dirigida” desde que se difundió la filosofía griega y en particular desde que se fusionaron los elementos conceptivos universales del Cristianismo. Sin embargo, ¿no existen numerosas culturas que no son occidentales y están tradicionalmente dirigidas, antiguas y modernas, primitivas y complejas que tienen en mayor medida un gran parecido a las colmenas y a los hormigueros que la cultura de Occidente? ¿No nos hace pensar

todo esto si la diferencia entre los seres humanos y los no humanos es tan fundamental como ciertas diferencias en los humanos entre sí? Es más, ¿no cabría dudar si la categoría de "humano" es fundamental y permanente en un sentido justo? Aristóteles dijo que todas las cosas llamadas justas eran mudables. ¿Pero con qué derecho empleó únicamente la categoría de "justo" para todas las variedades del sentido gregario incluidas en la premisa de "humano"? ¿No hay en todo esto una circunstancia tácita respecto a la pregunta fundamental, la cuestión de lo apropiado de sus preguntas?

Toda teoría política o es griega o desciende de los griegos o es una transformación de lo griego. Las cuestiones que suscita la teoría política han sido para *nosotros* tradicionales y perentorias, porque somos parte de la cultura occidental en la que Grecia desempeña papel tan decisivo. ¿Cómo sabemos entonces que cada una de las culturas no es una especie de "subjetivismo" del que no hay escape? ¿Es meramente la característica de *nuestra* cultura la aspiración a un entendimiento transcultural? Volvemos de nuevo al mismo punto. Sin embargo, el que se suscitasen las preguntas socráticas no era patrimonio cultural de Sócrates o del pensamiento que para nosotros representa su nombre. Y no podemos descartar *a priori* la posibilidad de que aquel pensamiento diera en una posibilidad que a ningún otro pensador —de que por lo menos sepamos— se le hubiera ocurrido. Que el verdadero principio informativo del alma humana y de una sociedad humana concebida para alentar el alma humana verdaderamente informada, fue descubierto en determinado momento por un individuo en particular que se desembarazó de todo aquello que él (y posiblemente cualquier otro hombre) sostenía hasta aquel momento, no sólo es una posibilidad concebible sino que hasta la describe Platón en *La República*. Nada sino la reflexión más decidida y crítica sobre la naturaleza de la experiencia que dio lugar a la cuestión socrática puede decidir si la teoría política, antigua o moderna, está esencialmente limitada por la cultura o un fenómeno transcultural. Falsearíamos el espíritu de la cuestión socrática si fuéramos a admitir sin más su validez. Creo, estoy tentado a agregar, que falsearíamos nuestra propia tradición.

Permítanme volver a plantear una vez más nuestra objeción. La pregunta (o cualquiera de las variantes de la misma) "¿Qué es la naturaleza humana?" por su propia condición identifica lo universal en el hombre con la facultad racional e identifica la facultad racional con aquello que de alguna manera toca a lo universal. Sin embargo, la suposición sobre la que se basa la pregunta —en virtud de la cual toda teoría antigua o moderna está justificada—no está en sí misma derivada de la experiencia como lo pudieran estar las respuestas. Por

el contrario, parece haber sido una experiencia única que ha ocurrido en una cultura en particular y la cual se ha generalizado únicamente por su difusión; o sea, no por la repetición de la experiencia original sino por su recuerdo. Cuando pensamos en lo radical que ha sido la modificación de lo que entendíamos por naturaleza humana, según nuestra tradición y el carácter terminante de la pregunta como un elemento de nuestra tradición, la idea de la teoría política parece contradecirse a sí misma. Una experiencia única se nos presenta como patrimonio universal y como tal se la estima al adquirir autoridad. Este reparo es el más sutil para nosotros, me parece a mí, ya que existe otro elemento de importancia en la tradición occidental —es decir la Biblia— en el cual se identifica abiertamente lo universal con lo particular, y se mantiene de un modo que no está expuesto a las objeciones que habíamos suscitado respecto a las preguntas socráticas. Permíteme que lo explique.

El hombre, nos dice la Biblia, está hecho a imagen de Dios. De lo que se deduce que no podemos saber lo que es el hombre a menos que sepamos algo de lo que es Dios. Dios es la realidad fundamental y el hombre su derivado. La idea de una ciencia política transcultural en el sentido que la comprende Easton, sería absurda desde el punto de vista bíblico. No un examen de las posibles relaciones entre los hombres sino el examen de las relaciones presentes entre el hombre y Dios solamente podrían revelar las causas primarias de la existencia humana, moral y política. No se encuentran datos de las diferencias entre el hombre y Dios en los estudios antropológicos de las sociedades existentes sino en la crónica dictada por Dios mismo en las Sagradas Escrituras. La noción de una separación significativa de las ciencias humanas y las ciencias divinas —como lo revela la teología— sería imposible.

Consideremos de nuevo la pregunta "¿Qué es el *polis*?" Es de importancia apercibirse de que semejante pregunta no podría ser hecha por un miembro ortodoxo de la comunidad que fuera llevado por Moisés a través de las asperezas del monte Sináí. El que se le hiciese semejante pregunta le parecería producto de una profunda ignorancia o una impiedad malévola: lo que Israel se propone es atestiguar la verdad de la existencia de Dios; y el propósito finalmente de otras comunidades es que Israel les brinde la verdad, la verdad de la que Israel es testigo. El tipo de comunidad que es Israel es el tipo dispuesto por la ley divina, la ley que recibió Moisés directamente de Dios y predicada por él a los descendientes de los patriarcas. No se puede aceptar esta versión de la comunidad mosaica y preguntarse todavía "¿Qué es el *polis*?" Porque la pregunta de Aristóteles implica que la cualidad que distingue al *polis* jamás puede identificarse con las carac-

terísticas de una comunidad en particular como tal comunidad, del mismo modo que el carácter de la naturaleza humana jamás se puede inferir de la observación de un individuo por muy virtuoso que sea. Hacer la pregunta de Aristóteles, significa en toda su seriedad que hay que dudar de las afirmaciones virtuosas que la comunidad de Israel se atribuye. Tales afirmaciones niegan la comprensibilidad de la pregunta, porque la misma indica incredulidad respecto a dichas afirmaciones.

Tal como yo lo entiendo el dogma esencial del judaísmo es que el hombre no puede constituir por sí mismo una ley, que la razón humana sin asistencia no basta para sentar el principio de la existencia moral y política del hombre. Por ser insuficiente la sapiencia humana, reconocer que el hombre depende de otro ser que no es él mismo constituye el fin de la sapiencia humana. La serpiente dijo a Eva en el Paraíso que si ésta desobedecía a Dios, se convertiría en un ser como los dioses y sabría del mal y del bien; y le dijo que el día de su desobediencia no moriría como le había predicho Dios. Y la serpiente que al parecer era una buena científica teórica, tenía razón, dicho en un sentido literal. Pero la habilidad de predecir —la prueba de una teoría pura— era una prueba falsa. La serpiente, una descreída, no podía saber que conociendo el bien y el mal el hombre no se convertiría en dios. El hombre no puede llegar a ser como el Creador en su posibilidad del bien y del mal en El mismo, (Isaías 48:4-8) sencillamente por tener conocimiento del bien y del mal. Si a Dios se le identificase con el conocimiento del bien y del mal, entonces Dios como mero Concedor podría diferenciarse del objeto de su conocimiento. Lo que es más, desde que lo verdaderamente conocible a diferencia de lo opinable, no puede cambiar, Dios como concedor del bien y del mal estaría limitado por su propio conocimiento: no sería omnipotente. Acaso pudiera ser como el demiurgo platónico, intermediario entre las ideas eternas y la materia eterna; pero no sería el Dios de Israel que es absolutamente supremo en el universo sin que haya nadie como El.

La falacia primordial de la teología natural, ya sea bajo el punto de vista de Aristóteles, de Santo Tomás de Aquino o Isaac Newton, está en la afirmación de un espíritu eterno e incambiable —esto es, de un orden objetivo que puede ser a la vez sujeto de una teoría verdadera— que reside en el corazón de la realidad humana. Mas si el espíritu de Dios se *supiera* que era eternamente incambiable, entonces Dios estaría sujeto a la comprensible necesidad de su naturaleza. Y si el hombre con su racionalidad participase directamente en la naturaleza de Dios, entonces el hombre podría, en principio, tener como guía seguro su propia razón. El hombre no tendría necesidad de Dios,

puesto que la razón divina y humana sería fundamentalmente la misma —como presuponía la serpiente. Pero la Biblia al insistir en que el hombre depende de Dios, niega en realidad que la naturaleza divina —el corazón del misterio de la vida humana— sea conocible. La salvación del hombre no le es, en principio, accesible por el uso de la razón. El principio en que se basa el universo, *lo universal por excelencia*, al hacerse accesible al hombre y ser por tanto la guía de sus conocimientos, viene a ser acción del Creador existente del Universo. No se le concede al hombre el ejercicio de sus acciones como hijas del orgullo y de lo maravilloso al estilo de Sócrates. Porque Sócrates aun dentro de su ignorancia percibía los motivos de su superioridad sobre los demás hombres. Mas Abraham en su impotencia (más bien que ignorancia) percibía los motivos de reverente sumisión a un poder superior al suyo. El orgullo de Sócrates hacía descansar en sí mismo la base de la existencia humana completa. La humildad de Abraham le hacía digno vehículo para que el Todopoderoso revelase los medios por los cuales la desamparada humanidad pudiese, como un rebaño, recibir la protección circundante de su eterno pastor.

El conocimiento de Dios, por lo tanto, depende de la voluntad de Dios. No corresponde al hombre dictaminar los medios por los cuales pueda conocerse a Dios sino aprovecharse de los medios por los que Dios se revela y aceptarlos con espíritu reverente de sumisión. Dios, podríamos agregar —aunque tengamos que reconocer la metáfora— no podría revelarse por medio de la razón desnuda sin que ello implicase que su naturaleza lo exigía, lo que constituiría una negación de dicha naturaleza. Dios como entidad “libre” sin tener que sujetarse a exigencias, ha de revelarse por manifestaciones de su voluntad. Y estas manifestaciones tienen que ser individuales, manifestaciones que al obrar sobre la vida humana han de ser reveladas primeramente a cada individuo en particular. Las revelaciones tienen que efectuarse por medio de milagros, por medio de manifestaciones poderosas por las que Dios hace consciente de su presencia a determinadas personas y a esa conciencia revela el camino de la salvación. Contrario a Aristóteles, la tradición que encierran estas experiencias particulares que no sólo sean las tradiciones más antiguas —desconocidas, sin embargo, para Aristóteles— sino que estén tan ajenas al absurdo que constituyan la única posibilidad de que el hombre huya del absurdo.

Me he afanado en exponer —inadecuadamente, lo reconozco— el carácter problemático que encierra la idea de la teoría política. El aceptar la legitimidad de la empresa teórica, y espero se le dé por aceptada, sería tan falso como el escepticismo de donde dimana la teoría misma. He tratado de demostrar qué difícil es —si no imposible— que la teoría explique siempre las proposiciones implícitas que han

brotado de las preguntas teóricas. También he dado a entender que la idea de fe, tal como se da en los libros de Moisés, está exenta del dilema acosador que ofrece la teoría de que lo "universal" sea en primer lugar lo "particular" según se desprende de la idea de un Dios omnipotente por encima de todo. Ciertamente una teoría política que se derive de la civilización occidental, si no ha de encerrarse meramente en sí misma y estar limitada por la cultura, tiene que enfrentarse con el resto crítico implícito en sus raíces bíblicas y socráticas. Los problemas suscitados por las ciencias positivas desde luego no pueden ser resueltos por esas ciencias. No son problemas fáciles sino derivativos y superficiales. Sólo se pueden afrontar volviendo a las profundidades de donde han surgido.