



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Reyes filósofos y reyes tímofilos (reflexiones sobre la relación entre la política y la ética)

Autor: Miró Quesada, Francisco

Forma sugerida de citar: Miró, F. (1987). Reyes filósofos y reyes tímofilos (reflexiones sobre la relación entre la política y la ética). *Cuadernos Americanos*, 4(4), 89-106.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año I, núm. 4, (julio-agosto de 1987).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

REYES FILOSOFOS Y REYES TIMOFILOS (REFLEXIONES SOBRE LA RELACION ENTRE LA POLITICA Y LA ETICA)

Por *Francisco* MIRÓ QUESADA
FILÓSOFO PERUANO
UNIVERSIDAD DE LIMA

La motivación política

ENTRE los motivos que impelen a una persona a intervenir en política se destacan cuatro por su frecuencia: voluntad de poder, vanidad, enriquecimiento, voluntad de servicio. El más elemental análisis nos muestra que estos motivos presentan un alto índice de interpenetración.

Es muy difícil, en efecto, distinguir en el político cuándo está actuando por voluntad de dominio, por vanidad o por voluntad de servicio. Más fácil es detectar cuándo procede por avaricia económica. En muchos casos el afán de enriquecimiento es el único. Desgraciadamente la vocación de ladrón tiene una espectacular campana de Gauss, cuando se trata de estadística. Sin embargo, hay casos inequívocos de interpenetración. Hay políticos que proceden impulsados por los más nobles ideales, pero que toman sus precauciones frente a un futuro incierto, desde el que amenaza el espectro de algún golpe antidemocrático.

Uno de los hechos que más contribuye a la sobreposición de motivaciones es que los principios éticos se prestan de manera admirable para justificar acciones políticas que satisfagan plenamente la aspiración al dominio y al brillo personal. La convicción de que todo lo que hace es por voluntad de servicio se instala fácilmente en la conciencia del político.

Lo que sucede con el político no debe extrañarnos pues, en mayor o menor escala, sucede con todo ser humano, sobre todo con aquellos que se caracterizan por *vocaciones fuertes*. En efecto, ¿cómo saber si un intelectual, un artista, actúan por vocación creadora, por el afán de pasar como genios a la historia, para tener influencia sobre los demás o, incluso, por ganar dinero? ¿Puede considerarse que un pensador que publica sus escritos con el deseo, declarado o no, de influir sobre la marcha de la historia, es menos do-

minante que el político que manipula grandes masas? ¿O que es menos vanidoso y personalista? No lo cremos. Lo único que puede decirse en este caso es que su voluntad de dominio se ejerce *de manera diferente*. Y esta diferencia da la impresión de que el intelectual que desarrolla una teoría filosófico-política con intención de cambiar la historia —desde Platón a nuestros días este tipo de intelectual se ha repetido múltiples veces— no tiene voluntad de dominio. Puede darse el caso, y de hecho se da, de que un intelectual cuyas teorías han tenido un importante efecto en el decurso de la historia, sea tímido y, en su relación personal con los demás, no aparente tener voluntad de dominio. Mas el hecho de pretender influir en el curso de la historia, aunque esta influencia sea liberadora, muestra una enorme voluntad de encauzar la realidad social. Y esta realidad está hecha de hombres y mujeres. No negamos que su afán de influir en la historia pueda ser consecuencia exclusiva de su voluntad de servir, de su afán por liberar a los oprimidos. Pero tampoco puede negarse que hay políticos motivados únicamente por la voluntad de servir.¹

Como es ampliamente conocido por sicólogos e historiadores, es muy raro encontrar tipos psicológicos puros. Para saber a qué atenerse sobre las últimas motivaciones que produjeron la acción de un ser humano hay que tener una enorme cantidad de datos. E incluso en los casos en que hay un rico acopio de información, muchas veces es imposible llegar a resultados precisos. Si se tiene en cuenta que, además de los motivos conscientes, hay motivos subconscientes que influyen sobre el comportamiento humano, por ejemplo, complejos psicoanalíticos y mecanismos ideológicos, el problema se complica aún más. Esto no significa que cuando se analiza a fondo alguna personalidad histórica nunca se pueda saber nada sobre sus principales motivaciones. Pero sí que, cuando de ellas se trata, hay que proceder con suma cautela y hay que tomar el diagnóstico obtenido más como hipótesis de trabajo que como resultado definitivo.²

¹ Si la interpretación que hace Toynbee de la historia del faraón Akhenatón es correcta, tendríamos un antiquísimo ejemplar de gobernante motivado por la voluntad de servir. Marco Aurelio puede considerarse, dentro de ciertos márgenes, uno de ellos; y con toda seguridad Calo-Johannes, un notable emperador bizantino de la dinastía de los Comnena. El Libertador San Martín produce una profunda impresión de pureza, por lo menos con relación a su conducta en el Perú. En los últimos tiempos una figura política que, indudablemente, procede impulsado por una purísima voluntad de servir, es el Mahatma Gandhi.

² Estas dificultades no sólo se presentan con relación a los tipos psicológicos sino con relación a todos los conceptos empíricos. No hay ningún

No negamos que pueda haber otras motivaciones, además de las que hemos señalado. Una vez fuimos testigos de un hecho insólito: una persona de alto valor intelectual y moral, que no tenía ninguna vocación política, aceptó ser ministro de Estado por no atreverse a decirle *no* al presidente. No fue por miedo, pues tenía coraje y el presidente era hombre democrático y nobilísimo. Fue, simplemente, por delicadeza. Pero la delicadeza como motivación política es tan extremadamente rara que no vale la pena considerarla entre las motivaciones importantes.

La exigencia ética

¿CUÁL es la actitud del ciudadano común y corriente (es decir, del que no interviene en política sino por medio de su votación) ante las motivaciones del político? En la mayoría de los casos, su actitud es ambigua. Por un lado se preocupa de que el político elegido satisfaga sus demandas, responda a sus intereses (que, aunque en la mayoría de los casos son económicos, pueden ser patrióticos, o religiosos, o de otra índole); por otro lado exige que el candidato electo se someta a los principios éticos vigentes en su comunidad. ¿Cuál de estas exigencias es la predominante? Imposible decirlo. Pero lo que es innegable es que en circunstancias normales, es decir, cuando no hay alguna situación nacional de emergencia, cuando las pasiones políticas no están desatadas, cuando una buena proporción de los votantes (tal vez una mayoría) está en condiciones de emitir su voto de manera reflexiva, el ciudadano espera una *conducta ética* de su elegido.

Esta expectativa es universal en los países occidentales. También lo era, aunque tal vez en menor grado, en las democracias antiguas, como la griega y la romana. Y puede descubrirse en la Antigüedad hasta en los países con monarquía hereditaria. Cada vez que subía un nuevo rey al trono el pueblo esperaba que "fuera bueno".

La presencia de esta expectativa se revela cuando el ciudadano común y corriente se convence de que el gobernante por él elegido (o cualquier gobernante) está procediendo de manera inmoral. La razón más frecuente para hacer valer la exigencia de moralidad es el descubrimiento de que el gobernante y sus colaboradores están

concepto empírico que pueda aplicarse sin vacilación, en todos los casos, a los objetos que denota (aunque, desde luego, cuando se trata de "cosas" la aplicación de los conceptos es mucho más precisa que en el caso de los fenómenos psicológicos).

procediendo con deshonestidad económica. Cuando es *vox populi* que el gobierno (es decir, todo o una parte importante del alto equipo gobernante) se está beneficiando económicamente de manera indebida (cualquiera sea la forma) el prestigio del gobierno baja de inmediato. Si la convicción popular se afirma con hechos patentes (por ejemplo, el rápido enriquecimiento de un miembro del gobierno que antes de ser elegido o de ser nombrado ministro era pobre de solemnidad), el desprestigio se torna tan grande que, cuando lleguen las elecciones, el partido gobernante resultará irremediabilmente derrotado.

Desde luego la deshonestidad no es el único motivo. Un equipo de gobernantes que vivan en permanente jolgorio, que organicen orgías de manera constante, contribuye también al desprestigio. Si el equipo comete actos *caligulescos* (asesinato, violación, chantaje, secuestro, etcétera) se arriesga a un levantamiento popular.

No cabe duda, pues, de que por lo menos en nuestra civilización occidental moderna, la exigencia de moralidad es una constante de la vida política colectiva.³

Cultura occidental, cristianismo y racionalismo

¿DE dónde proviene esta exigencia? ¿Por qué las grandes masas ciudadanas se indignan ante el comportamiento inmoral de sus dirigentes políticos? La respuesta es obvia: porque toda colectividad tiene un sistema de valores en los que cree, y cuando estos valores son violados por alguien los demás consideran que ha cometido una acción reprobable.

En Occidente —y en otras civilizaciones históricas— el sistema ético estuvo tradicionalmente ligado al poder. La ética imperante en las diferentes colectividades occidentales (primero feudos, luego naciones; en Italia, ciudades-estados) era el cristianismo. No pensamos de ninguna manera que la esencia del cristianismo consista en justificar el poder. Sólo señalamos un hecho: desde los albores de la civilización occidental hasta mediados del siglo XVIII la ética cristiana estuvo asociada a un sistema de perpetuación de poder. Hasta dónde esto era contradictorio con su esencia, no interesa para el análisis que estamos haciendo; pero la realidad histórica está profundamente influida por este hecho.

³ Esta exigencia de moralidad existe a todo lo largo de la historia de Occidente. Se presenta, además, en otras civilizaciones. Pero lo que nos interesa en este ensayo es la relación entre la política y la ética en el mundo moderno.

De esta manera, la ética colectiva, en el lapso indicado, cumplía una doble función. Por un lado, contribuía a frenar la arbitrariedad del poder, puesto que la inmensa mayoría de los miembros de la colectividad exigía que los gobernantes se comportasen de manera determinada. Por ejemplo, todos rechazaban la bigamia y cuando un rey repudiaba a una reina y volvía a casarse sin que su matrimonio anterior hubiera sido anulado por la iglesia, producía tal rechazo que su situación se tornaba insostenible.⁴ La deshonestidad en el ejercicio del poder político, aunque era más tolerada que la bigamia, también era repudiada por las mayorías;⁵ y lo mismo sucedía con una serie de comportamientos que a través de la historia de la civilización occidental han sido considerados inmorales.

Por otro lado, el sistema ético contribuía a afianzar el poder y, en consecuencia, su ejercicio arbitrario. Se consideraba que los reyes tenían derecho divino de gobernar porque el poder, según la teología cristiana, sólo puede justificarse cuando viene de Dios y Dios autoriza a los reyes a ejercerlo en su nombre. La existencia de clases sociales estaba plenamente justificada: se estimaba natural que hubiera pobres y ricos.

Hubo teólogos y pensadores⁶ que consideraron que el poder del rey debía ser sancionado por el pueblo, pero la inmensa mayoría de los autores justificaba el poder de origen divino. Los teólogos usualmente condenaban la conducta del rey si era contraria a la religión cristiana. Pero se trataba de un límite muy vago que rara vez se utilizaba para frenar el poder arbitrario y que generalmente se aplicaba en caso de que el rey fomentara alguna herejía y en algunos casos relacionados con la moralidad sexual (bigamia, matrimonio con pariente consanguíneo, etcétera).

Mientras la autoridad suprema se justificase recurriendo a la autoridad divina era imposible enfrentarse con eficacia a la arbi-

⁴ El caso típico es el de Enrique VIII de Inglaterra, que tuvo que crear una nueva Iglesia para justificar su matrimonio con Ana Bolena.

⁵ El caso de Enguerrand de Marigny, ministro y brazo derecho de Felipe el Hermoso (el francés, pues hubo un Felipe el Hermoso nacido en Brujas que fue rey de Castilla) es revelador. Marigny contribuyó a la grandeza del reino, pero se aprovechó de su situación para enriquecerse. Esto provocó el odio del pueblo y contribuyó a justificar el horrendo proceso a que lo sometió Luis VI, hijo de Felipe el Hermoso, cuando subió al trono.

⁶ Por ejemplo Marsilio de Padua y, de manera menos precisa, Guillermo de Occam. Sobre las concepciones de Marsilio de Padua y de Guillermo de Occam, véase George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, México, FCE, 1965, y Guido de Rossi, *Marsilio de Padua, profeta de la política moderna*, Lima, Mosca azul, 1976.

trariedad del poder. Este enfrentamiento siempre existió en la historia de Occidente y durante la Edad Media obtuvo algunos logros importantes (Carta Magna, Tercer Estado, etcétera). Pero nunca pudo pasar de ciertos límites, nunca pudo llegar a la concepción fundamental de que para limitar verdaderamente el poder se debía cambiar la estructura social. La justificación del *statu quo* por la ética cristiana hacía este paso imposible.⁷

Las cosas comienzan a cambiar cuando la actitud racionalista alcanza una mayor difusión. Esta actitud tiene mucha importancia en el desarrollo de la teología y la filosofía medioevales (debido, sobre todo, a la influencia de Aristóteles y de los aristotélicos musulmanes como Averroes y Avicena). Pero, de manera general, se mantiene subordinada a la autoridad de la Iglesia. El análisis racional tiene que plegarse a las exigencias del dogma. Los pensadores más racionalistas, como Guillermo de Occam, que consideran que hay dos tipos de verdad, verdades de fe y verdades de razón, no se plantean el problema de la relación entre el poder y la estructura social. Ni siquiera Marsilio de Padua ve con claridad el problema.

Sería demasiado largo analizar cómo y por qué la *actitud racionalista* va ganando terreno durante la Edad Media hasta que, en el Renacimiento, comienza a generalizarse de tal modo que, por lo menos en relación a ciertos grupos muy influyentes culturalmente, constituye ya una *vigencia* (en sentido orteguiano). La atención de los pensadores se dirige hacia la naturaleza o hacia la misma teología con mucho mayor libertad que en la Edad Media y, algunos, siguiendo hasta las últimas consecuencias su pensamiento, como Giordano Bruno, llegan a visiones no cristianas del mundo. En la actitud de Giordano Bruno se explicita lo que, en otros pensadores de la época como los hilozoístas Telesio y Cardano, está latente: *la razón debe ser el único criterio de verdad*. El pensamiento de Bruno llega a tener mucha influencia, pero seguramente lo que más contribuye a difundir el ideal de vida racional en Occidente es el enorme esfuerzo de Marsilio Ficino por difundir el pensamiento de Platón.⁸ De todos los filósofos griegos, Platón

⁷ Como siempre, pueden encontrarse casos aislados en los que se descubre un cuestionamiento del orden social (por ejemplo, en ciertas tendencias de los seguidores de Juan de Hus, en la herejía de Dolcino y algunos otros casos). Pero el cuestionamiento nunca fue planteado con lucidez. Además, las ideas que cuestionaban la estructura social nunca tuvieron difusión amplia pues el sistema de vigencias imperante anulaba su fuerza de penetración.

⁸ Marsilio Ficino se interesa más por los aspectos místicos de la filosofía platónica que por su aspecto racionalista. Pero ya en su pensamiento

es el que más contribuye a la maduración del *ideal de vida racional* cuyo germen está ya claramente delineado en la filosofía presocrática. Este ideal se mantiene en Aristóteles y luego, en forma extraordinariamente sistemática, en el estoicismo. Pero la gran influencia en el Renacimiento es platónica.⁹

La ética y la fundamentación racional de la política

LA transformación del ideal de vida racional en *vigencia* de Occidente constituye un verdadero recodo en la historia de la humanidad. Porque este ideal, por su misma esencia, no puede utilizarse para justificar el poder de los grupos dominantes. La razón es una facultad de inmensa complejidad que funciona de manera desconcertante, mucho más compleja de lo que supusieron los griegos, los medioevales y los modernos occidentales, incluso filósofos tan sofisticados como Kant y Hegel.¹⁰ Pero no cabe la menor duda de que uno de sus rasgos es la función crítica. Un ser humano que utiliza su razón como criterio último de decisión teórica y práctica no puede aceptar sin crítica ninguna fundamentación. No puede, en consecuencia, aceptar que los reyes tienen derecho divino de gobernar si no se prueba que, efectivamente, tienen este derecho. Tampoco puede aceptar que la sociedad en que vive deba tener una

hay síntomas inequívocos de que da una extraordinaria importancia al pensamiento racional. Uno de ellos es que considera a la filosofía en el mismo plano que la religión y la teología. O sea, ya no considera que la filosofía (disciplina racional) es *ancilla theologiae*. La importancia de ese cambio de perspectiva constituye un paso decisivo hacia el afianzamiento del ideal platónico de vida racional. Sobre la actitud de Marsilio Ficino ante la religión y la filosofía, véase Oskar Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, FCE, 1985.

⁹ Aristóteles influye decisivamente sobre el pensamiento medioeval. Sin embargo, su influencia en la difusión del ideal de vida racional es menos directa que la de Platón. Sería interesante analizar a fondo la diferencia entre ambas influencias. El ideal de vida racional que se encuentra en toda la obra aristotélica influye, no cabe duda, en las tendencias teológicas intelectualistas como la de San Alberto Magno y Santo Tomás. Es posible que a través de esta influencia se haya ido preparando el terreno que, a partir del Renacimiento, fue abonado por el racionalismo platónico. Sin embargo, el hecho de que el Renacimiento se caracterice por su rechazo de la escolástica incluye a Aristóteles. Y esto explicaría su menor influencia en la difusión del ideal de vida racional en Occidente y su posterior transformación en *vigencia*.

¹⁰ Sobre la complejidad de los mecanismos racionales, especialmente en el nivel lógico y matemático, véase Miró Quesada, "Sobre el concepto de razón", en *El análisis filosófico en América Latina*, México, FCE, 1985.

estructura determinada de poder, una jerarquización de funciones que subordine unos grupos a otros, si dicha estructura y dicha jerarquización no se justifican racionalmente.

Por eso, las clases emergentes cuyos intereses se oponen a los de las clases dominantes, sean cuales fueren las causas de esta oposición, encuentran en el ideal de vida racional el ideal perfecto de vida. Si se decide que una persona no está obligada a aceptar ninguna norma que no sea evidente a su razón, es obvio que los grupos aristocráticos no tienen ningún derecho a gobernar a los demás grupos pues no hay *ninguna razón* que justifique que el poder deba transmitirse por herencia. Más aún, la única justificación del mando en el consenso, es que todos se pongan de acuerdo para que uno o más del grupo ejerzan el poder por delegación, delegación que puede ser retirada si quienes la confirieron pierden la confianza en quienes la recibieron. Esto explica por qué el racionalismo florece con el surgimiento de la burguesía y por qué su transformación en vigencia se acelera y se afianza tanto en los siglos XVI y XVII hasta llegar a una sorprendente difusión en el siglo XVIII. El racionalismo¹¹ conviene a fondo a la burguesía porque sirve para disolver las vigencias que contribuyen a hacer posible la perpetuación del poder de la aristocracia, y a rebatir los argumentos que pretenden justificarla. Pero esto no significa, de ninguna manera, que el ideal de vida racional sea un producto exclusivo de la burguesía y que sólo puede surgir en la historia como una manifestación supraestructural de dicha clase. Si así fuera, Platón no lo habría llevado jamás a su maduración en la filosofía griega.¹² Y cuando se instauró el socialismo en la Unión Soviética y otros países, la crítica racional del totalitarismo y de su

¹¹ La palabra 'racionalismo' está cargada de lastre significativo porque, en la historia de la filosofía, significa el movimiento que se inicia con Descartes y termina con Kant, pasando por Spinoza, Leibniz y Wolf. Pero la palabra es tan expresiva que nos parece absurdo no utilizarla para señalar la actitud que consiste en tomar a la razón como criterio último de decisión en relación con los problemas teóricos y prácticos. Por eso, a lo que usualmente llaman 'racionalismo' los historiadores de la filosofía, la llamamos nosotros 'racionalismo clásico' y utilizamos la primera palabra en el sentido que hemos señalado.

¹² Sobre la relación entre la burguesía como clase emergente y el ideal racionalista, ver Miró Quesada, "Filosofía, ideología y revolución", en *Ciencia Política* (Lima), núm. 1 (1984); ver, del mismo autor, "Los nuevos valores de la cultura contemporánea y su proyección en el futuro de la humanidad", en RHA (Buenos Aires), núm. 89 (1980) y también *L'héritage de l'Encyclopédie en Amérique Latine*, ponencia presentada a la UNESCO en 1984.

imposibilidad de realizar de manera cabal el ideal comunista no habría sido posible.

La civilización occidental es, por eso, única. Sólo en ella se produce una crítica racional sistemática del poder y se intenta construir modelos racionales de convivencia humana. Por eso es cada vez más difícil en nuestro mundo moderno, contrariamente a lo que sucedía en las civilizaciones que la antecedieron, utilizar la ética para justificar el poder. Falta aún mucho para que la ética pierda por completo su vieja función ideológica. Pero es un hecho que la está perdiendo. La toma de conciencia de los mecanismos ideológicos, que es una de las grandes conquistas del racionalismo, ha contribuido al proceso de superación de la ambigüedad de la ética. Hasta dónde se podrá avanzar en esta dirección, es difícil de prever. Pero lo que sí puede afirmarse es que se trata de un proceso irreversible. En nuestro mundo moderno se hace cada vez más difícil tomar los principios aceptados por la comunidad como pretexto para justificar el poder arbitrario.

Reyes filósofos y reyes timófilos

UNA vez que la acción política se justifica de manera racional, la elección de los gobernantes se transforma en asunto de crucial importancia. Porque elegir racionalmente a alguien para que gobierne significa elegirlo por sus cualidades para realizar determinadas metas. Estas metas sólo pueden ser racionales y ello significa que consisten en la realización de una sociedad plenamente humanizada. Cuando en una sociedad considerada globalmente se persiguen metas racionales, no hay ninguna forma de justificar el dominio arbitrario de unos grupos sobre otros. Lo único que se puede justificar es que la sociedad se organice para que todo ser humano pueda realizarse plenamente en cuanto tal.¹³

Una consecuencia de la vigencia racionalista es la constitución de la democracia moderna. Su origen es lejano, como hemos visto, pero su concepción, tal como la desarrollan primero Locke y luego los enciclopedistas, responde directamente a la exigencia de

¹³ Sobre la relación entre la humanización del mundo y el ideal de vida racional ver Miró Quesada "obre el concepto de justicia", en *Ensayos de filosofía del Derecho*. Lima, Universidad de Lima, 1986.

La vigencia del ideal racionalista se manifiesta también fuertemente en la mayoría de los países del Tercer Mundo y en países avanzados cuya concepción del mundo es oriental, por ejemplo, budista, como el Japón (nación que tiene una cultura muy compleja pero, en todo caso, a cuya formación y desarrollo ha contribuido fuertemente el budismo).

organizar una sociedad sobre bases racionales. El principio de la *voluntad de la mayoría* es una salida frente a las dificultades de la casuística. El ideal es que todos se pongan de acuerdo, pero esto es imposible; siempre habrá discrepancias. En consecuencia, la decisión por voluntad de la mayoría es lo que más se aproxima a un consenso total.¹⁴ Otra consecuencia fundamental es que la crítica racional que tanto contribuye a minar el poder de la aristocracia no se puede detener y sigue funcionando cuando la burguesía conquista el poder. Esto lleva a una crítica de la democracia formal, a la propuesta de nuevos modelos sociales más racionales que los anteriores y a considerar que la meta de la historia es la plena humanización de la vida social.

Enfrentados a este grandioso proyecto: la plena humanización de la vida colectiva, nos vemos obligados a elegir a los gobernantes por su aptitud moral e intelectual para realizarlo. Necesitamos, así, criterios racionales de selección.

Lo primero que pensamos es que los gobernantes, cuya función es conducir nuestra colectividad hacia la plena humanización, deben tener cualidades personales excepcionales. Deben ser no sólo inteligentes sino, además, deben tener una amplia cultura general y deben conocer suficientemente ciertas ciencias que son fundamentales para el gobierno como son la economía, la sociología, el derecho, la historia y la ciencia política. Además, deben poseer un mínimo de comprensión de lo que significa la tecnología y de su relación con la ciencia, pues el mundo en el que habrán de gobernar es nuestro mundo moderno, que está entrando en una espectacular era tecnológica. Deben saber que para humanizar la sociedad no basta cambiar determinadas estructuras sociales sino que deben superarse los escollos físicos y biológicos que provienen de nuestro entorno natural. Por último, el gobernante debe tener una buena cultura filosófica pues no puede comprenderse la concepción moderna del hombre y de la sociedad, el significado de la democracia y el ideal de vida racional, si no se han leído algunos textos filosóficos fundamentales en la historia del pensamiento humano. En una palabra, parafraseando a Platón, debemos elegir *reyes filósofos*.

Platón presenta argumentos de enorme poder suasorio sobre la conveniencia de que sólo los filósofos que saben ser reyes o los reyes que saben ser filósofos ejerzan el mando político. Desde luego, utiliza la palabra filosofía con relación al contexto cultural de su época; con relación a nuestra circunstancia contemporánea, un

¹⁴ Desde luego, el principio de la voluntad de la mayoría presenta múltiples dificultades, por ejemplo, el derecho de las minorías. Pero se trata de aspectos que, teóricamente, pueden ser resueltos.

rey filósofo tendría más o menos el tipo de formación que acabamos de describir. El intelectual que lee estos argumentos en varios de sus diálogos, pero sobre todo en la *República*, queda deslumbrado. Y siente un inmenso entusiasmo cuando Platón dice que la única manera de que un gobernante sea buen gobernante es que sea obligado a gobernar. El verdadero gobernante, el que puede mejor que nadie contribuir a que se realice el gran proyecto colectivo que orienta a la sociedad de su tiempo, debe ser un gobernante incontaminado por la ambición, inspirado sólo en los más nobles ideales. La ambición se considera como un rasgo negativo. Por una razón muy clara: si el gobierno debe guiarse por la razón, entonces debe rechazar la fuerza como método de gobierno, pues la fuerza, es decir, el ejercicio de la voluntad arbitraria, es lo contrario de la racionalidad. La ambición, el hambre de poder y de gloria, el afán de sobresalir entre los demás y de mandarlos, es inconcebible en un rey filósofo. Sólo la pureza de intención, la modestia, la renuncia a los bienes materiales, pueden hacer que el gobernante proceda de modo racional. Desde luego, tiene que ser valiente pues la política lleva a situaciones en que la vida del gobernante está en peligro. Pero su valor sólo tiene sentido si es utilizado única y exclusivamente para defender la realización de sus ideales en caso de que fuerzas malignas y arbitrarias, representadas por los ambiciosos, se enfrenten a la realización del proyecto. En una palabra, de acuerdo con el ideal de vida racional, todo conduce, cuando se trata del gobierno de la *polis* (o de la nación), al *rey filósofo*.

Pero cuando se llega, casi de manera teorematizada, a esta conclusión, la dura realidad se contraponen de manera implacable a nuestra elección. Porque Platón, el más admirable filósofo de todos los tiempos, hace un análisis casi perfecto de las cualidades que debe tener un gobernante para merecer el título de tal, pero se olvida de algo que, debido a su doctrina filosófica y a su propio temperamento, era casi imposible que viera: *sin ambición no se puede gobernar bien*. No basta que un rey sea filósofo; debe ser, además, rey ambicioso. Y en general el rey ambicioso no es muy filósofo que digamos. Por más que hagamos no podemos separar el poder de la timofilia. Pero, por otro lado, lo que conduce a un gobernante a excesos que pueden llegar a ser, con frecuencia, anti-humanos, es la ambición. Todo gobierno caligulesco es producto de la ambición. Tal vez de la locura, pero cuando se trata de locura se trata de una ambición sicótica. Si no fuera así, el gobierno de un loco no sería peligroso. Pasaría, a lo sumo, que su mansedumbre lo hiciera caer en manos de favoritos inescrupulo-

El hecho es patente a través de toda la historia humana: la ambición desmedida de los gobernantes lleva a la tiranía, a la opresión, al genocidio. La ambición es, en sentido preciso, el mal del mundo.

Estamos ante una auténtica *paradoja praxeológica*: por un lado, sin ambición no se puede gobernar bien, por el otro, la ambición puede conducir a los gobiernos más abominables. ¿Se trata de una paradoja o de una antinomia? Si fuera antinomia no habría salida. Pero una paradoja puede, cuando no es antinómica, ser resuelta.¹⁵ ¿Puede resolverse esta desconcertante paradoja praxeológica?

Moralidad, ambición y humanización objetiva

LA primera solución que se nos ocurre es que los reyes deben ser, a la vez, filósofos y timófilos. Si es filósofo procederá exclusivamente por principios, sin desviarse jamás del camino de la moralidad; si es ambicioso, será impulsado por el afán de gloria, la gloria, precisamente, de haber transformado el mundo de acuerdo a los principios más elevados de la ética. Ésta es, más o menos, la posición de Ernesto Mayz Vallenilla en su importante libro *El dominio del poder*. Según Mayz Vallenilla puede conciliarse la voluntad de poder con la actitud ética. Una persona puede tener como fin de su existencia el poder sin violar los principios fundamentales de la eticidad si reconoce su finitud, es decir, si reconoce que *los otros* lo trascienden y que constituyen límites a su poder. Reconocida de esta manera, la alteridad deja de ser un simple instrumento o medio porque, a través de ella, resplandece su indeleble e inconfundible perfil axiológico. El poder sólo es inmoral si la ambición del poderoso lo conduce a considerar que los demás seres humanos (la alteridad) son meros útiles para que él pueda con-

¹⁵ La paradoja es una situación extraña que desconcierta. Este desconcierto puede deberse a que la situación consiste en una auténtica antinomia, es decir, en el vaivén sin salida tesis-antítesis. Pero puede darse el caso de que la extrañeza no se deba a una contradicción auténtica sino a algo completamente inesperado aunque no estrictamente contradictorio. La verdadera antinomia no tiene solución dentro de los esquemas lógicos imperantes. Toda solución que se alcanza dentro de estos esquemas es siempre incompleta. Sólo rompiendo de manera total los esquemas lógicos (pues ni siquiera bastan reajustes que permutan mantener los rasgos esenciales del sistema) puede superarse el *impasse*. Lo que ha sucedido en la larga y denodada lucha contra las famosas antinomias de la teoría de los conjuntos, confirma de manera espectacular lo que decimos. Analizar las paradojas praxeológicas desde este punto de vista rebasa los marcos del presente artículo.

seguir sus fines. Pero si considera que hay principios que norman la relación de toda persona con las otras personas, entonces el ejercicio del poder, incluso cuando es considerado como un fin en sí, como un proyecto existencial por quien lo ejerce, se desarrolla dentro de la eticidad.¹⁶

Teóricamente esta posición es inobjetable. Pero como hemos dicho, el problema no es teórico sino práctico. No creemos que la solución teórica del problema que plantea la relación entre la ambición y la racionalidad del poder pueda reducirse a un planteamiento principista; la *paradoja praxeológica* rebasa este tipo de planteamiento.

Porque aunque no es impensable que un gobernante pueda lograr el perfecto equilibrio entre la voluntad de dominio y el respeto por los otros, es muy difícil encontrar casos reales en la historia. Ya hemos mencionado algunos que parecen auténticos. Pero no es nada fácil encontrar muchos más, sobre todo en nuestro mundo moderno.

En la época de los reyes podía darse el caso del rey malo y del rey bueno. Era, en la práctica, más fácil que hubiera un rey filósofo. Debido a las vigencias imperantes en la época, aunque la timofilia era imprescindible, no era necesario que fuera muy fuerte. El sistema funcionaba casi automáticamente; el rey no había tenido que luchar para conquistar el mando (dejamos de lado los casos en que, por una u otra razón, esta lucha se había producido). En la democracia este problema se torna mucho más complejo y sutil. Hoy día, los que aspiran al gobierno tienen que demostrar su superioridad sobre los demás, tienen que convencer, que seducir a los votantes. Y esto no puede hacerse sin que la ambición, la voluntad de sobresalir, de ser admirado y de tener poder, impulse al político como impulsa a la astronave el cohete de reacción. El propio proceso de la lucha política en una sociedad democrática impone a los que aspiran al mando una fuerte dosis de ambición. Las palabras de Weber sobre el político tienen hoy mayor vigencia que nunca: "El que busca la salvación del espíritu, del suyo propio y del de los otros, no debería buscarla en el camino de la política, porque las muy diferentes tareas de la política sólo pueden resolverse por medio de la violencia. El genio o el demonio de la política vive en tensión interna con el dios del amor...".¹⁷

Esto es cierto. La política es lucha por el poder y la lucha por

¹⁶ Ernesto Mays Vallenilla, *El dominio del poder*, Ariel, Barcelona, 1982, pp. 163 y ss.

¹⁷ Max Weber, *La política como vocación*, en *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York, Oxford University Press, 1958, p. 126.

el poder es violencia. El aspirante a gobernar tiene que aniquilar a su adversario. Y esta necesidad lo lanza, como una catapulta, más allá del bien y del mal. El equilibrio entre la filosofía y la timofilia no puede mantenerse cuando se trata del momento decisivo de la acción. Si se mantiene, triunfa el adversario. He aquí la esencia de la paradoja praxeológica, lo que transforma en un gravísimo problema la elección racional de los que deben gobernar.

Podemos pensar que una buena solución sería incrementar al máximo la capacidad de los electores para analizar las cualidades personales de los aspirantes al poder, tan a fondo que pudieran predecir su comportamiento futuro. Teóricamente, aunque menos brillante que la de Mayz Vallenilla, esta solución parece bastante aceptable. Pero en la práctica es pura utopía. En primer lugar, para lograr que los electores alcanzaran la necesaria capacidad de análisis para poder predecir, con buena probabilidad de acierto, la conducta futura de los elegidos, el nivel cultural del elector común debería ser tan grande que sobrepasaría de lejos las posibilidades actuales de los países más desarrollados y cultos. En segundo lugar, cuando un elector se identifica a fondo con su candidato, entra en *Einfühlung* emocional con él; se compenetra en tal forma en la lucha que pierde, casi inevitablemente, el más elemental sentido de objetividad. Su candidato tiene que triunfar porque representa el bien, mientras que los contrincantes representan el mal. Y, por eso, acepta y justifica un comportamiento que, en caso de no estar alterado por la pasión política, con toda seguridad reprobaría. La política, como dice Weber, es *pasión*.¹⁸ Y cuando impera la pasión peligra la ética.¹⁹

Debemos, pues, buscar otro camino. Y creemos que el mejor es el que nos señala la historia. En el Imperio Romano, cuando dos contrincantes luchaban por el poder supremo, el que triunfaba mataba al otro. En una democracia lo peor que puede suceder es que lo humille. Pero esta misma humillación es limitada. Si el triunfador se sobrepasa en burlas o en acusaciones, el ofendido puede recurrir a los tribunales para evitar que sigan denigrándolo. En la Antigüedad la lucha por el poder era mortal. Por la sencilla razón de que la lucha por el poder es siempre una lucha total. Gana el más fuerte. Y, cuando se da la gran batalla, hay que tener una

¹⁸ Weber, *op. cit.*, p. 128.

¹⁹ Lo que decimos ahora no contradice lo que afirmamos sobre el elector que emite su voto de manera reflexiva. Un proceso electoral presenta una serie de subgrupos, los partidarios y los independientes. Los primeros, cuando se cumplen ciertas condiciones, viven una intensa *Einfühlung*; los segundos pueden mantener la capacidad de reflexión.

al'a dosis de coraje. Ninguno de los contrincantes está dispuesto a ceder. El que pierde puede, mientras esté con vida, volver a la carga. Hay, pues, que matarlo. Así de lógico.

¿Qué es lo que ha pasado en nuestra sociedad moderna que ha permitido luchar por el poder sin que tenga que morir el perdedor? Ha pasado algo sorprendente: *ha terminado por triunfar el ideal ético sobre el inevitable pragmatismo de la lucha política*. Porque en nuestra sociedad occidental, por influencia, primero del cristianismo y después del racionalismo, se considera que la vida humana es un valor intangible. Atentar contra ella es violar la moralidad en sus más profundos cimientos. En un largo proceso en el que intervienen los más variados factores, desde la influencia de la Iglesia, pasando por el surgimiento del capitalismo, de la sociedad industrial y la lucha de clases, hasta llegar a la democracia moderna, la ética, es decir, la razón, ha terminado por vencer a la ambición, es decir, al poder arbitrario. Dudamos mucho que los políticos modernos sean mejores moralmente que los de épocas pasadas, dudamos que en nuestros días se dejen llevar menos por la ambición y que les repugne moralmente tomar a los demás como puros instrumentos para conseguir sus fines. De lo que no dudamos es de que no lo hacen porque *no pueden hacerlo*. La estructura objetiva de la sociedad en que viven les impide matar al adversario y reduce su agresividad a una simple crítica. Esta estructura coincide con la vigencia de determinados valores que, en la mayoría de los casos, han sido incorporados al sistema axiológico del político. En una democracia, a ningún candidato triunfante se le ocurre asesinar al perdedor (salvo que sea un anormal). Pero es que, en su contexto, esta ocurrencia *no se le puede presentar*. En el contexto del Imperio Romano, lo primero que pensaba el general que luchaba por el poder era en matar a su adversario. Esto no significa que fuera más malo que los políticos actuales. Su actitud era normal en relación con su contexto. No vamos a entrar en el problema de saber si existe o no un criterio suprahistórico que permita distinguir el bien del mal. Pero lo que sí consideramos cierto es que el racionalismo occidental ha contribuido de manera decisiva a humanizar la política (y, en general, la vida humana, a pesar de todos los peligros que ha producido el desarrollo de la técnica). Por eso, hoy día la ambición de poder es menos peligrosa que en el pasado. La armonía entre la ambición y la exigencia ética es más fácil de producirse porque el rey puede ser timófilo pero, dada la estructura objetiva del juego político, resulta actuando como si fuera rey filósofo.

Sería apasionante analizar cómo se llega al presente estado de cosas. A nuestros ojos contemporáneos nos parece normal; pero si pensamos en la situación que ha imperado durante miles de años, se ve como una innovación descomunal. No creemos que este análisis se haya hecho con prolijidad. En general, quienes más han avanzado en él son los marxistas, pero con una unilateralidad que empaña algunos resultados que son, en sí, brillantes.²⁰ Por ahora tenemos que contentarnos con señalar el hecho: nuestra civilización occidental ha encontrado una solución extraordinaria frente al tremebundo problema de la lucha por el poder y el ejercicio del mando. Ha impuesto reglas de juego que hacen imposible el aniquilamiento del perdedor y el ejercicio arbitrario del poder. *Esta imposibilidad se llama democracia.*²¹

Desde luego, la democracia es aún imperfecta. A veces los perdedores no están suficientemente protegidos frente a las humillaciones que les hacen sufrir los vencedores. Los gobernantes democráticamente elegidos pueden violar algunas reglas morales importantes. No pueden matar a voluntad; tampoco pueden, como en las viejas satrapías, llevar a su lecho a las mujeres sin su consentimiento, ni pueden declarar una guerra para salvaguardar el honor familiar. Aunque tienen gran influencia para proteger a sus parientes y el nepotismo, en mayor o menor grado, existe en todas las democracias, cuando el delito de algún relacionado es muy grave y sale a la luz pública no pueden evitar que caiga sobre él el peso de la ley. Pero con frecuencia pueden ingeniarse para enriquecerse y para orientar la política en favor de intereses económicos nacionales, y de poderosas transnacionales. Se ha superado el salvajismo pero no se ha superado la corrupción. Desde sus primeros destellos, en Grecia, la democracia fue corrupta. Tanto que puede decirse que toda democracia es corrupta. Cierto, pero sólo hay un sistema más corrupto que ella: la tiranía.

A pesar de todo, los enormes progresos realizados a partir de la Edad Media, a través del largo y complicado proceso que hemos mencionado, nos permiten tener la certeza de que se puede mejo-

²⁰ Hemos hecho un intento de análisis no unilateral en "Ideología, filosofía y revolución", en *Revista de Ciencia Política* (Universidad Garcilaso de la Vega), núm. 1. Es un ensayo esquemático que desarrolla el tema de manera incipiente. Pero creemos que vale la pena profundizar las posibilidades de hacer un análisis no unilateral de la manera como las ideas éticas y filosóficas terminan por imponer a la vida social de Occidente cauces objetivos.

²¹ Los griegos, en especial los atenienses, fueron pioneros. Pero su experimento duró muy poco. En nuestra moderna civilización la democracia, en cambio, parece haberse asentado sólidamente.

rar. La meta está ya fijada con relación a los valores de nuestra civilización occidental: *la humanización del mundo*. Humanizar el mundo significa crear una sociedad libre, en la que el único límite de la libertad de una persona sea la libertad de las demás. Se trata de algo muy simple desde el punto de vista de los principios, pero muy complicado desde el punto de vista de la praxis. El camino está erizado de dificultades. Pero la experiencia histórica muestra que es posible crear condiciones objetivas que permitan a la sociedad acercarse cada vez más al ideal. Es cierto que el avance no es universal ni constante. Hay retrocesos, como el nazismo. Pero el nazismo se produjo en una región limitada del planeta. Y el hecho de que fuera aplastado muestra que la historia puede avanzar en el sentido de la humanización.

Hay situaciones que parecen no sobrepasables, por ejemplo, el peligro atómico. Este peligro se debe a otra paradoja praxeológica: por un lado, la técnica es imprescindible para la humanización del mundo (gracias a ella se pueden salvar millones de vidas y se puede aliviar el dolor en forma extraordinaria); por otro lado, mientras más avanza la técnica el peligro de suicidio colectivo es mayor. Esta paradoja sólo puede resolverse si los gobernantes actuales son capaces de superar las atroces tensiones que crea la lucha por el poder internacional. Hasta ahora lo han sido. No sabemos si lo seguirán siendo; pero no es absurdo pensar que no es imposible que puedan.

¿Qué hacer mientras tanto para que los gobiernos sean cada vez más éticos, es decir, más humanos? Porque, no cabe la menor duda, un gobernante que procede éticamente, que es honrado, que considera a la persona humana como un fin en sí y no como un medio o instrumento, que es leal a sus promesas, contribuye de manera directa a la humanización de la colectividad que gobierna. Nos parece que la historia vuelve a indicar el camino: debemos tratar de influir mediante el pensamiento escrito y hablado al mayor número posible de personas, para que la opinión pública exija un comportamiento ético de sus gobernantes. Debemos contribuir en la medida de nuestras posibilidades, sea cual sea nuestra posición en la sociedad, a señalar cuáles son los mejores métodos para forjar condiciones objetivas que impidan la inmoralidad de los gobernantes. Debemos exigir a los políticos cada vez mayor preparación intelectual. Debemos ingeniarnos para encontrar procedimientos que hagan la democracia cada vez más democrática; para que el poder de todo tipo, y especialmente el político y el económico, sea cada vez menos arbitrario; para forjar un modelo en el que e limite cada vez más el poder de las mayo-

rías, en el que se pueda vivir cada vez de manera más libre, más espontánea, más personal. Si *cada persona* es capaz de realizarse plenamente como ser humano, entonces se habrá llegado a la cúspide de lo social. De acuerdo con lo dicho, es altamente recomendable que el nivel cultural de la ciudadanía se cleve sin cesar. Porque mientras mayor formación cultural tiene una colectividad es más fácil convencer a las mayorías de lo que es racional, es decir, de lo que es humano y justo. Mientras más fácil sea formar una opinión fundada en razones, que sea tan fuerte que los políticos no puedan resistirla, más fácil será crear condiciones objetivas que hagan posible el reino de la ética en la política.

Reconocemos que las soluciones que hemos propuesto después de tan largo análisis, se asemejan al parto de los montes. Se reducen a unas cuantas recetas de cajón. Pero creemos que las recetas ofrecidas no carecen de sentido. Estamos convencidos de que otros tienen recetas mucho mejores que las nuestras y estamos ansiosos por conocerlas. . .