

# POLITICA Y EDUCACION\*

ANTONIO-CARLOS PEREIRA MENAUT  
Profesor de la Facultad de Derecho  
Universidad de Santiago de Compostela

## SUMARIO

I. Introducción. II. Origen del problema y principales posiciones a lo largo de la historia. III. El quid de la cuestión. IV. Relaciones entre política y ciencia. V. Un excursus sobre los intelectuales y la política. VI. Conclusión.

## I. INTRODUCCION

La discusión acerca de las problemáticas relaciones entre la política, por un lado, y la ciencia y la educación, por otro, es intemporal. Desde Sócrates viene inquietándonos, hasta nuestros días, aunque en ciertos períodos históricos y países hay menos agitación en torno a esa cuestión. Y, por cierto, esa diferencia debería ser por sí misma motivo de reflexión: por qué misteriosas razones este problema agita a unas sociedades mientras que otras pueden vivir despreocupadas de él. Con todo, quizá hoy en España no sea un tema tan actual como hace unas décadas, antes de cambiar el régimen político, cuando muchos esperaban de la educación las transformaciones que la política no parecía ofrecer.

Desde el punto de vista de la historia del pensamiento político podrían, probablemente, distinguirse dos visiones principales,

\*Este trabajo se propone considerar las relaciones entre la política y el mundo académico. No existiendo una palabra que designe al mismo tiempo las tareas científicas, educativas y culturales, se utilizan aquí "ciencia", "educación" o "cultura" en sentido amplio y según criterios de simple conveniencia. Los mejores vocablos serían, posiblemente, el griego *paideia* y el alemán *Bildung*.

Doy las gracias a los profesores García Huidobro (Universidad de Valparaíso, Chile), Innerarity (Universidad de Zaragoza) y d'Ors (Pontevedra), que leyeron el manuscrito y me hicieron diversas observaciones. También estoy en deuda con el profesor Pedro López Ortega (Burgos); y con Carolina Pereira por la mecanografía y correcciones.

ambas trayendo sus orígenes de la Grecia clásica: para los que podríamos llamar, con no mucha precisión, idealistas, la política puede ser reducida a ciencia, los problemas políticos no son en el fondo más que problemas científicos y pedagógicos —el problema de España, o de Latinoamérica, es un problema de educación, suelen decir—, el avance científico y pedagógico hará innecesarios los cambios políticos, de por sí solo aparentes; el único progreso político real es la difusión de la cultura. Con Platón estaría la Ilustración y, en nuestro siglo, también los seguidores de Gramsci. En otro bando, admitiendo que la educación es importante —Aristóteles trata mucho de ella en su *Política*— pero que la política tiene su entidad propia, estarían aquellos que, aunque diferentes entre sí, adoptan una actitud más realista. El primero sería Aristóteles, y con él John Locke, y en general muchos autores angloamericanos. Con estas dos tradiciones coexiste una tercera que mantendría posturas superrealistas diversas frente a la cultura, como las de Calicles, Hobbes o Marx.

Uno se siente movido a adscribir estas tres posiciones a sendas teorías del conocimiento realista: idealista<sup>1</sup>, realista y super-realista. No falta algún fundamento para ello, pero, lamentablemente, las cosas no están tan claras, porque algunos son idealistas en filosofía y en política, como Platón antes de *Las Leyes*, y otros realistas en ambas esferas, como Aristóteles; pero Locke resulta empirista en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* y realista político en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Y Marx es al mismo tiempo un super-realista, para el cual la existencia determina el conocimiento, y un científicista heredero de la tradición ilustrada.

También los países y las culturas políticas parecen formar dos bandos principales: en algunos, sobre todo europeos del sur y latinoamericanos, la cultura y los que la practican disfrutan de una estimación política bastante mayor que en los países angloamericanos. Nuevamente se siente uno tentado a asimilar esta división con otra que distinguiría entre países más bien afortunados en política, en los cuales el pedagogismo político no es importante, y otros menos afortunados; pero probablemente la democracia ateniense no encajara bien en este esquema porque sus conceptos de política, pedagogía, virtud y ciencia —la

<sup>1</sup>Incluimos en ella a los empiristas, aunque opuestos a los idealistas en tantos aspectos, porque toman como realidad primaria al sujeto, sus datos y su proceso de conocimiento, de tal forma que las cosas no parecen ser como son ni existir por sí mismas. Gellner, un brillante defensor del empirismo, llega a decir que existe un hombre único pero no un único e indiscutible mundo, al que trata casi como si fuera un producto marginal del moderno estilo cognoscitivo (Gellner, 83-100).

*paideia* en su sentido más amplio— no eran como los nuestros. Sí puede decirse, pues pertenece al conocimiento común, que en algunos países con una experiencia política turbulenta las élites intelectuales, como la “Generación del 98” española y otras hispanoamericanas, buscaron atormentadas la clave última que explicase el pasado y ofreciese un remedio para el futuro. Nuestra innata sed de explicaciones, reforzada por la mentalidad monocausista, creyó encontrar esa causa principal en las deficiencias culturales.

Por su parte, la educación y la ciencia resultan ser una explicación excelente, aceptable para unos y otros, pues no conduce a cambios indeseados a corto plazo, al mismo tiempo que contiene una importante dosis de verdad y ofrece una vía relativamente practicable para la superación personal. Para complicar las cosas, las elites que dirigen la opinión pública difunden más estas ideas pues refuerzan su estimación social: al final, unos lugares comunes indemostrables se enseñorean de la opinión pública. Como escribe Clark, “la fascinación de la educación en la era moderna reside en su combinación de creciente importancia y decreciente claridad” (Clark, 734).

## II. ORIGEN DEL PROBLEMA Y PRINCIPALES POSICIONES A LO LARGO DE LA HISTORIA

El principio de la polémica está en Grecia, con Sócrates y Platón como principales campeones de un bando al que se enfrentan, por un lado, el realismo y el sentido político de Aristóteles, y, por otro, el cinismo de los superrealistas que aceptan la maldad del poder y desprecian la filosofía, como Calicles (cfr. *Georgias*, 481c-486d). Sócrates y Platón en *La república*, *El Político* y *Georgias*, sostienen que la verdadera política consiste en la filosofía y su transmisión por la pedagogía. Si la política es una ciencia puede ser enseñada como cualquier otra y no es materia de mero sentido común, sino de especialización científica. Sólo los expertos, los gobernantes-sabios o reyes-filósofos, tienen que gobernar. Hay que añadir algo que en la *paideia* se daba por descontado, a saber, que el crecimiento cognoscitivo implicaba también crecimiento moral en sentido amplio: un sabio de aquellos no podía ser perverso; ciencia, filosofía, pedagogía, técnica, arte y virtud eran difícilmente diferenciables.

Los romanos, en cambio no incurrieron en el platonismo porque separaban la *auctoritas* de la *potestas*, el saber del poder. En *De re pública*, Cicerón prefiere la actividad política a la teoría política con las

palabras siguientes: “¿Qué discurso pueden hacer éstos [los filósofos] tan perfecto que sea preferible a una república bien constituida...?” (*De re pública*, I, 3). En todo caso, estos problemas les preocupaban menos que a los griegos, porque eran muy prácticos y tenían “temperamento... de arraigado propietario rural” (d’Ors 1979, 47); como tampoco fueron, después, el objeto principal de las especulaciones medievales. Con la Ilustración reaparecieron con notable similitud las posturas platónicas: ciencia, educación y moralidad de nuevo, si bien con algunos matices económicos y utilitarios que relegaban a segundo plano los antiguos aspectos intelectuales y de enriquecimiento personal inseparables de la concepción ateniense. La política y el derecho sufrieron el ataque de la racionalidad, la utilidad, la economía y la virtud, auxiliadas por el entusiasmo, la ingenuidad y la creencia en el progreso lineal e irreversible: “creo que una nación que se ilustra puede hacer grandes reformas sin sangre”, escribía Jovellanos en una carta al cónsul inglés Harding (Jovellanos, vol. II, 366).

Esto ocurría en varios países a la vez. Bentham quería racionalizar la política depurándola de falacias retóricas y defendía la codificación del derecho. En España, tras el examen de conciencia nacional y el hallazgo de un monocausismo, Feijóo y Jovellanos, adalides de la Ilustración, sostuvieron las mismas posturas; como Voltaire, Diderot, La Chalotais, Holbach, Condorcet, en Francia. Un ilustrado hispano-francés, Cabarrús, escribía:

“Si se instruyese una generación entera, ¿no llegaría la época en que los que gobiernan serían justos y consecuentes, porque serían ilustrados?” (Cabarrús, 79).

Y Jovellanos:

“¿Quién no ve que el progreso mismo de la instrucción conducirá algún día, primero las naciones ilustradas de Europa, y al fin las de toda la tierra, a una confederación general, cuyo objeto sea mantener a cada una en el goce de las ventajas que debió al Cielo, y conservar entre todas una paz inviolable y perpetua, y reprimir, no con ejércitos ni cañones, sino con el impulso de su voz, que será más fuerte y terrible que ellos, al pueblo temerario que se atreva a turbar el sosiego y la dicha del género humano? ¿Quién no ve, en fin, que esta confederación de las naciones y sociedades que cubren la tierra es la única sociedad general posible en la especie humana, la única a que parece llamada por la naturaleza y la religión, y la única que es digna de los altos destinos para que la señaló el Criador?” (Jovellanos, *Memoria sobre educación pública*, 255).

Y así hasta que la Revolución Francesa devolvió a los soña-

dores a la realidad y el *Sturm und Drang* sustituyó a la *Aufklärung*. En los siglos XIX y XX aquellas posturas continuaron teniendo cierta vigencia — Saint Simon, Marx y las diversas tecnocracias recogieron influencias del cientificismo dieciochesco—, pero sin una posición dominante como la del siglo XVIII. Y en la segunda mitad del XIX se dio un fenómeno casi exclusivamente español, con influencia en Hispanoamérica: el Krausismo y la Institución Libre de Enseñanza, hijuelas de la Ilustración.

A mediados del siglo XIX un profesor de filosofía, Julián Sanz del Río, viajó a Alemania para ampliar estudios. Por casualidad topó con uno de los pocos seguidores del secundario filósofo postkantiano Krause, perteneciente todavía al universo mental ilustrado. Sanz del Río, que no conocía el alemán muy bien, trajo a España el *Urbild der Menschheit* de Krause, especie de código ético basado en una teosofía panteísta, más perteneciente a la literatura pietista que a la científica, y lo tradujo libremente intitulándolo *Ideal de la Humanidad para la vida*. En él se propone el modelo humano luego llamado krausista, retratado en la literatura de la época por Galdós y Pardo Bazán. El libro, caracterizado por ser oscuro y difícil, tuvo sin embargo gran éxito entre los estudiantes universitarios; aunque, dadas sus características, es improbable que realmente se leyera mucho. El estrafalario y esotérico lenguaje de Sanz del Río ofrecía un flanco atacable, que no fue desaprovechado por Menéndez y Pelayo (*Heterodoxos*, 1074-1096).

Los seguidores de Sanz del Río, entre los que destacó el filósofo del derecho Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), vivieron la primera expulsión de la dinastía borbónica y la llamada Revolución Gloriosa de 1868, que después de diversas vicisitudes retóricas y sucesos aparatosos, como un cambio de dinastía y otro de régimen político, terminó con escasos resultados, al restaurarse, en 1874, la Dinastía expulsada. Giner llegó a la conclusión de que los serios problemas de España nunca iba a resolverse por medios políticos ni legales. En el angustiado diagnóstico que hicieron aquellos hombres, similar al efectuado en el siglo XVIII tras la decadencia del XVII, la política, las constituciones y las leyes volvieron a quedar descartadas como superficiales e infructuosas, mientras en su horizonte aparecía como único remedio efectivo, aunque lento, la educación:

“ ‘Donde hay que hacer la revolución es en las cabezas’,... no, pues, en las barricadas, ni en los campos, donde está ya bien duramente probado —y no digamos en España!— que las revoluciones, como

tales revoluciones, sólo siembran dolores, desdichas, odios, salvaje atavismo,... Mas, por su trágico aparato, las revoluciones imponen y amedrentan, y nos parece que trituran las entrañas del mundo, cuando apenas arañan la superficie... No nos resignamos a tener por estéril cosa que tanto cuesta y hace tanto ruido, y le atribuimos cándidamente milagros, que nadie puede hacer, y ella menos que nadie" (Giner de los Ríos, "Aspectos del anarquismo", 275).

Era verdad que muchas revoluciones se había limitado a "arañar la superficie", pero no todas.

La Revolución francesa había dado un papel exagerado a la ley; Giner por el contrario, como antes el platonismo, no confía en ella, sino en la educación integral:

"Y así, el interés que antes se ponía en las formas legales, por sí mismas, de cuya propia virtud sustantiva se esperaba el fruto, se pone hoy en el hombre y su formación integral,... Por todas partes esto es lo que se reclama: no nuevos reglamentos electorales, sino electores de alma nueva; mejores magistrados, no una mejor reorganización de los... Tribunales... Al gobierno impersonal del hombre por la ley... sucede el gobierno del hombre por el hombre..." (Giner de los Ríos, "Sobre el concepto de la ley en el Derecho positivo", 24-25; son interesantes los ejemplos, pues hoy sabemos que los sistemas electorales no hacen milagros pero no son indiferentes, y ese juicio podría extenderse a constituciones y leyes en general).

Por tanto Giner de los Ríos y sus discípulos abandonaron la arena política y fundaron la Institución Libre de Enseñanza, semillero de intelectuales más bien liberales que impulsó mucho la ciencia en España y que al estallar la Guerra Civil de 1936 fue objeto de la violencia de ambos bandos. Los países hispanoamericanos, sobre todo México, acogieron a muchos de esos intelectuales, que allí desarrollaron una notable labor cultural. De esta manera, en parte casual, el intelectualismo político ilustrado ha sobrevivido y ejerce todavía una considerable influencia en varios países, sobre todo Uruguay y Argentina, hasta nuestros días. Ahora en España, con la democracia razonablemente consolidada por medios diferentes, parece quedar bien poco de aquellos planteamientos, pero en su momento tuvieron gran importancia, y contribuyeron, indirectamente, al escaso desarrollo de los estudios jurídico-constitucionales entre nosotros. Y por cierto que el caso español llama la atención porque parece decirnos que si la política funciona, el intelectualismo

político disminuye, aunque no desaparezca.

Dejando aparte el Krausismo, por ser casi exclusivamente español, en el presente siglo aparece otra postura que reivindica el papel político de la cultura. Esta vez no viene de Platón ni de la Ilustración: es el Eurocomunismo de Gramsci y sus seguidores. Sus teorías son bastante conocidas en líneas generales, pero son complejas y fueron formuladas en escolástica marxista para iniciados. Podría resumirse ahora como sigue.

Al revés que para Marx, para Gramsci la sociedad civil pertenece al ámbito de la superestructura y no al de la estructura. De ahí se deriva un cambio estratégico, pues si la dominación sobre las clases bajas ya no es sólo ni principalmente económica sino ideológica, habrá que orientar la lucha, lógicamente, en esa dirección. El mundo de la ética y la cultura, más amplio que las instituciones científicas y educativas formales, pasa por delante de la economía y las instituciones públicas formales convirtiéndose en clave para el cambio político. Si se quiere conquistar un país hay que atacar su superestructura ética y cultural, y una vez conquistada ésta, la sociedad caerá como fruta madura.

Poca ha sido la eficacia real de los planteamientos gramscianos, hasta ahora, y no parece que el futuro inmediato les depare mejor fortuna, por razones obvias. Ningún país industrializado ha sido ganado para el marxismo por procedimientos gramscianos (ni, menos aún, por otros), y los eurocomunismos del sur de Europa, vistos desde 1991, parecen pertenecer al pasado remoto. Con todo, la corta experiencia sugiere que el planteamiento gramsciano tuvo cierta fuerza, pero más bien negativa, o sea, que consiguió infiltrarse en instituciones educativas y medios de comunicación, y socavar fundamentos éticos y culturales con más o menos éxito, pero no demostró eficacia constructiva, no fue capaz de lograr sus metas, imponer sus valores; ni siquiera de superar el relativismo y la anomía resultantes de su propia estrategia. El planteamiento gramsciano parece haber obtenido malos creyentes, pero no buenos marxistas, parece haber producido —sobre todo hace unos años— ciudadanos moralmente desarmados, incapaces de argumentar seriamente contra ETA o *Brigate Rosse* e inseguros de la democracia liberal, pero cautivados por el consumismo; de modo que esas naciones no dieron un paso hacia el marxismo. Significativamente, los poderes económicos, políticos y militares continuaron donde estaban y sin inquietarse más por las estrategias gramscianas que por las marxistas-leninistas clásicas. El consumismo da la impresión de ser más poderoso que el comunismo (cfr.

d'Ors 1987, 101), en versión eurocomunista o tradicional, con o sin los impresionantes cambios recientemente ocurridos en el este.

### III. EL *QUID* DE LA CUESTION

De la solución que se dé a la controversia se derivan importantes consecuencias para la política, la constitución y el derecho. Las teorías democráticas, en especial, pueden ver amenazados algunos de sus presupuestos.

Los diversos argumentos del pedagogismo político podrían sintetizarse en las cinco proposiciones siguientes.

Primera. La política vendría a resultar superflua, carente de entidad propia existente sólo a causa de las deficiencias científicas y pedagógicas que padece la comunidad política. El derecho, acreedor a los mismos reproches, tampoco sale bien parado, como puede verse en las anujurídicas opiniones de Platón<sup>2</sup>, los ilustrados y los krausistas:

“Para organizar la sociedad se necesitan pocas leyes; habiendo perfeccionado a la razón, madre de ellas, ¿qué necesidad hay de recurrir a las edades remotas?” (Brissot de Warville, polemizando contra el jurista español “no ilustrado” Pedro de Castro en 1787, *apud* Herr, 52-53, notas 76 y 77).

Y Giner de los Ríos: “el derecho [es] una relación interna, que existe aun en el individuo para consigo propio; ética e incorporal” (*La persona social*, II, 32).

Segundá. Los verdaderos problemas políticos de una sociedad, los que hay que resolver antes, son los científicos y pedagógicos. Según un viejo sueño, el progreso pedagógico y científico tendrá un doble efecto: primero, tanto gobernantes como gobernados estarán más informados, cumplirán mejor sus respectivos deberes y servirán más lealmente el interés público, con lo cual, cualquiera que sea el régimen político, las cosas públicas mejorarán, especialmente en las democracias, que parecen requerir un mínimo de educación en los ciudadanos. El segundo efecto

<sup>2</sup>Platón fue contrario a la legislación en *El político* (cfr. 294-295) pero no en *Las leyes*. En la segunda expresa unas opiniones no muy diferentes de las aristotélicas: el hombre perfecto, si existiera, no tendría que someterse a las leyes, pero como es improbable que exista, habrá que admitir la necesidad de la legislación (cfr. *Leyes*, 875c).

de dicho progreso, menos inmediato pero más importante, sería que la creciente racionalización, la sumisión de los problemas políticos al análisis frío y desencantador de la ciencia, y la consiguiente tecnificación, convertirían el paisaje político, de una enmarañada jungla espesa y húmeda (para usar la imagen de Gellner), en la que la retórica, las ideologías y el sentimentalismo hacen que apenas entre el sol de la racionalidad, en un paisaje claro de guijarros y piedras distinguibles, susceptibles de ser manejadas, estudiadas en el microscopio y sometidas a buenas definiciones, como esas en las que el concepto designa bien la cosa, el sujeto conoce el objeto sin dificultades especiales y, para completar tan rosado panorama epistemológico, el objeto admite someterse a secuencias rectilíneas de proposiciones causales y leyes como las de las ciencias físicas; por donde podríamos terminar en la tecnocracia. Descubiertas tales leyes —final del sueño—, la política habría devenido innecesaria y carente de sentido real.

Tercera. Siendo así las cosas, lo que solemos llamar política, con su cortejo de sentimentalismo, inexactitud y polémica, debería dejar paso a la auténtica ciencia del gobierno, que traería el progreso, la justicia y la felicidad. Como lo expresó el ilustrado Jovellanos en su elogio fúnebre del rey Carlos III de España:

“Esta es la verdadera ciencia del Estado, la ciencia del magistrado público. Carlos vuelve a ella los ojos, y la economía civil aparece de nuevo en sus dominios” (Jovellanos, “Elogio de Carlos III”, 314).

Como se ve, esa supuesta ciencia del gobierno, que para Sócrates y Platón era la filosofía, en el siglo XVIII fue adquiriendo unos matices técnicos y económicos que hicieron que el educacionismo político, a pesar de su idealismo, emparentase con el materialismo científico, los economicismos y las tecnocracias.

Cuarta. Si la política es de naturaleza racional y puede ser sometida a ciencia, podrá también, como las demás ciencias, ser transmitida por medio de la educación, única tarea política real, cuya función social sería inestimable. Por eso dice Sócrates a Calicles: “tengo la impresión de ser uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica realmente al arte de la política y la practica hoy” (Platón, *Georgias* 521d). Si Sócrates tuviera razón habría que elevar el estatus de los profesores, pues “ciertamente, si los razonamientos bastaran para hacer buenos a los hombres, reportarían justamente muchas grandes remuneraciones” (Aristóteles, *Ética*, 1179b).

Quinta. Si las cosas son así, poco sentido tendría la demo-

cracia, pues encomienda la resolución de los problemas a diletantes y pone su confianza en el hombre medio, ordinariamente no muy instruido. Ahora bien, si lo anterior es correcto, si la política puede ser investigada y dominada por los especialistas como la medicina, si no todos saben igual de política, como no saben igual de medicina, puede deducirse que sólo los capacitados deberían gobernar. ¿Cómo puede el voto de un inculto valer tanto como el de un ilustrado? Y así como los médicos no tienen que pedir el consentimiento de los enfermos para diagnòsticar, tampoco los expertos en política tendrían que pedir el de los súbditos:

“—...Porque, no hay duda, al que posea la ciencia de reinar... es preciso se le confiera el título real.

.....

—Y... esos hombres, lo mismo manden a sus súbditos voluntarios que forzados,... ejercer con pericia su mando... A los médicos, por ejemplo, no los consideramos menos como tales, porque nos curen con nuestra voluntad o sin ella, cortando, quemando o produciendo alguna otra clase de dolor... no dejamos de llamarles médicos, mientras administren los cuidados según su arte... con tal que... procure salvar cada cual a los pacientes que estén a su cuidado. Por este camino... hemos de llegar a fijar ésto como único criterio de la medicina y de cualquier otra profesión directora.

—Indudablemente.

—Necesario es, entonces, por las trazas, que entre las formas de gobierno exista una sola recta en grado especialísimo, aquella en que puedan encontrarse los jefes dotados de su ciencia... ya ejerzan el mando según leyes o sin ellas, ya con el consentimiento de sus súbditos o sin él...” (diálogo entre el extranjero y un joven, *El Político*, 292e-293d; por cierto que la medicina, ejemplo tan querido de Platón, no ha demostrado ser muy exacta a pesar de la arrogancia de los médicos).

Es paradójico que la democracia, a pesar de no partir de la preferencia por el sabio, sea, de todas las formas de gobierno, la que más requiere y presupone una mínima educación del pueblo.

\* \* \*

En el fondo de estas cinco proposiciones, divididas así sólo por comodidad late la idea de que esa forma de organizar la convivencia caracterizada por compatibilizar libertad y poder, o sea, lo que conocemos como política, es una tarea racional como la medicina, que puede comprenderse mediante la ciencia y transmitirse mediante la peda-

gogía, y cuyo ejercicio debe reservarse a los expertos. Pero esas proposiciones merecen una consideración un poco más detenida.

Por lo que se refiere a la primera: la idea de que la política es un subproducto de las deficiencias científicas y pedagógicas no soporta el contraste con la experiencia, pues los pueblos más cultos, como Alemania no siempre han sido los más libres ni los menos castigados por los problemas políticos. Esa proposición también reposa sobre la base, igualmente falsa, de que los problemas políticos son problemas de investigación y demostración, no de opinión y preferencia. Pero la realidad muestra que, cualquiera que sea el nivel cultural de los ciudadanos y el estado de la investigación, ninguno sabrá de antemano qué partido o línea de acción política va a resultar mejor; unos preferirán el federalismo y otros la centralización; unos serán nacionalistas, otros monárquicos, otros presidencialistas y otros republicanos, sin que las muchas letras garanticen a nadie el acierto en la elección. Estos —entre otros— son problemas políticos, no científicos, aunque el conocimiento científico pueda aportar mucho; y la habilidad para acertar en los mismos no es transmisible por medio del sistema educativo.

La segunda proposición implica, en primer lugar, que el progreso técnico y cultural producirá no sólo un avance cognoscitivo, sino también unas disposiciones mejores, un progreso no sólo intelectual sino también moral; algo así como “nadie es malo sino por ignorancia”. Para el pensamiento ateniense, como se ha señalado, el crecimiento intelectual era inseparable del mejoramiento personal, lo cual explica el optimismo pedagogo de Sócrates y Platón, como también de los Ilustrados. Esto nos obliga a recordar la distinción entre las tres distintas maneras de enfocar el conocimiento, sabiduría, ciencia y técnica: la primera tendría una dimensión integradora y algún componente moral o prudencial, mientras que la segunda y la tercera podrían ser conocimientos especializados, estética y moralmente indiferentes, en los que una persona como Sócrates no estaría muy interesada, y no es de extrañar, por otra parte. Pero en nuestro mundo, en el que algunos predicán la absoluta asepsia ética del conocimiento como condición *sine qua non* del mismo, es patente que la ciencia, y no digamos la técnica, puede ser moralmente neutra o perversa. Ello no significa que el progreso cultural no sea deseable, y sobre todo en una democracia podría, incluso, operar como un requisito previo; sí, significa que es improbable que tenga efectos taumatúrgicos. En segundo lugar, esta proposición implica un optimismo epistemológico—ningún campo de la realidad sería rebelde a la razón

empirista—, que no ha sido confirmado por la experiencia y que parece anterior a las teorías de la relatividad.

Respecto a las proposiciones tercera y cuarta, recordemos lo que escribe Sir Michael Oakeshott: que “la política no es empresa puramente racional” (Oakeshott, 12-32), en lo cual se parece al hombre. Aunque exista una ciencia política, a la que llamamos así por reflexionar sobre los problemas políticos, no es posible hacer de la política una ciencia servida por una técnica, como la física. Y si tal ciencia de gobierno no existe tampoco existirán aquellos expertos platónicos (ni modernos) comparables a los médicos; ni podrá ser enseñada. Al idealismo de Platón se opone el sentido común de Aristóteles:

“...Cuando se trata de cosas prácticas el fin no es haberlas considerado todas y conocerlas, sino más bien hacerlas” (*Ética*, 1179b).

Y un poco más adelante:

“Pero, ¿no es distinto el caso de la política del de las demás ciencias y facultades? En las otras, son los mismos los que transmiten la facultad y los que la ejercitan, como los médicos y los pintores, mientras que la política profesan enseñarla los sofistas, pero ninguno de ellos la ejerce, sino los hombres de Estado, los cuales a su vez parecen hacerlo en virtud de cierta facultad natural y experiencia, más que por la reflexión; no vemos, en efecto, que escriban ni hablen de tales cuestiones (aunque sería, sin duda, mejor componer discursos judiciales o políticos), ni que hayan hecho políticos a sus hijos, o a algunos de sus amigos. Sin embargo, sería razonable hacerlo, si pudieran, pues ni podrían dejar nada mejor a sus ciudades, ni preferirían para sí mismos, ni por tanto para sus seres queridos, la posesión de otra facultad más bien que ésta. Con todo, la experiencia parece contribuir a ella no poco; de no ser así, los hombres no llegarían a ser políticos por la costumbre de la política, y por esta razón los que aspiran a saber de política parecen necesitar, además, experiencia” (*Ética*, 1180-1181a).

El propio Sócrates, aunque Platón nos ha dejado de él una imagen no muy pragmática, en *Protágoras* defiende la postura del realismo político:

“—Lo que yo enseño [dice Protágoras] es... la gestión de los asuntos políticos, cómo hacer la más efectiva contribución a los asuntos de la ciudad tanto por medio de la palabra como de la acción.

—...Me parece [responde Sócrates] que me estás hablan-

do del arte de gobernar una ciudad, y que estás prometiendo convertir a los hombres en buenos ciudadanos.

—Esa, Sócrates..., es precisamente la tarea que he emprendido.

—Es espléndido haber descubierto eso... si es que en efecto [lo] has descubierto... No pensaba yo que eso... pudiera ser enseñado, pero ya que tú dices que lo enseñas, no veo cómo puedo dudar de ti. Debo explicarte por qué no pienso que pueda ser enseñado o transmitido de un hombre a otro... Como el resto de los griegos, yo afirmo que los atenienses son sabios. Pues bien... cuando se trata de un asunto político, cualquiera puede levantarse y dar su opinión, sea carpintero, herrero o curtidor, mercader o armador, rico o pobre, noble o de baja cuna y nadie le objeta... que intente dar consejo sobre algo que nunca aprendió ni acerca de lo cual tuvo instrucción alguna. Así que es claro que ellos [los atenienses] no consideran [la política] como cosa que pueda ser enseñada. Y no sólo es ello así en los asuntos públicos, sino que también en la vida privada nuestros más sabios y mejores ciudadanos son incapaces de transmitir a otros la excelencia que ellos poseen. Pues, Pericles, el padre de estos jóvenes, los educó muy bien en aquellas materias en las que había profesores, pero en las materias en las que él mismo es sabio ni él los instruye ni hace que algún otro los instruya, sino que ellos vagabundean por su cuenta como reses sagradas buscando pasto, esperando obtener la excelencia por casualidad. O toma el caso de Clinias,... Así que, Protágoras, cuando considero estos hechos, no pienso que la excelencia pueda ser enseñada" (*Protágoras.*, 318e-320b).

Por lo demás, la experiencia multiseccular descarta la posibilidad de convertir la política en materia de educación. No es difícil transmitir conocimientos teóricos sobre materias políticas, pero nadie ha conseguido, por medio de la instrucción, enseñar a hacer política práctica. Cuando algunos lo han conseguido ha sido por procedimientos intuitivos, no científicos. Como esa imposibilidad hunde sus raíces en la propia naturaleza de la actividad política, es de esperar, por el bien de la política y de la libertad, que el progreso científico nunca consiga desentrañar del todo los elementos no estrictamente racionales que en ella crecen naturalmente.

La última proposición es un ataque frontal a la democracia y al sufragio universal y merece consideración algo más detenida, pues es innegable que no todos tienen la misma capacidad para hacer política, ni tampoco la misma preparación, según se ve en la realidad. Escribe Bernard Shaw en *El Carro de las Manzanas*:

“No todo ciudadano puede gobernar, lo mismo que no todo muchacho puede ser maquinista o capitán de piratas... El gobierno por el pueblo no es, ni nunca podrá ser, una realidad... Si lo dudáis, si me preguntáis: ‘¿Por qué el pueblo no había de hacer sus propias leyes?’, no tengo más que preguntaros: ‘¿Por qué el pueblo no había de escribir sus propias obras teatrales?’. Es mucho más fácil escribir una buena obra teatral que dictar una buena ley” (Shaw, 47).

En la vida ordinaria, a nadie se le ocurre que las discusiones médicas hayan resolverse por votación popular, ni encontramos raro que el gobierno de un buque o de un hospital sea confiado sólo a los técnicos. Entonces, ¿por qué no el gobierno de las comunidades políticas, mucho más difícil y comprometido? ¿Es justo que valga lo mismo el voto de un ingeniero que el de un profesor de Derecho Constitucional? ¿Se reconoce, acaso, al segundo, un derecho a tomar decisiones en materia de ingeniería?

El problema ya preocupó a los clásicos, como se ve en aquellas palabras de Sócrates en *Protágoras*, que casi valen por una fundamentación de la teoría democrática:

“Como el resto de los griegos, yo afirmo que los atenienses son sabios. Pues bien, observo que cuando en la asamblea de la ciudad hay que tomar una decisión sobre algún asunto de construcción, llaman a los constructores para que den su consejo sobre los edificios, y cuando se trata de fabricación de naves llaman a los constructores navales, y así en todos los casos en que tratan un tema que ellos piensan que puede ser aprendido y enseñado. Pero si intenta dar consejos algún otro a quien no consideran experto no le aceptarán ninguno, no importando cuán apuesto, rico o bien nacido sea, sino que se burlarán de él y lo abuchearán hasta que o bien el orador frustrado sea acallado y ceda por su propio acuerdo o bien los arqueros lo retiren o expulsen por orden de los pritanos. De esta forma actúan en lo que consideran que es una materia técnica. Pero cuando se trata de un asunto político cualquiera puede levantarse y dar su opinión... y nadie le objeta, como objetaban a los que acabo de mencionar, que intente dar consejo sobre algo que nunca aprendió” (*Protágoras*, 319b-d).

Cabe preguntarnos por qué en una democracia las cosas son así, y si deben seguir siéndolo aunque nuestras comunidades políticas sean mucho más grandes y complejas que la *polis* ateniense. Las principales respuestas son dos: la primera, que en la política práctica un teórico

—incluso un teórico del Derecho Constitucional— no tiene muchas más probabilidades de acertar que un tendero, e incluso podría resultar que tuviera menos, pues el oficio de tendero obliga a usar el sentido común. La segunda está expresada en el aforismo medieval *quod omnes tangit...*: “lo que a todos afecta debe ser decidido por todos”<sup>3</sup>.

Respecto a la primera cabe decir que, a diferencia de lo que ocurre en los campos de la ciencia o la literatura dramática, alegados por Platón y Bernard Shaw, la política no es materia de especialización profesional ni de excelencia intelectual, científica o estética. Más bien es materia de sentido común, por un lado, y de preferencias sobre asuntos que afectan a todos y cuestan dinero a todos, por otro lado. En aquellos campos los hombres somos marcadamente desiguales y no es difícil percibir las desigualdades; en política, al contrario, no existen metros para medir la desigualdad, ni hay otra forma de saber si alguien sirve para la política que dejándole practicarla. Sabemos que algunas mentalidades y deformaciones profesionales tienen más probabilidades que otras de fracasar en política, pero tampoco existe un determinismo absoluto, que, aunque odioso, al menos pusiera las cosas claras.

Aquí no se pretende sostener que todos tengamos iguales habilidades políticas, ni por condiciones personales ni por entrenamiento, pues la experiencia demuestra lo contrario. La general pertenencia a una única especie humana sólo garantiza nuestra igualdad antropológica básica, no la de nuestras acciones ni, menos aún, de los resultados de nuestras acciones. No hay duda de que el escritor de segunda fila Benjamín Disraeli fue un político muy superior al metafísico de tercera fila Nicolás Salmerón, breve presidente de la efímera I República española (1873) y famoso por su escaso realismo. Ambos compartían la condición de intelectuales, por ello no afectó por igual sus actividades políticas en los dos casos. Pero no existe un criterio indiscutible *a priori* para comprobar esa diferencia; ni la capacidad política se puede deducir de otras más evidentes, como las científicas y artísticas. Sentido común, realismo, sentido de la oportunidad, coraje y coherencia se reparten entre los hombres

<sup>3</sup>Originalmente no era un principio democrático en sentido moderno, porque se refería a la toma de decisiones dentro de *corpora* o personas jurídicas — el pueblo romano, primero, las órdenes religiosas, después—, y no al sufragio universal. Fue formulado por los glosadores medievales que complementaban textos del Derecho Romano justiniano, pero, como otros principios medievales, vino luego a resultar útil a la democracia constitucional.

como los demás rasgos de la personalidad, al azar, y cualquiera puede intentar cultivarlos, si lo desea; si bien no debe ignorar que se le mostrarán rebeldes al aprendizaje pedagógico ordinario.

Por lo que se refiere a la segunda respuesta —*quod omnes tangit*...— cabe añadir que aunque Disraeli y Salmerón fueran desiguales no tenían desigual derecho a la participación política. Como escribió Chesterton, hay cosas que uno tiene derecho a hacer por sí mismo aunque las haga mal (sin olvidar que no es imposible aprender a hacerlas bien):

“Y el segundo principio [de la democracia] es simplemente éste: que el instinto o deseo político es una de estas cosas que los hombres tienen en común. Enamorarse es más poético que dedicarse a la poesía. El argumento democrático es que el gobernar (ayudar a dirigir la tribu) es como enamorarse, no como dedicarse a la poesía. No es una cosa análoga a tocar el órgano de la iglesia, pintar en vitela, descubrir el Polo Norte (insidioso hábito, por cierto), rizar el rizo, ser Real Astrónomo, etc. Pues esas son cosas que queremos que nadie las haga en absoluto a menos que las haga bien. Por el contrario, es análogo a escribirse uno sus propias cartas de amor o sonarse su propia nariz, cosas que queremos que las personas hagan por sí mismas, aunque las hagan mal... Sé que ciertos modernos están pidiendo que la elección de esposa sea hecha por científicos, y podrían pronto pedir, por lo que sé, que sus narices sean sonadas por enfermeras. En suma, la fe democrática es ésta: que las cosas más terriblemente importantes deben ser dejadas a las propias personas corrientes: el apareamiento de los sexos, la crianza de los jóvenes, las leyes del Estado. Esto es la democracia, y en esto he creído yo siempre” (Chesterton, *Orthodoxy*, 1908, 68-69).

En virtud de la dignidad de los seres humanos, al entrar en la comunidad política no renunciamos a todos nuestros derechos, pues la sociedad es para las personas y no al revés. Las teorías totalitarias y todas las que, directa o indirectamente, ponen al Estado o a la colectividad sobre el individuo, como las de Hobbes, Rousseau o Hegel, chocan con el hecho cotidiano de que la política se hace siempre a costa de las personas individuales. El Leviatán, la voluntad general, o el Estado, aunque aleguen el interés general, aunque lo persigan lealmente, cuando actúan comprometen las haciendas y vidas de ciudadanos concretos, sobre las cuales nadie tiene más derecho que uno mismo. Incluso resulta a veces, paradójicamente, que las vidas y haciendas menos comprometidas

por los riesgos de la política son las de los propios políticos. Hasta los más torpes para la política tienen derecho a gobernar sus cosas y tienen algo que decir cuando las decisiones colectivas afectan sus vidas y haciendas, pues, como dice el refrán, "más vale el loco en su casa que el cuerdo en la ajena". Lamentablemente, el tamaño y complejidad de las comunidades políticas modernas ponen muchas dificultades a la democracia.

#### IV. RELACIONES ENTRE POLÍTICA Y CIENCIA<sup>4</sup>

Llegados a este punto procede que nos preguntemos cuáles son, entonces, las relaciones entre la política y la ciencia, qué diferencias y qué semejanzas existen entre ellas. Caben distintos enfoques, pues no es lo mismo considerarlas como instituciones formales —así, las instituciones políticas frente a las científicas y pedagógicas— que como actividades humanas. Si las observamos con el primer enfoque encontraremos unas diferencias tan evidentes que no merecen comentarios; por ello, las estudiaremos como actividades. Sostendremos que entre una y otra hay unas diferencias radicales, mayores que las coincidencias, ocasionales, que también existen.

Lo más importante es que la cultura pertenece al ámbito del saber y la política al del poder. Esto no es más que la clásica distinción entre *auctoritas* y *potestas*, que fue una realidad en Roma, y a la que tanta atención ha dedicado el profesor d'Ors. De aquí se derivan otras diferencias que son como desarrollo de esta primera, a saber:

A. La cultura y la educación son de naturaleza eminentemente personal, se dirigen a las personas consideradas una por una, tienen lugar entre mentes individuales, consisten en mensajes que van de una mente personal a otra. Sus repercusiones políticas son escasas e indirectas. Giner y los que pensaban como él parecían dar por supuesta tanta influencia de los profesores sobre los estudiantes como para marcar su futuro comportamiento político, pero nunca la demostraron.

La política, al contrario que la educación, es pública, y en principio no debe tener repercusiones sobre lo íntimo y personal. Es concebible, aunque no sea deseable, una educación con escasa vertiente social; como también es concebible una política con escasos efectos directos sobre los ámbitos personales de los ciudadanos. Los sujetos, activos y

<sup>4</sup>Por lo mismo que se decía en la nota inicial, y para no recurrir al griego o al alemán, se utiliza aquí "ciencia" por simple conveniencia.

pasivos, son diferentes: los destinatarios de la acción de educar son individuos, pues no se educa a un parlamento ni a un gobierno, mientras que los destinatarios de la acción política son las instituciones, grupos o grandes masas, no las personas una por una. La proposición "cuanta menos cantidad mejor calidad", tan conocida en la educación, resultaría absurda en la esfera política.

B. La educación y la ciencia son tareas racionales, frías, discursivas. En ellas importa la duda más que el impulso, y la reflexión más que la decisión; el conocimiento es un fin en sí. La política, en cambio, es volitiva y activa, en ella hay elementos enteramente sentimentales, como, por ejemplo, la adhesión a la patria. Impulso, por tanto, en vez de duda, y decisión más que reflexión; conocimiento, sí, pero para la acción. Esto tiene importantes consecuencias: no introducir la mentalidad política en la academia, evitar todo excesivo compromiso político más allá de una razonable toma de postura que, aun así, muchas veces deberá separarse de la tarea académica. Un compromiso político muy hondamente vivido podría dificultar el conocimiento racional.

Lo que acabamos de decir es una defensa contra la politización de la educación, pero el defecto contrario, el intelectualismo en política, tiene a veces mayor importancia. En esto es preciso distinguir entre países en los que el intelectualismo político no es significativo y aquellos en que sí lo es. En un extremo estarían naciones como Francia, o España, donde el intelectualismo alcanzó altas cotas en las dos repúblicas de 1873 y 1931-36. La historiadora francesa Yvonne Turin ha llamado "república docente" a la primera (cfr. Turin, 12).

En el otro extremo aparecería Chesterton opinando que "la filosofía es el opio de los políticos" (Chesterton, *Autobiografía*, 236). Ingleses y americanos parecen disputarse el primer puesto en lo que Hofstadter llamó "antiintelectualismo", aunque en Estados Unidos las cosas cambiaron algo en la época de Kissinger, en la cual muchos profesores empezaron a mirar el poder con otros ojos. El antiintelectualismo anglosajón nos resulta tan chocante que hasta la literatura humorística se ha hecho eco de él<sup>5</sup>. Los europeos continentales, habituados a resolver

<sup>5</sup>Mikes aconseja a los continentales nacionalizados británicos: "Revise su biblioteca... Las obras de Dostoyevsky deberán ser reemplazadas por un volumen sobre Pájaros Ingleses; las obras completas de Proust por un libro llamado *Decoración interior durante el período de la Regencia*; y *Pensée*, de Pascal, por la *Vida y pensamientos de un salmón escocés*". (Mikes, 87-88).

discusiones cotidianas citando a Aristóteles o Hegel, nos escandalizamos de sus irreverencias, pero tenemos que admitir que las universidades o la literatura en aquellas naciones no están en estado de especial postración, y su experiencia política soporta con éxito la comparación con los restantes países.

Otra consecuencia de la diferencia entre educación y política es que la voluntad, el “olfato político” y la coherencia personal, decisivos en política, son menos relevantes en la vida intelectual.

C. Tomando como criterio de diferenciación los respectivos fines resulta que el de la investigación y la pedagogía es conocer la realidad y transmitir los conocimientos, mientras que el de la política es ordenar la convivencia social de una manera específica caracterizada por compatibilizar poder y libertad. De aquí se sigue que “parcialidad, lucha y pasión” crecen en la política como plantas naturales (Weber, *El político...*, 115), mientras que en la academia sobran las tres, excepto la pasión por la propia tarea: *studium*, en latín.

También se infiere de ahí la tendencia a la universalidad y la extra-territorialidad, tan visible en la historia de la universidad: las universidades siempre fueron algo aparte, incluyendo el llamado “fuero universitario” como manifestación concreta de esa extra-territorialidad. En un sistema totalitario no sería posible que las universidades funcionaran auténticamente como tales, a menos que, como decían Friedrich y Brzezinski, vinieran a ser “islas de separación”; como se vio en España durante el Franquismo aun sin ser totalitario. Paradójicamente, esa universalidad, por lo que tiene de aislamiento (nunca más que relativo) del entorno social inmediato, puede conducir al elitismo, peligro muy impopular en nuestros días pero que, con todo, no impide pensar. Por tanto, en una universidad sería un defecto indeseable pero menos grave que el excesivo compromiso político. Otra manifestación de lo mismo sería la comunidad científica por encima de las fronteras, existente ya en la Edad Media e impulsada conscientemente en el siglo XVIII. La política, al revés, no puede ser extra-territorial, ni hacerse aislada de la sociedad, cosa que sería una *contradictio in terminis*. El marxismo pretendió superar el territorialismo, con sus superestructuras burguesas de fronteras y naciones, y para ello Rusia fue rebautizada como URSS., denominación que carece de alusiones geográficas, pero pronto hubo de venir la teoría rectificadora del socialismo en un solo país, y setenta años después, la URSS. dejaría de existir.

De aquella finalidad de la investigación y la docencia se sigue que son relativamente irresponsables, en el sentido de una cierta desconexión entre la investigación y sus consecuencias. No se puede impedir que los investigadores, mientras no lesionen a terceros, aventuren todo género de hipótesis, incluso aquellas que desde un punto de vista político pueden parecer destructivas e hipercríticas. Un estudioso que analice su propia patria tiene que tomar la misma distancia que si se tratase del Imperio Romano o de una tribu de Nueva Guinea. Esto ha degenerado a veces en esteticismos o intelectualismos irresponsables, que pueden evitarse no trasladando a la política la mentalidad académica. Como los seres humanos somos indivisibles, puede haber en esto algo de esquizofrénico, o por lo menos paradójico (lo que no es raro en la vida real), pero es así, y no conduce a un callejón sin salida si nos dejamos guiar por el sentido común. El problema está en que muchos intelectuales no están habituados a cultivar algo tan modesto como el sentido común. Pero el riesgo de los esteticismos e intelectualismos irresponsables, que no se puede negar, no impide afirmar que la cultura no necesita orden, sino libertad, y una libertad más profunda que la política, como la kantiana libertad de cátedra, que consiste en no sujetarse a un texto. El líder republicano español Manuel Azaña (1880-1940) fue un caso casi paradigmático: experimentó la agonía del intelectual metido en política y consciente de ser desbordado por la misma en plena Guerra Civil, y no dejó de incurrir en el defecto del intelectualismo irresponsable (cfr. los personajes Garcés y Morales de su obra *La velada en Benicarló*).

La política es el polo opuesto. Como ha subrayado Weber, en ella es esencial la responsabilidad, la preocupación por las consecuencias (Weber, 115-116, 153), hasta tal punto que algunos opinan que todo lo demás —intenciones, convicciones, licitud de los medios— debe ceder ante los resultados. Pero esto nos introduce en las relaciones entre política y ética, que no son objeto de este trabajo.

## V. UN EXCURSUS SOBRE LOS INTELECTUALES Y LA POLÍTICA

A. Los intelectuales pueden decir todo pero pueden hacer poco o nada. En algunos países influyen bastante en la opinión pública, como se dijo.

En general, los intelectuales no siempre son buenos como políticos ni es siempre positivo su influjo. Aunque existieran desde antes, no mostraron relevancia política hasta la época inmediatamente anterior

a la Revolución Francesa, pues la inglesa del siglo XVII, aunque provocó gran efervescencia intelectual, no fue preparada ni conducida por teóricos, y entre los redactores de la Constitución norteamericana no había ningún filósofo. Aquel juicio más bien negativo lo es sólo en apariencia, pues no se refiere a los intelectuales como tales, como tampoco sería negativo afirmar la incapacidad académica de los políticos. Se fundamenta en el hecho de experiencia de que los intelectuales adolecen de falta de realismo y de irresponsabilidad, dos defectos no muy graves en su profesión. El primer problema ya llamó la atención de los clásicos: la mentalidad del intelectual es mala para la política. En *Gorgias* reprocha Calicles a Sócrates, con cinismo pero con sentido común, que la propia deformación profesional del filósofo termina incapacitándole para la política (*Gorgias*, 484-486). Puede ser que Calicles peque de superrealista, pero nadie ignora que el intelectualismo puede dañar el carácter tanto por falta de entrenamiento para la acción como por la facilidad para justificar los propios fallos encuadrándolos en alguna teoría general. Muchos son los que pueden rendirse ante un invasor victorioso como Napoleón, pero sólo un intelectual dará una réplica como la que se atribuye a Hegel: “Yo he visto pasar cabalgando ante mí al alma del mundo” (*apud* Theimer, 218), cuya primera ventaja es dejar perplejo al interlocutor ordinario. Se cuenta que Federico de Prusia dijo: “Siempre se puede pagar prostitutas y profesores”. Los intelectuales, afortunadamente, podemos oponer ejemplos como Sócrates, Tomás Moro y otros muchos más.

También Maquiavelo tuvo duras palabras para los “profetas desarmados” del tipo de Savonarola, que terminaban causando la ruina de sus ciudades y de sí mismos. Dentro de nuestro esquema Maquiavelo sería un superrealista, pero es cierto que, si bien el oficio de profeta no requiere armas ni destreza política, mientras no salga de las fronteras de la *auctoritas*, si es utilizado para intervenir en los asuntos públicos requerirá, obviamente, poder, armas o habilidad política para hacer frente a los problemas de esa naturaleza. Después de contribuir a desencadenar una situación que al intelectual termina por escapársele de las manos, porque, como dice un refrán asiático, “cuando se abren las ventanas no entran sólo mariposas”, no vale decir que “no era eso” lo que los académicos pretendían.

Otro reproche es que los intelectuales agravan los conflictos al encuadrarlos en teorías generales que por naturaleza son de mucho mayor alcance que el concreto problema que se discute. Nótese que esto

no es reprochable dentro del mundo del saber, porque no es sino buscar explicaciones, parte indiscutible de la tarea intelectual. Relacionado con ello está otro fallo común entre los intelectuales metidos en política: su propensión a confundir los juicios teóricos con proposiciones políticas. Las segundas no necesitan sólo ser razonables o plausibles, sino, además, ser practicables, aceptables para la mayoría, carentes de malas consecuencias e incluso, si es posible, baratas, pues se van a pagar con el dinero de todos. Supongamos, por hipótesis, que un profesor español de nuestros días llega a la conclusión teórica de que la vigente Constitución española está mal hecha. Puede que tal proposición sea correcta, o que al menos deba ser admitida a consideración, pero, aunque fuera así, no sería razonable que el autor se lanzase a una campaña política, a menos que existieran muchas probabilidades de salir ganando con el cambio; sin olvidar que esa Constitución es la única que funciona y que mejores son modestas realidades que grandes fantasías.

El último aspecto desfavorable es que los académicos muestran en ocasiones más capacidad destructiva que constructiva. Traducido a la política, esto supone capacidad para criticar y erosionar más que para hacer proyectos realistas. Adviértase que esto —aparte de que no se cumple necesariamente en todos los casos—, tampoco es malo si permanece dentro de la *autoritas*, pues los intelectuales estamos entrenados para analizar y criticar, y la construcción de teorías no tiene mucho que ver con la de proyectos políticos. De aquí el reproche, ocasional de que resultan destructivos, que no es justo pero tiene un cierto fundamento en el hecho de experiencia de que los intelectuales, tras hacer, desde un punto de vista teórico, un análisis o una aguda crítica, no saben responder a la pregunta práctica: “¿qué haremos, entonces?”, que puede plantearle cualquier oyente de una conferencia.

B. Lo dicho hasta ahora intenta dar una visión general pero necesita ser matizado, pues no se cumple en todos los momentos ni lugares. Disraeli y Churchill, dos casos famosos, fueron políticos-escritores y no incurrieron en estos defectos; pero como intelectuales no fueron de primera fila. En los países anglosajones los intelectuales no forman un grupo tan influyente ni intervienen tanto en política, ni la gente les hace mucho caso. Dice un dicho: “en Francia todos los escritores son muy importantes; en Estados Unidos los buenos escritores son muy importantes; en Inglaterra los escritores son poco importantes; en Australia hay que explicar lo que es un escritor”. En Inglaterra abunda —relativamen-

te— un tipo raro entre nosotros: el político, diplomático, funcionario o juez, culto pero no necesariamente intelectual, que en algún momento de su vida se sienta a escribir y produce espléndidos libros, tan buenos como los de un especialista, y caracterizados por su brevedad, sentido común y visión de conjunto. Lord Bryce, político y diplomático, fue un agudo observador que escribió acerca de las constituciones flexibles y las rígidas; Sir Ernest Gowers, alto funcionario, escribió *Plain Words*, un excelente libro de estilo, y Richard Crossman, *Leader of the House of Commons* laborista en los años sesenta, escribió la *Biografía del estado moderno*, tan difundida en España hace unos decenios.

El profesor Bernard Crick opina que “el conocimiento político es un moderador interno” y que “el cambio racional es posible”, pero —continúa—

“las orientaciones reales del cambio social... no son responsabilidad específica del historiador ni del filósofo político. Son labor específica de los ciudadanos. Pero si no hay ciudadanos o hay muy pocos, como en el caso de las autocracias o dictaduras, los académicos toman de hecho cierta importancia política” (Crick, 1991).

Esta opinión recuerda la del perspicaz Tocqueville, que relacionaba la explosión de los *philosophes* franceses en el siglo XVIII con la centralización y la carencia de experiencia política práctica. Es de suponer que en un país en el que existan ciudadanos activos y entrenados en la escuela de la participación en la *res publica*, su propia experiencia les llevará a no poner una confianza exagerada en los intelectuales: “si los franceses hubieran seguido participando en el gobierno... nunca se habrían dejado inflamar... por las ideas de los escritores” (Tocqueville, 188).

El contraste entre los anglosajones y los franceses (para no mencionar otros como los españoles) es fuerte, y aparece ya en Burke, que señala que en Inglaterra no había *philosophes* como en la Francia revolucionaria, y, lo que es más importante, los que había no ejercían un influjo social o político comparable:

“No he oído de ningún grupo en Inglaterra, literario ni político... que responda a tal descripción... [Si se trata de los que] el vulgo... comúnmente llama Ateos e Infieles”, “admito que nosotros también hemos tenido escritores de ese género, que hicieron cierto ruido en su día. Al presente reposan en... el olvido. ¿Quién de los nacidos en los últimos cuarenta años ha leído una palabra de Colins, Toland, Tindal, Chubb y Morgan y de toda aquella raza que se autodenominaban Librepensadores?... Pregunte a los libreros de Londres qué ha sido de

todas estas lumbreras del mundo... Pero sean lo que fueren..., como tal [grupo de intelectuales] no han existido en Inglaterra, así que su espíritu no ha tenido influencia alguna en... nuestra Constitución ni en ninguna de las diversas reformas y perfeccionamientos que ha sufrido” (Burke, 185-186).

La situación en Francia era muy distinta:

“...Había surgido una nueva clase de hombres... me refiero a los Hombres de Letras políticos. Hombres de Letras, amigos de distinguirse y raramente adversos a la innovación... Este grupo literario había concebido, hace algunos años, algo así como un plan regular para la destrucción de la religión cristiana”. [Lo que no podían conseguir de forma inmediata o directa lo intentarían] “por un proceso más largo a través... de la opinión. Para dirigir la opinión el primer paso es establecer un dominio sobre aquellos que la gobiernan” (Burke, 211-212).

El fenómeno también había de llamar la atención del mencionado Tocqueville:

“¿Cómo unos hombres de letras que no poseían ni rangos, ni honores, ni riquezas, ni responsabilidad, ni poder, llegaron a ser de hecho los principales hombres políticos de la época...?”.

“La misma condición de estos escritores los predisponía a preferir las teorías generales y abstractas en materia de gobierno y a confiar en ellas ciegamente. En el alejamiento casi infinito en qu vivían de la práctica, ninguna experiencia venía a templar los ardores de su naturaleza”.

Y así, “los escritores, tomando en sus manos la dirección de la opinión, se encontraron de improviso en el puesto que generalmente ocupan los jefes de los partidos políticos en los países libres” (Tocqueville, 187, 188, 189).

Efectivamente, la situación era, y aún sigue siendo, casi opuesta. En Inglaterra no disfrutaban de una particular consideración, cuando no se les mira con desconfianza. En 1945 dijo Attlee a Laski: “un período de silencio por parte de usted sería bien recibido” (cit. en un editorial de *The Times*, 13.VI.1987, 25). Y Auden escribió:

“Al hombre de la calle, que, siento decirlo,  
Es un agudo observador de la vida,  
La palabra ‘intelectual’ le sugiere inmediatamente  
Un hombre que es infiel a su mujer”<sup>6</sup>.

<sup>6</sup>W.H. Auden, *Shorts*, IV, 1939-47, cit. en *Oxford Dictionary of Quotations*.

En España, discípula aventajada de Francia, la situación llamó la atención, entre otros, del hispanista inglés Raymond Carr. Durante las dos Repúblicas los bancos parlamentarios estuvieron llenos de intelectuales que, salvo excepciones, tampoco merecieron un juicio político muy favorable.

C. Pero esta división parece ser no solamente política o nacional sino también epistemológica, e incluso, relacionada con las maneras académicas de hablar y escribir. Gellner escribe que, filosóficamente, Europa se divide entre una alianza anglo-austriaca y otra franco-prusiana, con los escandinavos alineados con la primera, y los mediterráneos y rusos más bien con la segunda. Sir Karl Popper, conocido líder austro-inglés, fustiga a los intelectuales contrarios:

"Hace muchos años solía yo prevenir a mis estudiantes contra la extendida idea de que uno va a la universidad para aprender a hablar y a escribir impresionante e incompresiblemente. Muchos estudiantes venían entonces a la universidad con este ridículo propósito en la cabeza, especialmente en Alemania... Así surgió el culto a la ininteligibilidad, al lenguaje impresionante y altisonante... Algunos de los famosos líderes de la sociología alemana... están... simplemente diciendo trivialidades en lenguaje altisonante" [y su insatisfacción social es], "creo yo, un reflejo de su inconsciente insatisfacción por la esterilidad de sus propias actividades" (Popper en *The Positivist Dispute in German Sociology*, 294 y 296, cit. por Gellner, 5).

La manera de concebir la ciencia y el trabajo intelectual tiene algo que ver con el papel social y político de los académicos, pero es la opinión pública la que se deja o no impresionar por los batallones de palabras abstractas y esotéricas, pues los intelectuales, por sí mismos, no pueden imponerse. Las herencias cartesiana y hegeliana, tan poco favorables al sentido común, deben haber jugado también un papel. Tampoco carece de fundamento el comentario que hace Gellner a renglón seguido: esos académicos "presumiblemente aceptarían mejor el mundo que les rodea sólo con aprender a pensar, hablar y escribir claramente" (Gellner, 5). Naturalmente, los del bando contrario contraatacan acusando a los anglo-austriacos de positivistas —cierto, pero ahora no nos concierne—, vacuos, impotentes, *chiens de garde*<sup>7</sup>.

<sup>7</sup>Cfr. Gellner, 4-7. La acusación de conformismo tiene algún fundamento pues, en el esquema de Gellner, los anglo-austriacos son científicamente positivistas y los franco-prusianos hegelianos, pero los últimos no están exentos de toda culpa. Baste con recordar la veneración de tantos intelectuales alemanes hacia el Estado y el poder en los siglos XIX y XX.

¿Qué relación existe entre la epistemología y el estilo intelectual, por un lado y el papel político de los intelectuales, por el otro? Aunque no es fácil responder, no parece que sea decisiva. No obstante, hay que admitir que el cultivo sistemático de un estilo claro, breve, modesto y concreto —como el recomendado en los conocidos libros de Strunk & White y Sir Ernest Gowers—, impresionará menos a la opinión pública y favorecerá el que los académicos cultivemos más el sentido común y menos la arrogancia.

## VI. CONCLUSION

En este artículo nos hemos pronunciado en favor del realismo político (en un sentido como el aristotélico o el anglo-americano, que no coinciden con la *Realpolitik* alemana) y no del idealismo, como tampoco en favor del superrealismo. El intelectualismo político, en España y otros países de su parentela cultural, es, o ha sido, un peligro real, y mayor que el contrario. Por ejemplo, la nueva Constitución de Colombia no parece, desde luego, un monumento al sentido común. Pero el intelectualismo político también ha estado y está presente en muchos de los casos en que un teórico, aplicando sus esquemas librescos y occidentales, redacta una constitución para Africa, Europa oriental o cualquier otra región culturalmente diferente.

A lo largo de los siglos nadie ha conseguido enseñar a hacer política mediante la instrucción. Ello no quiere decir que el intelecto sea inútil en política: al contrario, por pragmático que un político sea, siempre le será provechoso saber de sistemas electorales o formas de gobierno. Los mismos estudios académicos pueden servir para cultivar el realismo y el sentido común. Si no suele ocurrir así es porque la tradición cultural en que nos movemos ha cultivado poco, casi ha dejado atrofiar, la razón práctica y el sentido común. A veces damos la impresión de haber perdido de vista que el derecho y la política son ciencias prácticas, cuya finalidad no es hacer sistemas teóricos sin fisuras, ni siquiera constituciones hermosas, sino resolver pleitos, y hacer constituciones que funcionen. Sir Paul Vinogradoff, al comienzo de su famosa obra *Common Sense in Law*, nos recuerda que los problemas jurídicos, por muy abstrusos que puedan parecer a un lego, por muchos tecnicismos con que sean formulados, son en el fondo problemas de sentido común; y lo mismo puede decirse de los problemas constitucionales y políticos en general.

El problema de qué es y qué no es susceptible de ser transmitido por medio de la educación, en política, desborda los límites de este artículo. En otro lugar (Doce tesis sobre la política, 1981) señalábamos que la política tiene tres aspectos distinguibles: el teórico, el proyectivo y el pragmático, y es claro que unos pueden ser enseñados por medios intelectuales, mientras que otros pueden serlo poco o nada. Acabamos de referirnos a la conveniencia, para un político práctico, de conocer materias como la ciencia política y el derecho constitucional; cabría añadir —y en un lugar destacado— la historia. Saber por qué fracasaron la República de Weimar o la Segunda República española quizá sea más útil que una lección de teoría política.

#### OBRAS CITADAS

- Aristóteles, *Ética a Nicómano* (edición de Araújo y Marías), Madrid, 1959.
- Azaña, Manuel, *La velada en Benicarló*. Buenos Aires, 1939.
- Burke, Edmund, *Reflections on the Revolutions in France*, 1790 (La edición usada aquí es la de Conor Cruise O'Brien). Harmondsworth, 1981.
- Cabarrus, Francisco de, *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública*. Vitoria, 1808.
- Cicerón, *De re publica* (edición de Alvaro d'Ors). Sobre la república. Madrid, 1984.
- Clark, B. R., *Sociology of Education*, en Faris (ed.), *Handbook of Modern Sociology*. Chicago, 1964, 734-769.
- Crick, Bernard, *La tradición clásica de la política y la democracia contemporánea*, en *Revista de las Cortes Generales* 23 (1991), 7-25.
- Chesterton, Gilbert K., *Orthodoxy*. Londres, 1908 (Hay versión española, *Obras Completas*, Barcelona, 1967).
- *Autobiography* (versión usada aquí), *Obras completas*. Barcelona, 1967.
- Gellner, Ernest, *Relativism and the Social Science*, Cambridge, 1985.
- Giner de los Ríos, Francisco, *Obras completas*. Madrid, 21 vols. publicados entre 1916 y 1965.
- *Aspectos del anarquismo* (1899). Se cita según la edición de las *Obras Completas*, vol. XI (*Filosofía y Sociología*), págs. 267-276.
- *La persona social*, en *Obras completas*, vols. VIII y IX.
- *Sobre el concepto de la ley en el derecho positivo* (1908). Se cita aquí según la versión de *Ensayos y Cartas*. México. 1965, 17-25.
- Gowers, Sir Ernest, *Plain Words*, 1948. La versión citada aquí es *The Complete Plain Words* (2ª ed.). Harmondsworth. 1973. (revisada por Sir Bruce D. Fraser).
- Herr, Richard, *España y la revolución del siglo XVIII*. Madrid, 1971.
- Jovellanos, Gaspar Melchor de, *Obras* (edición de Cándido Nocedal, 1858 y Miguel Artola, 1956). Madrid. Biblioteca de Autores Españoles, 1952 a 1963, 5 vols. En esta edición la carta a Harding, cónsul inglés en A Coruña, figura como

- “a persona desconocida” y está en vol. II, 366; *Memoria sobre la educación pública* está en vol. I; como también “Elogio de Carlos III”.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos*. Madrid. 1956.
- Mikes, Georges, *How to be an Alien*, Londres, 1946 (edición usada aquí Harmondsworth, 1966).
- Oakeshott, Sir Michael, *Rationalism in Politics*. Londres. 1962.
- Ors, Alvaro d', *Ensayos de teoría política*. Pamplona. 1979.  
—*La violencia y el orden*. Madrid. 1987.
- Pereira Menaut, A. C., “Doce tesis sobre la política”, en Llano et alii, *Ética y política en la sociedad democrática*. Madrid. 1981, 127-165.
- Platón, Gorgias (edición de E. R. Dodds). Oxford. 1959.  
—*Las leyes*, versión de *Obras Completas*. Madrid. 1972.  
—*El político* (edición de González Laso). Madrid, 1955.  
—*Protágoras* (edición de C. C. W. Taylor). Oxford. 1976.
- Shaw, Bernard, *The Apple Cart*. 1928. (Se cita la traducción española, *El carro de las manzanas*. Madrid, 1951).
- Strunk, Will & White, E. B., *The Elements of Style* (3ª ed.). Nueva York. 1979.
- Theimer, Walter, *Geschichte der Politischen Ideen*. Berna, 1955, (trad. esp., *Historia de las ideas políticas*. Barcelona, 1969).
- Tocqueville, Alexis de, *L'Ancien Régime et la Révolution* (traducción española, *El Antiguo Régimen y la Revolución*). Madrid. 1969.
- Turin, Yvonne, *La educación y la escuela en España de 1874 a 1902*. Madrid. 1967.
- Weber, Max, *El político y el científico*. Madrid, 1967. (Originalmente se trataba de dos conferencias pronunciadas en 1919: “Politik als Beruf” y “Wissenschaft als Beruf”).