

Lewis, Clarence Irving, (1929), *Mind and the World Order*, Nueva York, Charles Scribner's Sons.

McGinn, Colin, (1989), "Can we solve the mind-body problem?", en *Mind*, vol. 98, pp. 349-366.

Nagel, Thomas, (1974), "What is it like to be a bat?", en *The Philosophical Review*, vol. 83, pp. 435-450.

Searle, John, (1995), "The problem of consciousness", en Joseph King y Karl H. Pribram (eds.), *Scale in Conscious Experience: Is the Brain Too Important to Be Left to Specialists to Study?*, Nueva Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, pp. 13-22.

ISRAEL GRANDE-GARCÍA\*

D.R. © Israel Grande-García, México D.F., enero-junio, 2005

• • •

## Qué significa pensar la filosofía política

El libro más reciente de Luis Salazar Carrión, *Para pensar la política*<sup>1</sup> nos ofrece las condiciones adecuadas para poder percibir, desde un ángulo histórico-teórico, aquello que se ha entendido por *filosofía política*. No es un manual más, la claridad y el manejo del desarrollo de los temas nos permiten un mejor acercamiento a la filosofía política.

Las cuestiones determinantes que han dado vida a esos temas son fundamentalmente tres: el problema de cuál es la mejor forma de gobierno (sistematizar desde la racionalidad una república óptima); el fundamento del poder político (su legitimidad y validez); y, la definición de la esencia de la política. Además, Salazar considera la filosofía política como *teoría general de la política*, esto quiere decir que una doctrina política puede estudiarse desde cinco puntos: 1) la perspectiva *histórico-cultural*, que contempla las condiciones que motivaron al autor a realizar su teoría; 2) el *modelo descriptivo*, de cómo el autor habla y razona su realidad, es decir, los juicios que hace de ella; 3) los *valores* defendidos en la doctrina política; 4) el *modelo prescriptivo*, la representación en la que el clásico considera la forma

\* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, igg1@xanum.uam.mx

<sup>1</sup> Salazar Carrión, Luis, (2004), *Para pensar la política*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 388 p.

en que se debe organizar la vida política; y, 5) el *modelo práctico*, aspecto desde donde se juzga la pertinencia de la aplicación de la teoría en la *praxis*. El autor divide en tres etapas la historia de la filosofía política, a saber: la Antigüedad grecolatina clásica, la Edad Media y la Modernidad; ésta periodización, es útil para entender los acontecimientos político-culturales que determinaron la argumentación filosófica.

Es importante señalar que la función política era considerada como actividad suprema en la Grecia antigua, por lo que existe entre los griegos libres, una constante competencia por *entender* y *acceder* a la práctica del poder; los sofistas y Platón conformaban el centro de esa pugna, mientras que los primeros apaleaban a la *eficacia retórica* como único criterio para conseguir el poder político. Platón, por otra parte, considera lo *justo* como lo esencial al mismo; advierte —en el diálogo *Gorgias*— el peligro que puede traer una práctica como la sofística —recordemos la injusta muerte de Sócrates—. Basado en ello, *formaliza* un sistema que consiste en colocar la filosofía al servicio del poder, sólo el conocimiento, la *episteme*, permite distinguir entre lo justo e injusto, primero desde la contradicción lógica del argumento sofístico, que es discutido a partir del poder de la razón y después desde el supuesto básico de la eticidad del saber verdadero. Me parece elemental mencionar que términos platónicos como: *verdad*, *conocimiento* y *justicia*, son conceptualmente opuestos a *retórica*, *doxai*, *eficacia*, pues esto es determinante en la búsqueda del origen del mal; la conducta moral de las personas depende: “de forma decisiva de su saber o

de su ignorancia”.<sup>2</sup> Así Luis Salazar *ve* en Platón: “el verdadero inventor de la filosofía política como proyecto teórico”,<sup>3</sup> como quien contrapone *las razones del poder frente al poder de la razón*.

Aristóteles frente a Platón es un *realista*, no fundamenta en un concepto epistémico-racional-trascendente el *deber ser* de la actividad política, sino en un modelo naturalista que *dicta* la forma de organización de la *polis*. La organización basada en la función natural jerarquizada de cada una de sus partes, tiene como teleología el mantenimiento de la totalidad. La caracterización que hace Aristóteles del hombre como *zoon politikon* permite el *origen* de ésta, es decir, la realización de su naturaleza (sobrevivencia) del hombre sólo es posible en tanto que éste constituye un ambiente político; el *fin* de lo político, en su totalidad, es la consecución de la vida buena, el desarrollo de las cualidades cívicas. El *zoon politikon* es el hombre verdadero, el que ejecuta su condición natural, es decir, la *política*. Desde esta perspectiva se mantiene la idea de que la vida política es la máxima aspiración humana.

Salazar Carrión muestra una breve historia de lo que considera *el eclipse medieval de la filosofía política*. El nacimiento de la cristiandad al final de la época del imperio romano y la figura de Jesús de Nazareth como el Mesías redentor, ensombrecen la idea antigua de la política; los valores aristocráticos de Grecia desaparecen. En el cristianismo la fe es —“la creencia sin fundamento racional, la creencia sólo sustentada en la revelación y en la gracia divina— la esperanza —esto

<sup>2</sup> Salazar, 2004: 54.

<sup>3</sup> Salazar, 2004: 47.

es la expectativa incierta de que la fe nos permitirá alcanzar la salvación y la vida eterna—”,<sup>4</sup> sustituye los ideales de la cultura griega por la moral de los esclavos de la que nos habla Friedrich Nietzsche en *La genealogía de la moral*. Ahora es el temor al castigo divino lo que coacciona al hombre para que actúe de manera correcta y no el pensamiento racional, así, desfallece la filosofía política. San Agustín considera que la filosofía y la política deben estar al servicio de la fe, descartando una vida terrenal íntegramente feliz. Por ello, la *Ciudad de Dios* es un esfuerzo argumentativo de: “la superioridad ética, política y religiosa de los ideales extramundanos del cristianismo”.<sup>5</sup> Según Salazar, San Agustín y Santo Tomás de Aquino *desvalorizan* la filosofía al colocarla al servicio de la religión, porque es utilizada como retórica para el convencimiento y la *conversión* de los paganos, pues la dotan de un arsenal de argumentos para combatir la incredulidad de los infieles.<sup>6</sup> Lo anterior tiene una implicación interesante; si el cristianismo establece una supremacía sobre la filosofía griega, es porque la política helénica —pensemos en Calicles— es sinónimo de maldad, sólo lo éticamente bueno (la creencia y la obediencia en un Ser benevolente) puede acercarnos al reino de lo justo, es decir, lo político ya no contiene lo ético —como pretendían Platón y Aristóteles—; la moralidad se reduce al campo subjetivo, se rompe la totali-

dad griega. Así, la pregunta por la mejor forma de gobierno queda desprovista de significado, ya no interesa al cristianismo construir la ciudad para el hombre, sino prepararlo para habitar la ciudad de Dios. En este sentido podemos hablar de un *eclipse* en la filosofía política.

El Renacimiento intenta la recuperación de la grandeza de la cultura grecolatina, que por su parte introducirá un concepto nuevo de lo político, motivado por los avances científicos y tecnológicos. Dichos avances en la ciencia contradicen el sentido común, quien ahora se centra en *la verdad efectiva de la cosa*. Uno de ellos es Nicolás Maquiavelo, quien no soporta la insensatez de los políticos de su tiempo, él considera la elaboración de un poder político *eficaz* que permita la durabilidad del Estado, esto es el *De principatibus*. Maquiavelo coloca a la *praxis* como categoría básica en el manejo de tal poder, en la capacidad de reformar Estados, rechaza los ideales filosófico-teológicos porque: “no pudieron o no supieron actuar con eficacia, porque fueron incapaces, por falta de fortuna o por carencia de virtud, de fundar o reformar efectivamente una república”.<sup>7</sup> El maquiavelismo es un realismo.

La filosofía política Moderna es una visión basada en la ruptura con la tradición grecolatina. Salazar dice: “para entender el proyecto filosófico de Hobbes, es indispensable remontarnos a su época en que las reformas protestantes habían derivado en cruentas e interminables *guerras de religión*, tanto civiles, como interestatales”.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Salazar, 2004: 113.

<sup>5</sup> Salazar, 2004: 117.

<sup>6</sup> Piénsese por ejemplo en la demostración de la existencia de Dios por medio de las cinco vías tomistas, que son claramente de origen aristotélico.

---

<sup>7</sup> Salazar, 2004: 144.

<sup>8</sup> Salazar, 2004: 178.

Ante estas luchas, Hobbes apela al mito del *Leviatán*, un poder soberano-racional que ejecuta la violencia legítima con el fin de crear un orden y suprimir el uso del derecho natural. El estado de naturaleza es donde todas las garantías de seguridad no existen. La vida política permite ejecutar este derecho a la conservación pacíficamente por la mediación del Leviatán, que es un gran mecanismo diseñado con la minuciosidad del relojero para el funcionamiento del Estado. La supresión del derecho natural es necesaria en la argumentación hobbesiana, pues él implica un cuestionamiento a la autoridad estatal de coacción. Sólo la *espada* se sustrae a la ley.

La reformulación de los derechos naturales en Locke tiene como consecuencia la elaboración de los derechos del hombre, el poder político no se constituye por medio de una soberanía, cuyo poder es *absoluto*, sino sobre: “un *Poder jurídico-mente regulado*, es decir, como *Estado de derecho*”.<sup>9</sup> En Hobbes el derecho natural se caracterizaba por ser contrario al poder del soberano, Locke lo rescata sujetando a *derecho* a las mismas instituciones estatales, el súbdito es ahora un ciudadano; el estado de derecho establece la posibilidad de que el mismo poder político sea susceptible de una sanción jurídica en tanto ponga en riesgo la vida, la libertad y los bienes del gobernado. Locke propone el uso de las prácticas que podrían limitar y moderar el poder estatal.

Luis Salazar presenta lo que denomina la primera crisis del *iusnaturalismo*. La crítica de Jean-Jacques Rousseau a la modernidad política es que: “su proyecto no será ya justificar racionalmente

la existencia del Estado moderno –sea como poder soberano absoluto, sea como gobierno civil–, sino poner en cuestión [los] presupuestos sobre el progreso, la racionalidad, las ciencias y las artes, y la historia misma”.<sup>10</sup> Rousseau es por tanto una ruptura más en la historia de la filosofía moderna. La crítica del ginebrino se sustenta, según Salazar, en el cuestionamiento de los valores modernos. Rousseau rechaza todo, ve en la sociedad surgente burguesa, la hipocresía de un ser que está eternamente insatisfecho, lo fundamental de la filosofía política *no* consiste en legitimar un poder estatal sino en buscar los elementos bajo los cuales el hombre *degenera* en ser civil. Rousseau, como todos los filósofos anteriores, surge en condiciones propias, que quizá compartimos con ellos, es decir, las mismas dificultades; por ello es indispensable *leerlos* desde lo histórico y teórico, pues sólo cuando realicemos esto, entonces podremos comprender aquello que significa *pensar la política*.

ANGEL JIMÉNEZ VARGAS\*

D.R. © Angel Jiménez Vargas, México D.F., enero-junio, 2005

• • • • •

<sup>10</sup> Salazar, 2004: 307.

\* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, [ajvargasar@hotmail.com](mailto:ajvargasar@hotmail.com)

<sup>9</sup> Salazar, 2004: 258.