

ESTUDIOS

MISION POLITICA DE LA INTELIGENCIA ⁽¹⁾

LA marcha de la inteligencia humana es, ante todo, una ingente experiencia que la inteligencia hace de sí misma. Por la índole de su naturaleza, la acción de la inteligencia es excéntrica; toma sus objetos fuera de sí, pero el sentido de esa acción consiste en poseerse a sí misma, hacerse a sí misma translúcida. La historia de esa marcha es el repaso de una magna aventura, la más excelente del hombre. Desde hace un par de siglos, la Sociología y su madrina de pila, la Filosofía de la Historia, han sido pródigas en explicaciones sobre el sentido de esa marcha. Las más autorizadas y admitidas, tácita o explícitamente, pintan al espíritu entrando progresivamente en sí mismo desde la conciencia absorta o atravesando una serie de estadios en los que la inteligencia como razón se desprende progresivamente de su ganga teológica y metafísica para alcanzar un último y definitivo estadio positivo. Marcha cíclica, marcha en espiral, marcha evolutiva, marcha dialéctica.

Dejemos a un lado estas brillantes y ambiciosas tentativas de aprehender la figura que va tejiendo el acontecer humano en esquemas tan sugestivos como simples, y penetrémonos bien del sentido profundo que queremos conferir al vocablo experiencia. Vista con esta luz menos pretenciosa, la historia humana es el despliegue y la decantación de una experiencia eminente: la experiencia que el hombre como ser intelectual hace de ese su propio ser y del ser en general. Una de las caras de esa experiencia es la que mira a lo político. La inteligencia, abocada naturalmente a tropezar con las cosas bajo especie de realidad, topa también con esa esfera de la realidad que llamamos política. No tiene más remedio que hacerse cuestión de ella. Por su propia dialéctica interna, llega un punto en que ese simple

(1) Conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid el 9 de mayo de 1950.

hacerse cuestión se convierte en algo más riguroso y complicado: en una justificación. La inteligencia se dispone a dar razón de la realidad. Es el punto de inflexión que señala el nacimiento intelectual de Europa. La inteligencia europea inicia su marcha por la vía fecunda de la razón especulativa o teórica, razón justificante o justificadora de la realidad. Es un tipo de inteligencia que exige y busca en cada cosa su razón de ser, lo que cada cosa es por lo que tiene de suyo, por razón de su ser. A partir de aquí la inteligencia se va a imponer a sí misma esta ardua misión: primero, proporcionar al hombre un saber de la realidad; segundo, que ese saber sea rector de la vida individual; tercero, que sea también rector de la vida de la comunidad. Tarea titánica que se inicia con un espléndido acto de fe. La inteligencia se cree con el arrojo y el instrumental necesarios para acometer el salto mortal que va a permitirle sorprender a la realidad en su repliegue más recóndito, en su ser. Basta que la inteligencia se torne dócil al ser. El ser es solícito, atrayente; es bueno. La bondad de las cosas, su ser, atrae a la inteligencia, la mueve a abrirse al ser. Movida por la fuerza del ser, poseída por el ser, la inteligencia se llena de ser. Es el entusiasmo, que saca a la inteligencia fuera de sí para trasponerla a un nuevo modo de existencia. El hombre entero se transforma por obra del ser. Todo cambia de sentido para el hombre. Instalada en este nuevo modo de vida, la inteligencia no se conforma con discernir las cosas que pasan; tiene que explicar lo que las cosas son. Para dar razón de la articulación interna de las cosas, la inteligencia empieza por distanciarse de ellas. La distancia otorga a la inteligencia su libertad. Desasida de las cosas, éstas se muestran a la inteligencia en su dimensión de realidad. El mirar de la inteligencia es ahora visión, no parcial, sino de conjunto; de un conjunto ordenado y bien dispuesto. Visión inspectiva y comprobadora del interno plan, y lo que la inteligencia ve, «espectáculo» (Zubiri).

Es la *theoria*, supremo modo de mirar, accesible al que acierte a mantenerse en aquel modo de existencia por el esfuerzo tenaz y porfiado que hace de la actitud hábito. Este hábito de la inteligencia hace al hombre «sabio». ¿Qué va a hacer el sabio? ¿Cuál es la misión de la inteligencia dispuesta por el hábito de la sabiduría? El sabio «ve» la realidad, ve los ingredientes de que se halla constituida. Tras de verla, la «entiende». El resultado a que llega es un conocimiento eminente. Viene dada su excelencia en

que no se trata de un saber pormenorizado y menudo de cada cosa, sino de un saber entero. El sabio no conoce las cosas en su detalle, sino en su entereza, en su unidad primaria y radical. En este sentido, es sabedor de lo más difícil, porque el detalle está más cerca que el todo, de por sí más remoto e inaccesible. Y he aquí que ese saber de lo difícil y remoto otorga al hombre «un poder». En efecto, el hombre sabe ahora «en qué» consisten las cosas, y se apropia algo que no es suyo: la esencia de las cosas. El sabio es el entendido al que las cosas hacen patente su esencia (Zubiri). Entendido en la verdad de las cosas. Saber es una forma de poder. En un instante se nos ilumina el otro costado por el que el saber del sabio es eminente. El lado «práctico». El poder efectivo que el saber confiere hace que el saber sea propiamente «rector». Conocedor de lo más remoto y menos accesible, el sabio conoce también lo «mejor». Puede regir su vida puesta la mira en lo mejor. Nada más difícil e inaccesible que el destino de la propia vida. La sabiduría proporciona el conocimiento del mejor modo de regirse. Lo mejor es el fin. El problema del saber es el problema del fin, esto es, de la felicidad. La sabiduría no es sólo el más excelso de los conocimientos; es también «práctica» suprema enderezada a hacer de la vida vida buena, vida feliz. El sabio sabe cómo hacer su vida, cómo instalarse en ella; tiene en su mano la dirección del tipo de vida. Según elija uno u otro modo de acciones, así será la actitud radical que presida su instalación en la realidad. Esa actitud es el Ethos, del que depende su felicidad, porque la vida buena no consiste sino en adoptar un modo de vida que realice lo bueno. La theoria es suprema praxis.

Pero su misión no se agota aquí. El vivir no es bueno cuando no lo es el con-vivir. El «con» afecta esencialmente a la vida del hombre, es una dimensión de su ser. No se es feliz si no se es feliz «con». La sabiduría pone en manos del hombre el estatuto del «con» —la justicia—, y el Ethos que hace la convivencia buena, justa. El saber no es sólo un saber rector de la vida; es también saber «político», rector de la vida en comunidad. Saber es entonces saber hacer; saber hacer lo bueno. Supone el sentido de lo recto y de lo bueno, que afecta a la vida como totalidad. Por este su lado práctico la sabiduría es «sensatez». La misión capital de la inteligencia consiste en saber qué es lo bueno. Busca un saber orientado al hacer, un saber riguroso de las cosas que sea, a la vez, rector de la vida. Con ese saber adquiere el hombre suficiencia plena.

La primera fase de la gran aventura de la inteligencia culmina en la conclusión de que sólo el que haya anclado su vida en la sabiduría está llamado a gobernar. El que sabe debe gobernar. Es la tesis cardinal de la famosa utopía platónica en la Politeia: no andará bien el mundo mientras los filósofos no sean gobernantes o los gobernantes se tornen filósofos.

Tres graves razones han llevado al fracaso este primer ensayo gigantesco de vida intelectual y de sabiduría política. Las tres han puesto gravemente en entredicho la misión política de la inteligencia. La primera es secuencia del modo como la inteligencia se coloca ante la realidad. La postura de aprehensión vidente de la realidad hace que el hombre adopte posición similar frente a su propia vida y frente a la vida política. Todo se torna entonces «espectáculo». Se limita la inteligencia a conocer cómo transcurre la vida y el acontecer político. Esto basta, sin duda, cuando las cosas van bien. Si se tuercen, ¡ah!, si se tuercen, la inteligencia no puede conformarse con mirar cómo se produce la torcedura; tiene que enmendarla, rectificarla, reformarla. ¡Reformar la vida, reformar el vivir político! La cosa no parece imposible, puesto que el saber es poder, la *theoria praxis*. Pero por aquí se advierte el segundo fallo. El hombre griego ha considerado la vida política desde el ángulo de la salud y de la enfermedad. La Política es una *techne* similar a la Medicina; el político es al alma como el médico al cuerpo. Salud y enfermedad son cosas de la Naturaleza, de la *physis* del cuerpo y de la *physis* del alma. Una vida dislocada denuncia una naturaleza enferma, torcida. A la manera como hay cuerpos saludables, hay constituciones políticas sanas. La salud política es la justicia. Las constituciones injustas son contrarias a la naturaleza. La corrupción política, enfermedad. Reformar el vivir político es arrancar al hombre de la enfermedad a la salud. Señalemos sin dilación el yerro. El hombre no es simplemente *physis*, una naturaleza sana o enferma. Tampoco la vida política es un puro estado de salud o enfermedad. Ni el político es simple médico, sabedor de la fisiología y la patología de la vida en común, ni la vida individual o colectiva es puro espectáculo, ni la política es una *techne* de la convivencia saludable o enferma.

El tercer fallo se suma a los anteriores. Un tipo así de sabiduría, tan alto y esforzado, sólo podía ser blanco accesible para el hombre de temple socrático. Sólo una existencia heroica podía afianzar el saber en hábito, y desde el hábito como virtud tratar

de dirigir la vida propia y tomar el gobernalle del vivir común. En la realidad no más que unos pocos ensayaron este modo de vida. Los que lo hicieron, a ejemplo de Sócrates, comprendían muy bien que su sabiduría sólo podía transmitirse por contagio, por irradiación, por acercamiento en fervorosa *philia*.

Con todo, el *bios teoretikós* no consiente, por propia condición, que la inteligencia se estratifique en un grupo o capa social con función específica. El sabio se siente «separado» de los demás. Sabe que los poderes de su tiempo son incapaces de instaurar la praxis que nace de la vida teórica. Su actitud es eminentemente crítica. No es sorprendente que algunas capas sociales viesan en él un extraño y hasta un enemigo.

* * *

En su segunda etapa, la inteligencia va a seguir resueltamente la ruta marcada por la razón justificadora o especulativa. Su misión se va a tornar más complicada y, a la vez, más simple. Se complica por sublimación, se simplifica por retracción. La vida teórica es ahora *vita contemplativa*. La antigua trilogía de la Verdad, el Bien y la Belleza queda absorbida en el Sumo Bien, la Suma Verdad y la Suma Belleza de Dios. La meta suprema de la inteligencia es la visión beatífica de Dios. Dirá Santo Tomás: «La beatitud o felicidad está en la más perfecta operación de la razón y de la inteligencia; ahora bien, la operación más perfecta de la inteligencia consiste en la contemplación de lo supremo inteligible, que es Dios.» Especular es propiamente contemplar el *Summum Esse* por la vía del saber teórico. La sabiduría es «sapiencia» por participación de la sapiencia divina. Tal sapiencia, como hábito de la inteligencia o virtud, es elevada sobrenaturalmente a la visión intuitiva de la esencia divina por la luz de la gloria, que es el hábito operativo intelectual teológico.

A diferencia del *bios theoretikós*, accesible sólo a los pocos, la vida contemplativa está abierta a todos. La predicación evangélica proclama de cara al universo la necesidad de adoptar un modo de vida fundado en la fe y en la gracia (Dempf).

La sublimación de la meta comporta inexcusablemente mayor distancia entre la vida teórica y la vida activa. No me resisto a la tentación de citar unos bellos párrafos de *Il Convivio* de Dante. Expresan con maravillosa precisión la postura del hombre cris-

stiano medieval en su alta madurez frente al problema de la misión teórica y práctica de la inteligencia: «Verdaderamente el uso de nuestro ánimo es doble, a saber: práctico y especulativo... Uno y otro son deleitosísimos, si bien el de contemplar lo sea más. El uso del práctico consiste en obrar para nosotros virtuosamente, o sea honestamente, con prudencia, con templanza, fortaleza y justicia. El del especulativo, no en obrar para nosotros, sino en considerar las obras de Dios y de la Naturaleza. Y esto y lo otro es nuestra beatitud y felicidad suma, como puede verse... Mas en verdad que de estos usos uno está más lleno de beatitud que otros, como ocurre con el especulativo, que, sin mezcla alguna, es un uso de nuestra parte más noble, la cual, por el radical amor que le es propio, es la más amable. Y esta parte no puede tener uso perfecto en esta vida, que es ver a Dios (sumo inteligible), si no es cuando la inteligencia le mira y le considera en sus efectos» (Trat. IV).

Yo no me atrevo a decir, como afirma un filósofo católico contemporáneo, que la *vita contemplativa* creó los supuestos de una vida «espiritual», pero acaso descuidó la vida «intelectual», a la manera del *bios theoretikós*. Ahí está el ejemplo de Santo Tomás, como cima de equilibrio entre lo espiritual y lo intelectual, modelo altísimo y serenísimo de vida contemplativa como forma genuina de vida intelectual. En él la sublimación de la vida teórica no rompe la unidad de la inteligencia en su versión teórica y práctica. Aún se acentúa frente al legado antiguo la fe en las posibilidades rectoras de la inteligencia. El que sabe debe gobernar, o mejor, el que gobierna debe saber, porque la vida no es simple «espectáculo», al que cada uno de nosotros asiste como «actor» de sus actos, sino obligación. La vida es grave y obliga, y porque obliga, la praxis debe ir fundada en la teoría que ilumina el fin último de nuestro vivir. La realización del bien presupone el saber de la realidad. Sabio es aquel al que le saben las cosas como son en realidad. El hábito que nos habilita para regir nuestra vida y la de la comunidad es la sapiencia o prudencia, una virtud que está en la encrucijada donde teoría y práctica vienen a encontrarse. La función de la prudencia no estriba sólo en deliberar y juzgar; también manda, apuntando al fin último de la vida. El *ergon* de la prudencia es un conocimiento bajo especie de mandato. Su función primordial la lleva a armonizar la realidad de las cosas, el querer

y el obrar del hombre. Para cumplirla, posee una determinada estructura interna que asegura la posibilidad del regimiento: memoria, intellectus, docilitas, solertia, ratio, providentia, circumspectio, cautio. Equipada con estos elementos, la prudencia humana concurre con la sabiduría dispositiva de Dios para trazar la figura de la vida personal y del acontecer histórico. De espectador y actor, el hombre se convierte en co-autor de su vida y de la historia.

Dentro de estas coordenadas, la misión política de la inteligencia consiste en que ésta haga uso de la sindéresis y de la prudencia para ir tejiendo libremente en la distensión del tiempo la trama que compone la figura entera de la historia.

El ejemplo de Santo Tomás vale para rechazar la tesis de la disyunción entre lo espiritual y lo intelectual dentro del ámbito ideal de la *vita contemplativa*. Pero no hay duda de que se trata de un ejemplo eminente y de un ideal. La inteligencia va a actualizar predominantemente una de las posibilidades incoadas en su marcha: el saber como poder. El saber como sabiduría y como sapiencia se va a escindir en una serie de saberes concretos. A la manera como el Imperio, que simboliza la unidad de la sapiencia, deja paso a la pluralidad de Estados. En parte, por las exigencias de la misma realidad. Von Martín ha hecho notar finamente el ingrediente racional activo, realista y práctico, que acaba por imponerse en el mismo seno de la Escolástica medieval. Con esto, el saber se contrae a uno de sus modos, al tipo de saber que con justeza y precisión llamamos en sentido estricto «ciencia». El taller de forja de estos nuevos saberes «científicos», el cauce por donde discurren anchamente, ha sido la Universidad. La Universidad nace como *universitas magistrorum et studentium*, pero tan esencial como la unidad que simboliza la de la sabiduría es la pluralidad de Facultades. La versión a lo uno en medio de la pluralidad. El saber es ahora saber «facultativo». Los titulares de los nuevos saberes son los «facultativos». Por primera en la historia, los titulares del saber van a constituir un estamento: el estamento de la inteligencia como grupo o capa social con función específica. El facultativo es el que ha seguido la carrera «académica». Las disciplinas que integran el cuadro del *Studium Generale* componen un plan metódico de formación. La primera forma del científico moderno es el facultativo. ¿Para qué faculta el saber facultativo? Faculta para do-

minar la región de la realidad sobre que el saber como ciencia recae. El saber sigue así resueltamente «por la vía segura de la ciencia».

* * *

La ascensión y la consolidación del saber científico constituyen la tercera etapa de la magna aventura de la inteligencia. ¿Cuál es la misión que este tipo de saber impone a la inteligencia? Empecemos por observar que la sabiduría deja de ser vida intelectual. Los saberes facultativos son saberes «profesionales». El teólogo, el jurista, el médico; más adelante, el ingeniero, el economista, el técnico; en una palabra, los «académicos», son profesionales. No se emplea aquí el vocablo en sentido peyorativo, sino para significar el cambio de función que está llamada a cumplir la inteligencia cuando el saber se ha contraído a ciencia. Por lo pronto, profesión es, en cierto modo, contrapunto de «vocación». Desde la vocación se llega al ejercicio de la inteligencia como forma de vida. ¿Y desde la profesión? Allá en lo hondo, la profesión no está reñida con la vocación. Lo esencial —dice uno de los más sutiles sociólogos contemporáneos (Simmel)— para que pueda hablarse de una profesión es que el hacer en que la profesión consiste, un hacer socialmente eficaz, sea la expresión unitaria de una cualificación íntima...» Cuando la ciencia moderna aún andaba a medio camino, Goethe formula así el ideal del saber profesional: «el que se dedica a un arte estricto debe hacerlo de por vida. Hasta ahora se llamaba a esto artesanía, obra manual: muy medido y muy justo, pues los que así se consagran deben hacer su obra a mano, y para que la mano pueda hacerla ha de animarla vida propia, ha de ser para sí como una naturaleza, con pensamiento y voluntad propios. Y esto no puede hacerlo de cualquier manera.» El carácter profesional del saber va a mudar la función de la inteligencia. Paralelamente, el saber político como saber facultativo va a alterar también la función política de la inteligencia. ¿A qué razones obedece el cambio? Lo que el científico se propone conocer es distinto de lo que pretendiera el sabio griego o el sapiente medieval. Aquéllos no eran saberes «rigurosos» ni postulaban la «exactitud». La ciencia es, por esencia, «rigurosa». Rigor científico equivale a precisión objetiva. Para lograrla tiene que empezar por instalarse en la realidad mediante una acción, una

acción que consiste en acotar y abrir su propio campo. Dentro de él (Naturaleza o Historia, tanto da) el científico proyecta un cierto esbozo de los fenómenos. El esbozo sustituye las cosas cotidianas por otras más precisas. En esto consiste el «rigor». Este «proyecto» o «esbozo» hace de la ciencia «investigación». El científico es un «investigador». El investigador toma los fenómenos como acontecer real para determinar cuándo, dónde y cómo aparecen. Como para el sabio griego, la realidad es espectáculo; pero el científico no busca lo que está detrás del espectáculo, sus protagonistas; se limita a mirar cómo transcurre. Busca la uniformidad en las actuaciones de la realidad, lo que hay en ellas de fijo y lo que en sus cambios hay de continuo: la «regla» o «ley» del acontecer. Saber es saber «cómo se producen las cosas, saber qué cosas deben acontecer para que acontezcan otras» (Zubiri). La realidad es para el científico acontecer. Todo lo que acontece «es» real. El saber científico es necesariamente «positivo». Positivo quiere decir que lo real es lo patente. Heidegger dice «lo represente». Lo patente o represente es «lo puesto». Naturalmente, para reducir la realidad a positiva, para hacerla patente o puesta, ha tenido el hombre que realizar operaciones muy complejas. El resultado es que la realidad se reduce a «hechos». Se toma terminativamente, tal como está ahí, como hecha. Hecho es lo que acontece y está en la realidad. La inclinación de la ciencia a tomar la realidad como «hechos» es inexorable. Así ha ocurrido en todas las ciencias. En las naturales y en las del espíritu. La función que cumple el «experimento» en las ciencias de la Naturaleza, la desempeña en la Historia la «crítica de fuentes». La reducción de lo real a «hecho», «objetiva» la realidad, la convierte en «objeto». Una ciencia es tanto más «objetiva» cuanto más capaz es de tomar la realidad como «hecha». La inteligencia moderna se mueve dentro de esta interpretación de la realidad. Por eso su signo es, de un lado, el objetivismo, al que corresponde, por otro, el subjetivismo. El hombre se convierte en el ente en que se fundan todos los demás, y la realidad en *objectum*.

Esta ha sido también la marcha de la inteligencia en el plano político.

La historia del saber político como ciencia es el esfuerzo tenaz por reducir la realidad política a «hechos». La primera forma de aparición del político como facultativo es el «jurista». Teología, Derecho y Medicina fueron las grandes Facultades tradicionales. Nace la política como saber científico prendida a la jurispruden-

cia, y el jurista es, en cierto modo, la contrafigura del teólogo. Los juristas de Federico II, creador del primer Estado moderno en Sicilia, se consideran a sí mismos «sacerdotes de la Justicia» (Kantorowick). También fueron los juristas los primeros en ser considerados titulares de un saber facultativo profano. El término *clericus* empieza a circular precisamente en el siglo de los juristas, para significar no sólo el «lego», en oposición al sacerdote, sino también el jurista estudioso, cultivado espiritualmente.

¿Qué se le va a pedir al político como titular de un saber facultativo? Decir que la ciencia es inexorablemente «positiva» es afirmar que también por necesidad es «práctica», o mejor «pragmática». Por su propia naturaleza tiende a convertirse en «técnica». Dentro de los supuestos del saber científico, la técnica propende a dejar de ser un modo de saber para hacerse cada vez más técnicas a secas, un hacer. La política como ciencia ha seguido una trayectoria similar. El esfuerzo por positivizar al límite la realidad política, que va del jurista medieval al sociólogo de nuestros días, pasando por los grandes «políticos» creadores del Estado moderno soberano, ha tenido como secuencia la paralela reducción del saber político de un saber «práctico» a un saber puramente «operativo» o «técnico». Esta singular trayectoria ofrece algunas curiosas líneas de despliegue, aparentemente contrapuestas, pero cuya conjunción determina por algunos costados esenciales la situación en que hoy se encuentran el saber político y el profesional de ese saber. Me refiero a la conexión de los tres fenómenos siguientes:

- 1) El proceso de totalización de la realidad política, paralelo a la positivación del saber político.
- 2) La pérdida creciente de la fe en la misión política de la inteligencia.
- 3) El proceso de burocratización creciente del saber político.

* * *

Fijemos nuestra atención en el primero. Lo que aquí llamamos totalización de la realidad política está dado en la propia dialéctica del Estado moderno. Es un proceso continuo que ora parece decrecer, ora se interrumpe para seguir después con más brío. La totalización se produce en extensión y en intensidad. El despliegue del Estado moderno en sus tres fases de Estado absoluto, Estado liberal y Estado totalitario constituye un ingente proceso de

totalización de la realidad política. Incluso el postulado liberal de la división de poderes, que parece servir a lo contrario, puede inscribirse en él con pleno derecho. Si se mira a su raíz sociológica, para lo que sirve realmente es para insertar al estado llano dentro del Estado. Piénsese en la influencia totalizadora de términos como «soberanía» y «nación». La forma totalitaria de algunas grandes potencias con vistas a la guerra total representa ya un grado verdaderamente fabuloso de concentración y adensamiento de lo político. Pero aún se alcanzarán grados de mayor intensidad. La segunda guerra mundial continúa a este respecto la línea de la primera. La totalización recomienza siempre. A estos efectos tanto da que el impulso totalizador venga directamente del plano genuinamente político del poder (fanatización del postulado de la soberanía o de la idea nacional) como que venga de la economía. El «economismo» radical, la creencia en la economía como destino ineluctable, reobra igualmente sobre lo político en el sentido de la totalización. El nacionalismo de signo liberal, el imperialismo de las grandes potencias mundiales, el socialismo marxista apoyado en la idea totalizante de la clase, el capitalismo de signo monopolístico, son otras tantas versiones maduras en el camino hacia la totalización.

El fenómeno adquiere toda su gravedad cuando se le proyecta en una perspectiva filosófico-histórica. Sobre todo cuando esa perspectiva es radical, allende todo optimismo y todo pesimismo, positivo, marxista o reaccionario. Me refiero a la perspectiva que la teología de la historia llama «fin de los tiempos». No es casual, ni puede tomarse a la ligera, que católicos y protestantes, cuando tratan de hacerse cargo de las posibilidades negativas y positivas que constituyen la situación contemporánea, coincidan en traer a cuento el tema teológico-histórico del «dominio del Anticristo» (Pieper). Hay que ver en ello una réplica certera a los pronósticos, hoy tan en boga, sobre el «dominio de los *managers*» (Burnham), el «dominio de los expertos» (Geiger), etc., etc. La situación contemporánea —he aquí el resumen del vivo coloquio actual sobre estos temas escatológicos— es una situación tal que, por su propia índole, hace que la venida histórica del Anticristo sea realmente posible. Trataré de explicar lo que esta tremenda afirmación significa. Para comprenderlo hay que abandonar por lo pronto la idea de que el fin de la historia, su sentido último, es la cultura. Ni la cultura, ni la pugna entre la fe y el descreimiento, como pensara Goethe. Hay que arrancar también del supuesto de que el mal, en

«cuanto «príncipe de este mundo»», es poderoso en la historia; no es dueño de la historia, «pero acelera su marcha» (Theodor Haecker). La historia no se juega en el campo neutral de la cultura: es lucha por Cristo. Su contrafigura, el Anticristo, no ha de ser imaginado como un ángel caído, ni tampoco como una especie de gran hereje (Pieper). Santo Tomás dice que el gran instrumento del Anticristo es la *potentia saecularis*. Es un poderoso del mundo, poderoso de poder temporal. No se trata, pues, de un fenómeno marginal de la historia, sino de una figura eminentemente histórica y, por ende, política. Quiere esto decir que «el fin de los tiempos» no será caos, en el sentido de una pluralidad de potencias históricas, culminante en la disolución y la descomposición total, sino una configuración descomunal de poder, cuyo ejercicio no será un orden genuino. Un pseudo-orden mantenido por la fuerza del poder. Un orden falso y «engañoso», que será tenido por verdadero. La experiencia del hombre actual le permite casi adivinar lo que ese tipo de orden puede llegar a ser. Puede, pues, ser pensado el Anticristo como una figura histórica real que ejercerá el poder político sobre toda la humanidad, a fuer de dominador del mundo. Pues bien, como en este momento el dominio mundial es una posibilidad objetivamente dada en la realidad y como el Evangelio ha sido predicado ya en la tierra entera, de modo que la decisión en pro o en contra de Cristo es realmente posible para todos, la situación contemporánea tiene entre sus posibilidades reales la venida del Anticristo (Pieper). La posibilidad de concentración del poder en una sola unidad política mundial puede tomar, naturalmente, sesgo positivo, pero debe también ser considerada desde esta luz radical. El Anticristo desarrollará sobre el haz de la tierra una gigantesca totalización del poder, en extensión y en intensidad. El Estado mundial del Anticristo será, en sentido extremo y definitivo, un Estado «totalitario».

Si me he permitido invocar aquí la mayor y más tremenda contrafigura de la historia no es por recurrir a un cómodo recurso patético. Es a fin de iluminar desde una perspectiva de ultimidad un fenómeno que desde otras perspectivas también radicales, aunque de diferente signo, o no se percibe bien o se falsea en su significación más honda. El fenómeno de la totalización de lo político es un fenómeno real del tiempo presente y concurren a fortalecerlo las potencias espirituales y materiales más insospechadas. La famosa profecía de Marx de que en el estadio final de la historia

no habrá, propiamente hablando, poder político, se cumple más bien al revés. Con lo que se confirma que la marcha en el sentido de la totalización de lo político se consume por los más inesperados senderos.

Fijémonos ahora en el segundo fenómeno que sigue paralelo a la totalización de la realidad política y a la positivación del saber político: la pérdida creciente de la fe en la misión política de la inteligencia. Hasta el siglo XVIII el hombre, más o menos, ha creído en la existencia de una verdad política racional y en que la inteligencia era capaz de descubrirla. Mientras la creencia dura, la inteligencia es requerida a cumplir una función rectora de la vida política. Poco o mucho, y de uno u otro modo, según sea la fuerza o el matiz de la creencia. A los hombres que viven la aurora ilusionada de la ciencia política moderna les resulta evidente que el sabio es capaz de averiguar la marcha de las cosas humanas. Su saber le permite «prever» el movimiento de la realidad política. Pero esa realidad no se pliega dócilmente a los dictados de la inteligencia. El sabio tiene que coger la ocasión, no perderla. El saber sería inútil si no fuese unido al poder. Saber es eminentemente poder, un saber técnico y pragmático. El centro de gravedad pasa de la teoría a la praxis propiamente dicha. En cierto modo se han invertido los términos platónicos: el que manda con éxito sabe. Es el príncipe sabio de Maquiavelo. Todavía saber y gobernar están unidos. La inteligencia cumple una función rigurosamente rectora. Poco después los dos términos están ya separados. Estamos en el Barroco. El príncipe absoluto ha de realizar la razón en la sociedad. El sabio es el que traduce al príncipe esta ley de la razón. Es «consejero» del poder. Por consiguiente, la razón, la inteligencia, formula la norma política. El sabio proclama la ley y el príncipe la da vigencia (Geiger). La función de la inteligencia sigue siendo rectora, pero ya no consiste en gobernar, sino simplemente en «ilustrar» al gobernante. Los titulares del saber forman la gran república de los espíritus libres e ilustrados. El sabio no ejerce el poder político: es consejero. El saber político es especulativo y normativo; el *Princeps illustrissimus* define cuándo es llegada la hora propicia para transformar la verdad política en realidad institucional. Un paso más y los dos términos se van a escindir en algunos puntos. Se sigue creyendo en la existencia de una verdad racional, pero varía el método para encontrarla. Ya no es obra del sabio, sino que se logra a través de un largo rodeo: la

discusión. De la discusión brota la verdad, bien porque triunfe la solución mejor en la libre concurrencia de las opiniones, bien porque salga destilada de la misma discusión. Es la hora de los clubs políticos y la hora también en que aparece propiamente la prensa como factor político. El periodista entra en el área de la inteligencia como divulgador del saber político. Difunde las opiniones, los argumentos políticos, y señala la pauta que ha de seguir la opinión pública. La función política de la inteligencia ha variado de sentido; no consiste ya ni en gobernar ni en prever; tampoco en ilustrar. Consiste en algo totalmente nuevo, más distante y más neutral: en «criticar». El que critica se sitúa de antemano fuera y a distancia de lo que critica. No ilustra; más bien «advierte». Es advertidor y amonestador. Una función que se ejerce *a posteriori*, cuando ya la obra es hecha; no ayuda previendo o ilustrando, sino amonestando.

A partir de este punto la inteligencia da el salto mortal hacia su propia abdicación. Por lo general, la inteligencia contemporánea ha perdido la fe en sí misma como rectora de la vida política. Aún se ven aquí y allí algunos destellos de fe, pero la sociología del saber ha ido minando progresivamente sus supuestos. Cuando todavía se sigue creyendo en que hay una verdad política, aunque relativa, aún le queda a la inteligencia una función política que cumplir: la de «averiguar» en qué consiste esa verdad mudadiza. Esto es lo que viene a propugnar sugestiva y brillantemente Mannheim. La verdad no es una categoría política; la lucha política no se realiza en nombre de la verdad ni por razón de la verdad, sino en nombre de «ideologías». A pesar de todo, la inteligencia sigue conservando una cierta función rectora. Los diferentes sujetos de las ideologías políticas pugnantes son las clases sociales, y ocurre que cada uno de esos sujetos sólo es capaz de ver un aspecto de la sociedad a la que pertenece, condicionado por su propia situación de clase. Los campesinos, los empresarios, los obreros y funcionarios no pueden ser de la misma opinión en cuestiones sociales. Cada uno tiene una visión diferente de la sociedad. Y esas visiones ideológicas no son falsas; sino unilaterales. Contienen verdad, mas sólo una porción. El pensamiento está ligado a la situación social; pero, por fortuna —piensa Mannheim—, hay una clase que no está aherrojada a su propia situación; es precisamente la inteligencia, que se encuentra flotando sobre la sociedad. Su visión no está limitada por un criterio de clase. De

ahí su función específica: analizar críticamente las ideologías de clase, descubrir en ellas su verdad objetiva y unificarlas en una síntesis; hallar, en fin, una especie de verdad política superior a esas perspectivas parciales. La síntesis no constituye una verdad absoluta, pero es objetivamente válida para una constelación histórica. Para que sea válida ha de ser orgánica, ha de recoger en sí lo que cada una de las ideologías pugnantas tenga de verdad, ha de ser expresión adecuada de la situación social general y ha de ser también dinámica, con capacidad de futuro, asumiendo en su seno el mayor caudal posible de valores de cultura y fuerzas sociales. La inteligencia no está llamada a gobernar, a prever, ilustrar o criticar; pero sí a «averiguar» la verdad política de cada hora histórica.

Otro paso decisivo más y nos va a faltar del todo la fe en la inteligencia. Es lo que le ocurre a Geiger. La inteligencia tampoco escapa a la triste condición de los demás. Está sujeta a su propia situación. La visión que tiene de la sociedad está tan condicionada por su modo de inserción en ella como pueda estarlo la del obrero, la del campesino o la del funcionario. Goza, a lo sumo, de más alta perspectiva; pero, en definitiva, la inteligencia se limita a crear sus propias ideologías, aunque sean distintas de las ideologías de clase. Cuando interpreta el futuro no deja de hacerlo subjetivamente. Tiene que resignarse a no configurar y a no dirigir jamás la realidad social. El poder y el saber político se han disociado radicalmente. Jamás el titular del poder se contentará con ejecutar los dictados de la inteligencia: seguirá sus propios objetivos. No puede, pues, la inteligencia desempeñar papel creador o rector en el mundo de los hechos políticos o sociales. Nada más triste y escéptico que esta frase de Pareto: «Las consideraciones teóricas de la inteligencia sólo influyen en la vida política por obra de los factores sentimentales que se esconden detrás de la teoría. El pensamiento empírico y lógico poco o nada puede contribuir por razón de sus propiedades teóricas a la configuración de la sociedad, que depende de otros factores diferentes y mucho más importantes.» En estas condiciones la inteligencia ha de optar por una de estas actitudes: abandonar el poder político a su dialéctica propia; seguir el camino opuesto, sometiendo el espíritu al primado del poder y limitándose a cantar su apoteosis; ponerse legítimamente al servicio del poder (la inteligencia se limita a proveerle de fórmulas, sin asumir responsabilidad alguna por los objetivos

que el poder persigue); adoptar una actitud verdaderamente crítica frente al poder político. En ésta cifra Geiger la función específica y singular de la inteligencia, la única que le incumbe propiamente en el campo político. No puede dirigir el obrar político ni encauzar el acontecer real; tampoco debe someterse a sus exigencias si no quiere violar las leyes del espíritu; debe, pues, limitarse a su función creadora dentro de su esfera solitaria y propia.

No le queda otro camino sino la crítica incesante e incansable del poder. No ya «averiguar» la verdad política relativa, sino «desenmascarar» las ideologías. No hay ningún orden social que no maneje ideologías. Son los mitos de cada época. Sirven para cubrir los objetivos políticos; su modo de difusión es la «propaganda». La inteligencia queda, pues, relegada a una función más bien destructiva que constructiva. Debe limitarse a desenmascarar las ideologías. Cumple así la dialéctica función polar de crear y desenmascarar ideologías.

* * *

El que sabe, gobierna; el que gobierna, debe saber; el que manda con éxito, sabe; el que sabe, prevé; el que sabe, ilustra; el que manda, provee; el que sabe, critica; el que sabe, averigua; el que sabe, desenmascara. He ahí la sugestiva línea que describe, sin duda muy imprecisamente, las peripecias de la inteligencia política, quiero decir de la inteligencia en su función política. Los dos grandes términos que circunscriben el juego dialéctico son, de un lado, el poder político; de otro, la inteligencia. Unidos en un principio, aparecen hoy polarmente escindidos por un abismo insondable. Y sin embargo... Sin embargo, nunca se ha exigido más a la inteligencia. Metido en el callejón de la técnica, el político tiene que hacer frente a la terrible voracidad de saber pragmático que aqueja a la sociedad contemporánea. Es un tipo de sociedad que se ve a sí misma como una realidad altamente dinámica, variable y mudadiza. Algo peor. No sólo se ve en movimiento incesante; pretende también impulsarlo adrede, conscientemente. Siempre está queriendo dar un paso adelante. Naturalmente, ahí está la inteligencia para que impulse el movimiento y lo ilumine desde dentro. El político contemporáneo, para justificarse socialmente, tiene que estar inventando sin cesar. De investigador se trueca en inventor. Le ocurre un poco como al empresario capitalista, al que

la crueldad de la libre concurrencia le fuerza a arbitrar incesantemente nuevas combinaciones económicas (Geiger). El político tiene que regular la vida, racionalizarla al máximo y señorearla partiendo de un plan.

¡Curiosa paradoja! Se pierde la fe y al par se exige de la inteligencia lo que parece exceder de su menospreciada fuerza. Paso a paso, el saber político ha ido contrayendo el área de sus posibilidades cualitativas. Lo que empezó en sabiduría especulativa y rectora es hoy saber técnico. El *sophós* se ha convertido en inventor de técnicas combinaciones. Ya no forma parte ni de un estamento. Tocamos la trama íntima del tercer fenómeno que nos propusimos enjuiciar. Los «*intelectuales*» de hoy forman un ejército inconexo de funcionarios burocratizados. En un artículo estremecedor por sus consecuencias, formula un sociólogo contemporáneo este terrible vaticinio sobre la sociedad futura. Como consecuencia del intervencionismo, de la «*socialización fría*» y de la «*economía planificada*» total, que propugnan y mantienen tanto el bolchevismo como el fascismo y la democracia occidental, la reacción de la sociedad del mañana irá a parar a manos de los directores de las grandes asociaciones económicas. Empezarán por determinar la política económica y acabarán sujetando la política general a las exigencias de los objetivos económicos. El político del mañana será un economista «*politizado*». Una vez encaramado en el poder, ya se encargará de asegurarse en él. Tendrá en su mano los poderes de disposición sobre los medios de producción. El cumplimiento, ciertamente nada improbable, de este pronóstico, representaría la realización paradigmática del saber político como técnica. Vendría asimismo a consumir la burocratización del político como «*intelectual*». Funcionario del Estado o asesor técnico de los poderes privados; burócrata, en fin, con oficio y beneficio. Acaso algo peor: esclavizado por el mecenazgo.

Queda por averiguar si la misión política de la inteligencia se va a agotar en la dirección del proceso de la producción y en el planeamiento de la economía.

* * *

Nadie vea en lo que queda dicho un alegato contra los saberes técnicos. El hombre contemporáneo, quiéralo o no, tiene que pechar con la técnica y con sus consecuencias. Tenaz y sutilmente,

la inteligencia pugna por reducir los saberes facultativos a su función específica dentro de la misión harto más compleja que aquélla está llamada a cumplir. El enérgico planteamiento de los problemas metafísicos desde hace varios decenios es ya un esfuerzo infinitamente valioso y eficaz para lograr su certero encuadramiento. Paradójicamente, de todos los saberes técnicos, la Política es uno de los que parece haber olvidado más su primitiva y feliz incardinación en la órbita de la sabiduría. Tal vez porque sea el menos logrado de todos. Mientras el hombre señorea orgullosamente la realidad natural, nunca parece haber estado más distante de dominar la realidad social y política. Ahí están las gigantescas colisiones que todos hemos vivido para demostrar la impotencia del saber político como praxis. Cierto. Mas no se pierda de vista que también esos acontecimientos que ponen en tela de juicio la función rectora de la inteligencia son obra de la inteligencia. A fuerza de tecnicarnos nos hemos olvidado de que la ética no es simplemente un sistema de valores que se cumplen o se infringen, sino algo que afecta al ser, a nuestro ser, porque va unida a nuestro Ethos, al modo radical como nos hayamos instalado en la vida. Cuando De Broglie advertía a los físicos que no debían poner la ciencia del átomo en manos de los gobernantes, no creo que lo hiciera porque dudase de la capacidad política de la inteligencia; pensaba, sin duda, en el riesgo casi cierto de que fuese mal usada. El saber, cualquier tipo de saber, está vinculado al Ethos que tiene a su base. La Política como saber científico es legítima y necesaria. Pero la ciencia y la técnica no agotan el contenido ni las posibilidades del saber político. El problema capital de la «teoría» política estriba en precisar el contorno y los límites del saber político como «ciencia».

Cuando Max Scheler se disponía a publicar la colección de trabajos que iba a titular *Ensayos de Sociología del Saber*, apuntaba con gran tino en el prólogo que en la mente de los grandes padres de la Sociología ésta habría de ser el «fundamento» de una política racional. Creo que conviene esclarecer decididamente una de las más perturbadoras confusiones del pensamiento contemporáneo. Lo que la Política tiene y debe tener de saber científico y técnico es precisamente la Sociología. La Política será ciencia allí hasta donde la Sociología lo sea. Ni un punto más. Como contrapunto, el saber sociológico no agota todo el saber político; es sólo una parte. La pregunta que viene a las mentes con irrefrenable

rapidez es ésta: ¿en qué medida puede ser la Sociología una ciencia «positiva»? Vale tanto como interrogar hasta qué límite la realidad social se deja positivizar bajo especie de «hechos». Cuestión, no hay duda, muy peliaguda, porque no todas las realidades se dejan recortar de la misma manera para someterse a los esquemas de la ciencia. Uno de los más tenaces yerros en que incurre la Sociología contemporánea consiste en el empeño de positivizar lo social, sujetándolo a esquemas tomados de otros campos de la realidad. O se utilizan esquemas de la realidad natural o de la realidad histórica. Los que van por la primera ruta suelen echar mano de los esquemas que estaban vigentes en la época de Comte. Mientras los teóricos de la «nueva física» operan con esquemas infinitamente más complejos y flexibles, como «leyes de frecuencia», etcétera, muchos sociólogos de un positivismo trasnochado siguen maniobrando con esquemas deterministas ya arrumbados en el campo donde nacieron. Ni siquiera se plantean a sí mismos el sugestivo problema de cuáles serían los supuestos de que partirían Comte y Spencer para construir sus sistemas positivos de la Sociología si tuvieran ante sí la Física y la Biología contemporáneas. Los que van por la segunda ruta historifican radicalmente lo social, de manera que su realidad se disuelve en el despliegue incesante del acontecer histórico. Ni unos ni otros dan en el blanco, porque el campo de la realidad social que la ciencia tiene que tomar terminativamente como «hechos» no coincide ni con el campo de la realidad natural ni con el de la realidad histórica. Evidentemente, lo social no es naturaleza; pero, aunque parezca menos evidente, tampoco es propiamente historia. Es un *triton genos*. Y aquí está la razón de por qué el saber político no se agota en la Política como ciencia, es decir, en la Sociología. La razón está en que lo que tiene realmente que ver con la historia es la realidad política, más que la social. Lo social es —entiéndase el vocablo con toda delicadeza— «material» para lo político. Mejor dicho: la realidad social es el sistema de posibilidades con que el hombre cuenta para realizar lo político. A su vez, lo político, rectamente entendido, consiste en hacer posible que la persona pueda realizarse como persona. Allende todo saber técnico, supuesto tal saber, la Política entra de lleno en el reino de la sabiduría. El término sabiduría nos lleva automáticamente a la idea de persona y al Ethos radical del que todo saber ha de tomar nacimiento, si se quiere que el saber sea nuevamente vida intelectual y que haya política

propiamente dicha. Nos lleva también a aquella elevada zona en la que el hombre, co-autor de su vida, concurre con la sabiduría dispositiva de Dios para trazar la figura de la historia. Lo que por encima de todo diferencia el genio político de la gran caterva de los técnicos y administradores es ese coeficiente de opción creadora entre posibilidades de vida colectiva que trasciende del puro planeamiento de la economía y del proceso de la producción. Otra cosa es el Ethos en que el político apoya sus acciones; por donde la Sociología, como saber técnico, y la Política, como sabiduría, entroncan con la Ética.

Permitidme que ponga punto final a estas reflexiones. Van dictadas por una honda inquietud como facultativo del saber político. El cumplimiento, al menos en parte, de aquella famosa profecía de Lenin de que un día «toda la sociedad será como una oficina o una fábrica, con trabajo igual e igual salario», afianza en mí la convicción de que detrás de esos pronósticos tan a la moda sobre la futura tecnocracia, el señorío de los *managers* o de los expertos, se juega no sólo el porvenir de la cultura y el de la inteligencia, el futuro del saber y de la vida intelectual; se juega también, esto es infinitamente más grave, nuestra propia salvación personal.

FRANCISCO JAVIER CONDE