

# POLÍTICA Y EDUCACIÓN <sup>1</sup>

*Antonio-Carlos Pereira Menaut*

*Sumario: I. Introducción; II. Origen del problema y principales posiciones a lo largo de la historia; III. El **quid** de la cuestión.*

## I. INTRODUCCIÓN

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, ambas trayendo sus orígenes de la Grecia clásica: para los que podríamos llamar, con no mucha precisión, idealistas, la política puede ser reducida

---

<sup>1</sup> 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 el 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), Keating (Universidad de Western Ontario, Canadá) 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 Sáez por la mecanografía y correcciones.

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 sólo aparentes; el único progreso político real es la difusión de la cultura. Con Platón estaría la Ilustración y, ya en nuestro siglo, también, en cierto modo, 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 super-realistas 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: idealista <sup>2</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.

---

<sup>2</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, Ernest, **Relativism and the Social Sciences**, pp.83-100, Cambridge, 1985.

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 *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 élites 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»<sup>3</sup>.

## II. EL 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

<sup>3</sup> Clark, B. R., «Sociology of Education» en Faris, ed. Handbook of Modern Sociology, Chicago, 1964, p.734.

lado, el realismo y el sentido político de Aristóteles, y, por el otro, el cinismo de los super-realistas que aceptan la maldad del poder y desprecian la filosofía, como Calicles <sup>4</sup>, 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 aquéllos 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 *autocritas* de la potestas, el saber del poder. En **De re publica**, 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...?» <sup>5</sup>.

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 1978, 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

---

<sup>4</sup> Cfr. Platón, **Georgias**, 484c-486d., ed. de E.R. Dodds, Oxford, 1959.

<sup>5</sup> Cicerón, **De re publica**, 1, 3, ed. de don Álvaro D'Ors, **Sobre la República**, Madrid, 1984.

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 <sup>6</sup>.

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?» <sup>7</sup>.

Y Jovellanos:

«¿Quién no ve que el progreso mismo de la instrucción conducirá algún día, primero a las naciones ilustradas de Europa, y al fin a 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 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?» <sup>8</sup>.

Y así hasta que la Revolución Francesa devolvió a los soñadores a la realidad y el *Sturm un Drang* sustituyó a la *Aufklärung*. En los siglos XIX y XX aquellas posturas continuaron teniendo cierta vigencia

---

<sup>6</sup> Jovellanos, Gaspar Melchor de, **Obras**, vol. II, p.366, edición de Cándido Nocedal (1858) y Miguel Artola (1956), Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1952 a 1963, 5 vol. En esta edición la carta a Harding, cónsul inglés en A. Coruña, figura como «a persona desconocida» y está en vol. II p.366; **Memoria sobre la educación pública**, está en vol. I, como también **Elogio de Carlos III**.

<sup>7</sup> Cabarrús, Francisco de, **Cartas sobre los obstáculos que la Naturaleza, la opinión y las Leyes oponen a la felicidad pública**, 79., Victoria, 1808.

<sup>8</sup> Jovellanos, **Memoria sobre educación pública**, p.255.

–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 del 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, oscuro y difícil aunque escaso de solidez, tuvo sin embargo gran éxito entre los estudiantes universitarios; aunque, dadas esas 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 <sup>9</sup>.

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 iban a resolverse por medios políticos ni legales. En el angustiado diagnóstico que hicieron aquellos hombres, similar al efectuado en el siglo XVIII español tras la decadencia del XVII, la política, las constituciones y las leyes volvieron a quedar descartadas

---

<sup>9</sup> Menéndez y Pelayo, Marcelino, **Historia de los heterodoxos**, 1074-1096, ed. Madrid, 1956.

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»<sup>10</sup>.

Era verdad que muchas revoluciones se habían 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 confiaba 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...»<sup>11</sup>.

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

---

<sup>10</sup> Giner de los Ríos, Francisco, «Aspectos del anarquismo», p.275, se cita según la edición de las **Obras Completas**, vol. XI (Filosofía y Sociología).

<sup>11</sup> Giner de los Ríos, «Sobre el concepto de la ley en el Derecho positivo», 24-25, Se cita aquí según la versión de **Ensayos y Cartas**, México, 1965.

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, pues parece sugerirnos que si la política funciona, el intelectualismo político tiende a disminuir.

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. Podrían 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

---

<sup>20</sup> Tales como perfeccionamientos, adelantos posteriores y otros datos de carácter económico en particular, tales como los estudios de mercado, las opciones dictadas por problemas de competitividad, las enseñanzas suministradas por la explotación de las técnicas anteriores.

<sup>21</sup> Vid. Daumas, Maurice, **Las grandes etapas del progreso técnico**, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p.121.

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 1992, parecen pertenecer al pasado remoto. Con todo, la corta experiencia sugiere que el planteamiento gramsciano tuvo cierta fuerza, pero más bien negativa: consiguió infiltrarse en la educación y los medios de comunicación, consiguió 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<sup>12</sup>, en versión eurocomunista o tradicional, con o sin los impresionantes cambios recientemente ocurridos en el Este.

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.

---

<sup>12</sup> Cfr. D'Ors, Álvaro, *La violencia y el orden*, Madrid, 1987.

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 antijurídicas opiniones de Platón<sup>13</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?»<sup>14</sup>.

Y Giner de los Ríos:

«El derecho [es] una relación interna, que existe aún en el individuo para consigo propio; ética e incorporal»<sup>15</sup>.

*Segunda.* 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 informados, y 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 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

---

<sup>13</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., versión de **Obras Completas**, Madrid, 1955.

<sup>14</sup> Brissot de Warville, polemizando contra el jurista español «no ilustrado» Pedro de Castro en 1787, *apud* Herr, 52-53.

<sup>15</sup> Giner de los Ríos, Francisco, «La persona social», en **Obras Completas**, vol. II, 32.

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 éstas 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:

«Ésta 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»<sup>16</sup>.

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,

---

<sup>16</sup> Jovellanos, **op.cit.**

que se dedica realmente al arte de la política y la practica hoy»<sup>17</sup>. Si Sócrates tuviera razón habría que elevar el *status* de los profesores, pues «ciertamente, si los razonamientos bastaran para hacer buenos a los hombres, reportarían justamente muchas grandes remuneraciones»<sup>18</sup>.

*Quinta.* Si las cosas son así, poco sentido tendría la democracia, 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 diagnosticar, 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... ejercen 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 esto 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, aquélla 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...»<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Platón, **Georgias**, 521d.

<sup>18</sup> Aristóteles, **Ética**, 1179b, ed. Araujo y Marías, Madrid, 1959.

<sup>19</sup> «Diálogo entre el Extranjero y un joven». Platón, **El político**, 292e-293d ed. de González Laso, Madrid, 1955. (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 llamativo 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 pedagogía, 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 al acierto en la elección. Éstos –entre otros– son problemas políticos, no científicos, aunque el conocimiento científico pueda aportar mucho; y la habilidad para acertar en los mismos no es transmitible 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 pedagógico 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 *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»<sup>20</sup>, 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 del 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»<sup>21</sup>.

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

---

<sup>20</sup> Oakeshott, 12-32.

<sup>21</sup> Aristóteles, *Ética*, 1179b. ed. Araujo y Marías, Madrid, 1959.

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 que componer discursos judiciales o políticos), ni que hayan hecho políticos a sus hijos, o a alguno 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»<sup>22</sup>.

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

»—Ésa, 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

---

<sup>22</sup> Aristóteles, *op.cit.*, pp.1180-1 181 a.

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»<sup>23</sup>.

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»<sup>24</sup>.

En la vida ordinaria, a nadie se le ocurre que las discusiones médicas hayan de resolverse por votación popular, ni encontramos raro

---

<sup>23</sup> Platón, **Protágoras**, 318e-320b, ed. C.C.W. Taylor, Oxford, 1976.

<sup>24</sup> Shaw, Bernard, **El Carro de las manzanas**, p.47.

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 prítanos. 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»<sup>25</sup>.

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 de la Ciencia Política o 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

---

<sup>25</sup> **Protágoras**, 319 d.

expresada en el aforismo medieval *quod omnes tangit...*: «lo que a todos afecta debe ser decidido por todos»<sup>26</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. A Platón habría que recordarle que el hombre medio elige su médico, le autoriza para intervenirle quirúrgicamente y le paga. La política es, más bien, 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 aun, 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.

---

<sup>26</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 comentaban textos del Derecho Romano justinianeo, pero, como otros principios medievales, vino luego a resultar útil a la democracia constitucional.

Ambos compartían la condición de intelectuales, pero ello no afectó sus actividades políticas por igual. 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 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 —*quad 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, etcétera. Pues éstas 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:

---

<sup>41</sup> Mathely, *op.cit.*, p.227.

<sup>42</sup> Da Gamma Cerqueira, Joao, **Tratado da Propriedade Industrial**, Volume II, Tomo I, Parte II (dos privilégios de invencao, dos modelos de utilidade e dos desenhos e modelos industriais), Edicao Revista Forense, Rio de Janeiro 1952, p.165.

<sup>43</sup> Casalonga, *op.cit.*, p.357.

<sup>44</sup> A veces incluso «divisible», si de lo que se trata es de precisar una función específica y distinguirla de la función que tienen otras piezas de los documentos de patentes en lo que tienen en común, e incluso quizás en lo que no se complementan.

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»<sup>27</sup>.

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 sabe 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.

---

<sup>27</sup> Chesterton, Gilbert K., **Orthodoxy**, Londres, 1908, pp.68-69.