

---

# SUMARIO

<b>Proemio</b>		<b>Artículos</b>	<b>103</b>
• <b>La búsqueda de la verdad como tarea universitaria</b>	9	• <b>Una aproximación al estudio de la obra del investigador Rolando A. Laguarda Trías</b>	105
<i>Bárbara Díaz</i>		<i>José María Olivero</i>	
<b>Estudios:</b>	<b>15</b>	• <b>Matices chestertonianos en la diferenciación entre <i>bussines man</i> y <i>gentleman</i></b>	135
• <b>La Sociedad Civil y otras ficciones de la nostalgia. Hipótesis para una historia conceptual</b>	17	<i>Santiago Argüello</i>	
<i>Héctor Ghiretti</i>		• <b>Si las distinciones reales y cognosivas son jerárquicas. Un intento de mínima restauración filosófica.</b>	153
• <b>Después de la crisis: orígenes, causas y perspectivas actuales</b>	39	<i>Juan Fernando Sellés</i>	
<i>Carlos Hoewel</i>		<b>Reseñas</b>	<b>181</b>
• <b>La recuperación de la filosofía política en Gonzalo Fernández de la Mora</b>	59	• <b>Relatos de la época. Una cartografía de América Latina (1880-1920)</b>	183
<i>Carlos Goñi Apesteguía</i>		<i>Adriana Rodríguez Pérsico</i>	
• <b>El papel de la Iglesia en la política a la luz de las enseñanzas de Benedicto XVI</b>	81	[Michel Marx]	
<i>Arturo Bellocq</i>		• <b>Juana de Ibarbourou: las palabras y el poder</b>	185
		<i>Pablo Rocca</i>	
		[Sofía Rosa]	
		• <b>O dia em que odiaram o Carnaval. Política externa e a construção do Brasil</b>	187
		<i>Luis Cláudio Villafaña G. Santos</i>	
		[Adriana Mirel Clavijo]	



## La recuperación de la filosofía política en Gonzalo Fernández de la Mora

Resumen: En la segunda mitad del siglo XX y debido a la crisis de la filosofía política hubo intentos de reivindicar su posibilidad y legitimidad frente al empuje de la ciencia política. Tanto los defensores como los detractores mostraron cómo la búsqueda de la sociedad perfecta era el elemento central de la filosofía política. Gonzalo Fernández de la Mora, pensador y diplomático español, realizó una lectura de la historia de la filosofía política como marcada por la adopción acrítica del axioma utópico. Frente a éste, el autor español propone una racionalización de la filosofía y el pensamiento político cuyo apoyo sea, fundamentalmente, la sociología política. Pese a la apariencia cientificista que pueda tener esta propuesta lo cierto es que el intento de Fernández de la Mora puede entenderse en una clave netamente filosófica en la que desaparece el postulado de la ciudad ideal sin eliminarse, por ello, la posibilidad de una filosofía política. Podría ser entendida como una nueva manera de considerar la filosofía política, como una recuperación de su perspectiva práctica frente a su encaminamiento ultrateórico.

**Palabras clave:** utopía, ciencia política, sociología política, racionalidad práctica.

Abstract: In the second half of the 20th century and due to the crisis of the political philosophy there were some attempts of claiming his possibility and legitimacy against the attacks of the political science. Both the defenders and the detractors showed that the search of the perfect society was the central fundamental of political philosophy. Gonzalo Fernández de la Mora, a Spanish thinker and diplomatic, gave us a reading of the history of the political philosophy as corrupted by the non-critical adoption of an utopic axiom. Opposite to this axiom, the spanish author proposes a rationalization of the philosophy and the political thought which support is, fundamentally, political sociology. In spite of the ultra positivist appearance of this proposal the fact is that Fernández de la Mora's attempt can be understood with in a philosophical perspective as the elimination of the postulate of the ideal city without eliminating the possibility of a political philosophy. It could be understood as a new way to consider political philosophy, as a recovering of its practical perspective against an ultratheoretical routing.

**Key words:** utopia, political science, political sociology, practical rationality.

Recibido: 03/05/2011 - Aceptado: 29/09/2011

## 1. La crisis de las ideas políticas

A finales de los años cuarenta y ante la fuerte caída de la tensión ideológica producida por el fin de la Segunda Guerra Mundial se produjo la eclosión de una polémica de indudable interés. ¿Se habían agotado las ideas políticas? ¿Había entrado la filosofía política en su crisis definitiva? Esta polémica venía incoada, probablemente, por dos factores: la irrupción y auge de la ciencia política que amenazaba con desplazar a la filosofía política y la aparente extinción de las ideas y pasiones políticas.

Buen ejemplo de este clima son los artículos señalados por Capestany como el origen de la polémica en torno al fin de la filosofía política. El primero de éstos sería el escrito por Foote Whyte y publicado en la revista *The American Political Science Review* en agosto de 1943 y que se anticipaban al vacío doctrinal post bélico<sup>1</sup>. En dicho artículo Foote Whyte señalaba que pocos, de los denominados, científicos políticos (*political scientist*) habían mostrado algún interés en la política práctica. Para este autor, la perspectiva ética sería la que sigue animando a estos estudiosos. Es decir, Foote Whyte estaría animando al abandono de una perspectiva filosófica de la ciencia política que para ser verdadera ciencia requeriría el abandono de un encaminamiento normativo y axiológico<sup>2</sup>. Como mostraría Hallowell en un artículo de réplica un año después, el tema no era nuevo. Eran numerosos los autores que habían señalado la búsqueda de la objetividad como único modo de lograr la elaboración de una verdadera ciencia política lo que para él nacía de una falsa y errónea lealtad hacia la ciencia<sup>3</sup>. Es más, para Hallowell esta búsqueda de la objetividad en el estudio de la política podía retrotraerse hasta la segunda mitad del siglo XIX en la que se habría impuesto la perspectiva positivista y empírica<sup>4</sup>. En definitiva, lo que Foote Whyte pretendía, así lo hace ver Hallowell, era una ciencia política sin referencia a ningún fin, sin juicios de valor y, por tanto, simplemente técnica o medial.

<sup>1</sup> Cfr. Edward J. CAPESTANY: *Filosofía Política*. Depalma, Buenos Aires, 1975, p. 14.

<sup>2</sup> "Political scientist should take an interest in politics. They should leave ethics to the philosophers and concerned themselves primarily with the description and analysis of political behaviour". William Foote Whyte: *A challenge to political scientist*. En: *The American Political Scientist Review*. Vol. XXXVII, N° 4. Washington, agosto de 1943, p. 697.

<sup>3</sup> Cfr. John H. HALLOWELL: *Politics and Ethics*. En *The American Political Science Review*. Vol. XXXVIII, N° 4. Washington, agosto de 1944, p. 655.

<sup>4</sup> Cfr. John H. HALLOWELL: *Politics and Ethics*, p. 642.

La irrupción del positivismo en la teoría política tuvo sus contestaciones desde el plano de la filosofía política. Esta contestación representaba un reverdecimiento, un renacimiento de la disciplina de una generación de pensadores que no estaba dispuesta a ceder ante la disolución de la filosofía política. Entre estos pensadores cabe destacar, especialmente, a Eric Voegelin y Leo Strauss que denunciaron la precaria situación de las posturas filosóficas respecto de lo político e impulsaron su restitución.

Para Voegelin el antivalorismo en la ciencia, la ciencia libre de valores, era el colofón del positivismo comteano logrado por Max Weber. Y el positivismo, a su vez, constituía el principal elemento de la destrucción de la ciencia que hacía necesaria la floración de una “reelaboración teórica” de la misma. El positivismo ha logrado corromper la ciencia por sus dos presupuestos fundamentales: la superioridad cognoscitiva del método científico y la subordinación de la validez teórica a la adquisición de este método<sup>5</sup>. Es el segundo presupuesto, en opinión de Voegelin, el más nocivo en la medida en que anula el sentido original de la ciencia que es la búsqueda de la verdad sobre la naturaleza o algún aspecto parcial del ser, es decir, filosofía. La filosofía política estaba directamente atacada por el positivismo. En primer lugar, porque su método no era científico-positivo sino especulativo o filosófico. En segundo lugar, porque la filosofía política había nacido de las plumas de Platón y Aristóteles con el fin de establecer un paradigma de la polis perfecta que arrojará un conocimiento acerca del orden social<sup>6</sup>. La utilización de este paradigma es incompatible el avalorismo del positivismo al que le resulta extraña la idea de orden y jerarquía valorativa.

Si para Voegelin la crisis de la ciencia política suponía la posibilidad de elaborar una nueva ciencia más comprensiva de lo político, para Leo Strauss la verdadera recuperación de la especulación acerca de lo político suponía la recuperación de su dimensión filosófica lo que requería la vuelta a los planteamientos clásicos<sup>7</sup>. Dos han sido, según este autor, las corrientes que han contribuido a la destrucción de la filosofía política: el positivismo y el historicismo. La decadencia de la filosofía política significa que se está poniendo en tela de juicio su propia posibilidad, lo que supone la ruptura con

<sup>5</sup> Cfr. ERIC VOEGELIN: *Nueva ciencia de la política*. Rialp, Madrid, 1968, pp. 13-14.

<sup>6</sup> “En la perturbación espiritual de aquella época se trataba de ver si era posible esbozar una imagen del recto orden de las almas y de la sociedad: un paradigma, un modelo, una imagen directriz para los ciudadanos de la polis, lo mismo que en los tiempos de Homero el mito parenético había servido a los héroes”. ERIC VOEGELIN: *Ciencia política y gnosticismo*. Rialp, Madrid, 1973, p. 23.

<sup>7</sup> Cfr. DOMINGO MORATALLA: *Horizontes éticos de ciudadanía activa. El lugar de la filosofía política en el pensamiento contemporáneo*. En: *Diálogo Filosófico*. Nº 66. Septiembre-diciembre de 2006, p. 394.

una larga tradición<sup>8</sup>. El positivismo ha atacado duramente la filosofía política por su carácter obsoleto, especialmente, por su supuesto antidemocratismo y su acientificismo<sup>9</sup>. Acientificismo significaba, por supuesto, ausencia de método y, sobre todo, presencia de juicios de valor. Asepsia, esta última, que Strauss consideraba una falacia del positivismo<sup>10</sup>. Por su parte la crítica del historicismo, “el enemigo principal de la filosofía política”, se dirige contra el elemento principal de la filosofía política clásica, la sociedad perfecta. El historicismo niega la legitimidad de la pregunta esencial de la filosofía política por considerarla absurda, superficial y ahistórica<sup>11</sup>. La utopía política aparece negada ya por la obra de los pensadores políticos modernos, empezando por Maquiavelo, que han considerado la filosofía política clásica como falta de realismo con lo que han preparado la ya señalada destrucción de la filosofía política genuina<sup>12</sup>. La filosofía política tenía en el carácter normativo su principal seña de identidad frente a los planteamientos meramente científicos. Y esta normatividad requería de la imagen de la sociedad perfecta como norte genuinamente filosófico y arquitectónico de la exposición filosófica de la vida política.

También Aron consideraba que la pregunta genuinamente filosófica de la política, la que ha estructurado la historia del pensamiento político, es la que tiene como objetivo el mejor régimen posible. La filosofía política es eminentemente axiológica y, por ello, jerarquiza los regímenes dependiendo de su proximidad o lejanía respecto del mejor régimen. Retomando la teoría aristotélica, Aron indica que la pregunta acerca del mejor régimen iniciada por la filosofía política responde a una concepción finalista en la que cabría una teleología animada por la imagen de esa polis plena<sup>13</sup>. Sin embargo, el autor francés llama la atención sobre la caída en desgracia de esta visión de la filosofía política. Al dejarse de lado la concepción finalista de la naturaleza humana, la filosofía ha abandonado el anhelo del régimen perfecto. La última fase en esta

<sup>8</sup> “Hoy la filosofía política está en decadencia o, quizá, en estado de putrefacción, si es que no ha desaparecido por completo. No se trata sólo de un total desacuerdo sobre su objeto, su método y su función, sino que la mera posibilidad se ha hecho problemática”. Leo STRAUSS: *¿Qué es filosofía política?*. Guadarrama, Madrid, 1970, p. 21.

<sup>9</sup> Cfr. Leo STRAUSS: *Liberalismo antiguo y moderno*. Katz, Buenos Aires, 2007, p. 47.

<sup>10</sup> Cfr. Leo STRAUSS: *Liberalismo antiguo y moderno*, p. 26 y ss.

<sup>11</sup> Cfr. Leo STRAUSS: *Liberalismo antiguo y moderno*, p. 34.

<sup>12</sup> “[...] los modernos rechazaban la filosofía política clásica por no ser realista, por culminar en utopías cuya realización es, sin discusión, sumamente improbable y dependiente de un azar incontrolable”.

Nathan TARCOV y Thomas L. PANGLE: *Leo Strauss y la historia de la filosofía política*. En: Leo STRAUSS y Joseph CROMPSEY: *Historia de la filosofía política*. Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 862.

<sup>13</sup> “Desde el momento en que uno se adhiere a una concepción finalista de la naturaleza humana, en que se admite una vocación humana, es legítimo plantear el problema del régimen mejor”. Raymond ARON: *Democracia y totalitarismo*. Scix Barral, Barcelona, 1968, pp. 34-35.

disolución de la filosofía política clásica es el “cinismo maquiavelista”<sup>14</sup> que consiste en considerar la política, sola y exclusivamente, como una lucha por el poder y que se presentaría como una sociología “perfectamente objetiva”<sup>15</sup>.

La toma de posición de Aron respecto a este fenómeno de disolución resulta sustancialmente diferente a la de Voegelin y Strauss en cuanto que no reclama la necesidad de reconstruir la filosofía política. Es más, en opinión de Aron la búsqueda del régimen perfecto es absurda por cuatro razones. En primer lugar, no se puede hablar de régimen perfecto sin tener en cuenta la organización general de cada sociedad. En segundo lugar, la noción está unida a una concepción finalista de la naturaleza humana que Aron rechaza. En tercer lugar, los objetivos de cada régimen político no son unívocos y de hecho se suelen oponer. Por último, el tema del régimen mejor sólo se puede dar en un nivel especulativo ya que en cada sociedad las instituciones se concretan de una manera<sup>16</sup>. La historia del pensamiento político para Aron ha consistido en la progresiva sustitución de la filosofía política por la sociología política cínica de raigambre maquiavélica. Sin embargo, cabe una vía intermedia que consista en una sociología no cínica del poder. Una aproximación a la realidad efectiva y que omita las justificaciones ideales de cada régimen<sup>17</sup>. Este tipo de sociología aspirará a señalar el núcleo esencial de cada régimen al nivel de las instituciones. Así, este tipo de sociología aspirará a la definición de la función de las instituciones y su cumplimiento en cada momento histórico. Se abre la posibilidad de establecer una jerarquía de regímenes sin esperar que estos se aproximen a un supuesto ideal imposible<sup>18</sup>. Esta sociología no cínica del poder salva la caída en el maquiavelismo porque admite una jerarquía de las instituciones, es decir, admite que haya una cierta noción de la ciudad ideal, sin que esta constituya el contenido esencial de la especulación política.

Curiosamente, Aron participó también en otra polémica, más puntual, en la que tenía cierta incidencia el agotamiento de las ideas políticas. Se trata de la polémica del fin de las ideologías que venía a complementar en el plano práctico el agotamiento de ideas políticas que se daba en el plano teórico y,

<sup>14</sup> Raymond ARON: *Democracia y...*, p. 44.

<sup>15</sup> Raymond ARON: *Democracia y...*, p. 42.

<sup>16</sup> Cfr. Raymond ARON: *Democracia y...*, p. 45.

<sup>17</sup> Raymond ARON: *Democracia y...*, p. 50: “La teoría sociológica de los regímenes políticos acentúa las instituciones y no las justificaciones o los ideales que éstas reclaman para sí. La teoría sociológica incide sobre la realidad y no sobre la idea”.

<sup>18</sup> Raymond ARON: *Democracia y...*, p. 297: “Ahora bien, es posible que en circunstancias dadas este régimen esencialmente imperfecto sea preferible a otro régimen sólo efectivamente imperfecto. Dicho de otro modo, es posible no poner a todos los regímenes en el mismo plano desde el punto de vista de los valores, sin que esta discriminación permita dictar, en nombre de la ciencia o de la filosofía, lo que hay que hacer en un momento dado”.

sobre todo, que compartía con él la aparición de una mentalidad escéptica. La polémica en torno al posible fin de las ideologías la había señalado Edward Shils, quien apuntaba como en el congreso mundial celebrado en 1955 en Milán con el título “The future of freedom” se había producido la constatación del final del entusiasmo ideológico<sup>19</sup>. En este mismo año Aron publicaba su obra *L’opium des intellectuels* en el que dedicaba el epígrafe final a la tesis finideológica. En Aron las ideologías tienen dos acepciones básicas. Por un lado, las caracteriza como “religiones seculares”<sup>20</sup>. Éstas se caracterizan por representar una sistematización de la sociedad y la historia considerada por sus afectos como la verdad suprema<sup>21</sup>. La crítica teológico-política aroniana hacia las ideologías esgrimía el fenómeno secularizador como base para una prognosis referente al final de las ideologías de este cuño, fundamentalmente aludiendo al marxismo-leninismo. Por otro lado, las ideologías tenían el sentido de formulaciones lógicas de pulsiones emocionales<sup>22</sup>. En este segundo sentido, de claros ecos paretianos, las ideologías cumplían una positiva función social en cuanto base para la acción colectiva y antídoto contra el escepticismo<sup>23</sup>. Este sentido de “ideología” era el que posibilitaba un “buen uso de las ideologías”<sup>24</sup>. Su principal elemento era la capacidad que tenía de representar una idea o imagen de la sociedad perfecta<sup>25</sup>. Es aquí donde la polémica acerca del fin de las ideologías y la crisis de la filosofía mostraban su conexión más fundada. Las ideologías y la filosofía política tenían en común, una en un plano teórico y otra en un plano práctico, estar animadas por la búsqueda de una sociedad perfecta.

<sup>19</sup> Cfr. Citamos el escrito recogido en el volumen *The End of Ideology Debate*. Obra en la que se recogen los principales textos que intervienen en este debate. Edward Shils: *The End of Ideology?*. En: Chaiml WAXMAN: *The End of Ideology Debate*. Clarion, New York, 1968, p. 52.

<sup>20</sup> Esta terminología tiene un claro eco en Voegelin que había dedicado un volumen en 1939 a las “Religiones políticas”. Pese a esta aparente conexión directa, Aron señaló en una nota al pie de su obra *Democracia y totalitarismo* que la terminología era originalmente suya. Cfr.: Raymond ARON: *El opio de los intelectuales*. Leviatán, Buenos Aires, 1957, p. 258.

<sup>21</sup> “Le mot ideologie, nous le savons, a des sens multiples; nous l’employons ici en un sens précis. Nous appelons ideologie une interpretation plus ou moins systematique de la societe et de l’histoire, considerée par les militants comme la verité supreme”. Raymond ARON: *Les desillusions du progres*. Calmann-Lévy, Paris, 1969, p. 264.

<sup>22</sup> Cfr. Raymond ARON: *La ideología, base esencial de la acción*. En: Vladimir WEIDLÉ: *Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo XX*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962, p. 270.

<sup>23</sup> También Julien Freund señala que las ideologías tienen un factor movilizador por apelación a ideales y mitos positivo. “Esta necesidad se impone tanto más imperiosamente porque hoy en día se trata, en política, de ejercer una acción sobre las masas a fin de arrastrarlas hacia objetivos que no se pueden alcanzar sin su ayuda. Desde este punto de vista, la ideología es, sin duda, indispensable, a pesar de todas las perversiones que se le achacan”. Julien FREUND: *La esencia de lo político*. Editora Nacional, Madrid, 1968, pp. 534-535.

<sup>24</sup> Raymond ARON: *La ideología, base...*, p. 281.

<sup>25</sup> Aron señala que en este sentido las modernas sociedades son esencialmente ideológicas ya que están animadas por debates ideológicos, es decir, por debates entre diferentes concepciones de la ciudad ideal. Cfr.: Raymond ARON: *La ideología, base...*, pp. 263-264.



## 2. La crítica a la utopía en la ciencia política en Gonzalo Fernández de la Mora

La obra de Gonzalo Fernández de la Mora, pensador y diplomático español, hacía una lectura especialmente crítica e interesante del encaminamiento utópico de la historia del pensamiento político. Y lo hacía en una obra a la que generalmente se ha prestado poca atención, pese a que él mismo consideró como central. Se trata de *Del Estado ideal al Estado de razón* concebida como discurso de ingreso en la Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas de España en 1972. Esta obra ha estado, irónicamente, eclipsada por la tesis plasmada en su *El crepúsculo de las ideologías* (1965)<sup>26</sup> que sería su particular contribución a la polémica sobre la agonía ideológica. Paradójicamente, este libro venía a completar prospectivamente el horizonte post-ideológico o, en palabras del propio autor, a cerrar “el arco de la circunferencia” abierto con la tesis crepuscular<sup>27</sup>. En lo que a la concepción de la filosofía política se refiere la importancia de *Del Estado ideal al Estado de razón* es notablemente superior aunque en ambas obras se sigue el mismo análisis respecto de la filosofía política y su evolución.

En esta obra Fernández de la Mora expone su teoría del “Estado desideologizado”. Como trabajo propedéutico se describe lo que el autor considera la historia de la especulación política. Ésta siempre ha estado lastrada por la búsqueda de la sociedad perfecta. Fernández de la Mora concibe la historia del pensamiento político, al igual que lo habían hecho otros muchos autores, como la búsqueda de ese imposible que es el Estado ideal. La teoría política arranca con el postulado acríptico de la posibilidad de describir ese Estado y los abordajes de la temática política han sido intentos de describir esta modulación ideal de lo político<sup>28</sup>. Para el autor español, la historia del pensamiento político está marcada por dos premisas de carácter teórico la primera y práctico la segunda. Por un lado, se presupone la posibilidad de

<sup>26</sup> La obra tuvo un importante eco en Hispanoamérica donde se editaron cuatro de las siete ediciones del libro. La resonancia fue especial en Chile donde se editaron la segunda y tercera ediciones en 1968 en la editorial Zig-zag. Por su parte, la cuarta edición se dio en Buenos Aires en 1970 en la editorial Andina, mientras que la sexta edición corrió a cargo de la editorial colombiana Edicol en 1973.

<sup>27</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El crepúsculo de las ideologías*. Espasa-Calpe, Madrid, 1986, p. 32.

<sup>28</sup> “La historia del pensamiento político se reduce en Occidente a una infatigable búsqueda del arquetipo social. La ya milenaria aventura intelectual arranca de un supuesto pronto convertido en convicción firme: existe el Estado ideal. En este planteamiento del problema está el origen de extraordinarios esfuerzos teóricos y de formidables decepciones prácticas”. Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*. Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1972, p. 17.

llegar a un concepto descriptivo tal que agote la esencia de lo que el Estado debe ser. Se trata de la posibilidad de definir teóricamente el Estado ideal. Pero, además, tras esta consideración late la postulación de su posibilidad existencial, es decir, de poder implantar dicho régimen en la realidad<sup>29</sup>.

Fernández de la Mora hace un recorrido histórico rastreando la presencia de este elemento, la ciudad ideal, como un trascendental a todos los autores de teoría política. Desde Platón, a quien considera el autor que lleva la doctrina de la ciudad ideal a su “plenitud doctrinal”<sup>30</sup>, hasta el marxismo la ciencia política ha tenido en la búsqueda de un modo de convivencia perfecta su norte iluminador y su presupuesto fundante. La existencia de la ciudad ideal es un axioma estable, un “supuesto homogéneo”, en la historia del pensamiento político<sup>31</sup>. El dogma de la posibilidad de dar con un modelo del Estado ideal es una afirmación “extraordinariamente problemática”, en opinión de Fernández de la Mora, que, sin embargo, no ha sido sometida a revisión por parte de sus cultivadores. Una nueva ciencia política debería partir por una problematización de este punto de partida, por una puesta en suspenso de la posibilidad de la posibilidad de dar con un modelo perfecto, con la *polis* perfecta. La revisión de este punto de partida es equiparada, por el autor español, a la revolución de las geometrías no euclídeas en matemáticas que consistía precisamente en una puesta entre paréntesis, y posterior negación, del corpus axiomático euclideano<sup>32</sup>.

Hay tres argumentos, según Fernández de la Mora, para mostrar la irrealidad de semejante axioma. En primer lugar, está la pluralidad de ordenamientos constitucionales a lo largo de la historia que se han sustituido entre sí y que indican, por tanto, la multiplicidad de consideraciones de cómo ha de ser un Estado. En segundo lugar, está el hecho de que en esta pluralidad se dan modelos diferentes y aun contradictorios entre sí, cuya pretensión de validez es idéntica y que han sido coetáneos. En tercer lugar, Fernández de la Mora señala que en esa sucesión de ordenamientos no hay un progreso unitario, no se vislumbra en la enumeración de los mismos un punto omega al que todos tiendan. No hay un progreso común que indique un punto al que todos los regímenes se dirigen y que sea el Estado ideal del que todos serían tentativas

<sup>29</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 42: “La existencia de un Estado ideal y su viabilidad histórica son los dos principios, tácitos o expresos, sobre los que se ha levantado la ciencia política”.

<sup>30</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 18.

<sup>31</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 41: “Apelando ya a los dioses, ya a la razón práctica, ya a la razón dialéctica, la teoría del Estado en su conjunto tiene un denominador común y un supuesto homogéneo: hay una forma de convivencia perfecta”.

<sup>32</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 41.

aproximatorias. La historia muestra una sucesión no lineal de formas políticas, un camino errático que no permite pensar en una evolución unívoca. No hay, por tanto, ningún argumento que permita hablar de una dialéctica histórica conducente hacia el anhelado Estado ideal<sup>33</sup>.

Una vez que la historia ha mostrado, para Fernández de la Mora, al menos el carácter dudoso del axioma del Estado ideal el autor emprende la consideración del origen, el porqué, del surgimiento de este elemento. Considera que es el ansia de felicidad la principal motivación para la postulación del Estado ideal. La posibilidad de encontrar, tanto teórica como prácticamente, un régimen perfecto responde a un sueño innegable de la especie humana y el Estado ideal constituye la traslación colectiva del ideal felicitarario<sup>34</sup>. El hombre necesita creer en la posibilidad de un régimen perfecto como garantía convivencial para su felicidad. Fernández de la Mora llega a calificar la postulación ideal como “evasión política”<sup>35</sup>, es decir, un alejamiento de la autoconciencia del hombre, una negación de su precaria realidad. Ahí radica el origen del carácter utópico del pensamiento político que, por un lado, postula un objeto lógico y realmente imposible y, por otro, tiene como origen de esta acción una pulsión emotiva o pasional. Aunque la evasión utópica es “intelectualizada y en serio”<sup>36</sup> no deja por ello de reclamar una revisión de los fundamentos del pensamiento político.

¿Y cómo se ha articulado a lo largo de la historia la aparición de este Estado ideal? ¿Cuáles son las líneas argumentativas que justifican el Estado ideal una vez que se acepta su existencia? Según Fernández de la Mora hay tres vías históricamente. En primer lugar, la vía sacra, que responde a una mentalidad primitiva, y que apela a lo divino como elemento legitimante no sólo del poder sino de su forma. La perfección del Estado, en este caso, viene dada por su origen sacro y la divinidad aparece como garante de su perfección. A este tipo de argumentaciones Fernández de la Mora les augura un mal futuro, señalando que están destinadas a “desaparecer irremediamente”<sup>37</sup>. En segundo lugar, está la vía arbitrista en el que el Estado ideal aparece como construcción intelectual que garantiza la felicidad. En el arbitrista se da un humanismo racionalizante cuyas características fundamentales son la “coherencia, lógica y

<sup>33</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, pp. 43-44.

<sup>34</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 47: “Todo paraíso terrestre implica una utopía política. La representación del Estado ideal es nada menos que el marco comunitario de la vida feliz; hunde sus raíces en la entraña cordial de la intimidad humana y es, por ello, uno de los más indeclinables ensueños de la especie”.

<sup>35</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El hombre en desazón*, Nobel, Oviedo, 1997, pp. 324-325.

<sup>36</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El hombre en desazón*, pp. 324-325.

<sup>37</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 49.

sistematismo”<sup>38</sup>. El arbitrista encuentra el Estado ideal por la vía especulativa y la legitimación de éste es su superioridad racional. En esta vía, a diferencia de la sacra, el Estado ideal no tiene un carácter obligatorio sino que es una posibilidad que se considera satisfactoria. El investigador propone el esquema como una posibilidad de óptima de cómo debe ser ese Estado ideal<sup>39</sup>. En último lugar, está la vía ética que responde a un encaminamiento normativo de la teoría del Estado. En esta vía el investigador da un paso más allá del dado por el arbitrista ya que considera su arquetipo como imperativo moral. Es decir, convierte el arbitrio político en norma moral con lo que se da un sustancial “salto trascendental”<sup>40</sup>. Se radicaliza el idealismo inherente en el arbitrista proporcionando a sus productos no sólo validez sino imperatividad ética y ontológica. Se trata de la fase culminante del axioma del Estado ideal.

La teoría política se realiza, especialmente, por la vía arbitrista donde se producen teorizaciones y arquetipos mentales del Estado ideal. Y es que el arbitrista tiene, ante todo, un estatuto teórico, es una indagación racional acerca de la ciudad perfecta, es decir, una filosofía política. Su dinámica es constructiva no descriptiva, por tanto, tiende a la construcción de un proyecto de *polis*, de un producto al que no le afectan los condicionamientos socio-históricos. El modelo creado es abstracto y de ahí su coherencia interna, es decir, coherencia en cuanto sistema de ideas que, sin embargo, carece de una referencia real externa, de una armonía con las condiciones histórico-sociales. De ahí que su principal defecto sea el ahistoricismo<sup>41</sup>. Los modelos políticos promovidos desde el arbitrista son estáticos, son modelos quietistas de una realidad, la sociopolítica, que es eminentemente dinámica. El arbitrista considera que su modelo, el Estado ideal postulado, es válido para todo momento y lugar e ignora así la heterogeneidad de las comunidades y la temporalidad y mutabilidad de la convivencia humana<sup>42</sup>. Es decir, pretende agotar una realidad plural y dinámica en un modelo homogéneo y estático, por tanto, irreal.

Es precisamente en el arbitrista donde se da, de manera más palmaria, la presencia de la utopía. En concreto, la utopía consiste en la radicalización del arbitrista, en palabras del propio Fernández de la Mora, su “estilización

<sup>38</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 49.

<sup>39</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 53: “Hay otra manera, mucho más modesta, que consiste en proponer el esquema como una posibilidad que el investigador considera satisfactoria. Es el arbitrista político”.

<sup>40</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 56.

<sup>41</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 57.

<sup>42</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 59.

final”<sup>43</sup>. La utopía se da cuando el idealismo congénito a la elucubración del Estado ideal no sólo adolece de la falta de un anclaje real sino que pone el constructo ideal por encima, ontológicamente, de lo real. La utopía es la radicalización del idealismo arbitrista y su característica más acentuada es la de “preferir la factibilidad”<sup>44</sup>.

Fernández de la Mora define como utopía “lo que no existe en ningún lugar (topos) y se considera imposible que pueda existir”<sup>45</sup>. Para este autor el imposible se da en tres niveles: el histórico, el lógico y el físico. La utopía se presenta como un imposible histórico. De hecho, la imposibilidad histórica es la única que se le puede conferir. Como productos racionales, animados por el sistematismo y la coherencia, los productos del arbitrista tienden a ser lógicamente posibles y, al mismo tiempo, hay modelos políticos utópicos que no contradicen ninguna ley física, ni estadística. Es la improbabilidad histórica lo que les confiere el estatuto de utopía. La utopía política nace, pues, de la existencia de una contradicción entre los postulados de la teoría y las posibilidades efectivas en la práctica. La imposibilidad fáctica, es decir, su inviabilidad histórica es la condición característica de los productos del arbitrista, es decir, de los diferentes modelos del Estado ideal. Para Fernández de la Mora, estos productos de la razón, estos modelos, quedan circunscritos al ámbito intelectual. Como productos de la razón, o como elucidación acerca de lo que cada pensador concibe como el ideal de lo político, no representan ningún riesgo. La utopía en clave intelectual adolece de lo que podría denominarse un “irrealismo consciente” ya que, como ya se ha indicado antes, el arbitrista considera la suya como una opción posible pero no como la única válida. De hecho, para el autor español el utopismo es, en cierto sentido, consustancial a la razón<sup>46</sup>. El intelectual aspira a un conocimiento perfecto, aunque no considera sus productos o teorías como terminados, como final de ese camino. Por este motivo, los productos de la razón, la obra del intelectual y el teórico, ignoran las condiciones históricas sobre las que operan<sup>47</sup>. Hay un cierto grado de utopía inevitable y hasta legítimo que ha animado la historia del pensamiento político.

<sup>43</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 50.

<sup>44</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 50.

<sup>45</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Razón y utopía*. En: *Razón Española*. Nº 11. Mayo de 1985, p. 257.

<sup>46</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El intelectual y el político*. En: *Razón Española*. Nº 37. Septiembre de 1989, p. 151: “Limitarse es doloroso, pero lo cierto es que el predio intelectual es esencialmente abstracto y utópico”. Gonzalo Fernández de la Mora: *El filósofo y las aceitunas*. En: *ABC*. 7-I-1947. “El utopismo es consustancial a la razón. se aspira a la verdad absoluta y a la obra perfecta”.

<sup>47</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El intelectual y el político*, p. 151.

Es decir, esta pretensión de la razón de hallar un arquetipo que agote la esencia de lo político circunscrito al ámbito ideal no es “per se” dañino. Aunque adolezca de cierto irrealismo utópico. Dichas construcciones son aceptables en la medida en que no pretendan trasladarse al campo ontológico, es decir, en cuanto permanezcan como hipótesis de cómo ha de ser un Estado para agotar la esencia de lo político. El arbitrista por sí mismo, no sobrepasa el ámbito de la especulación y del ensayo explicativo. Aunque se ve acuciado por cuatro tendencias. A la ya descrita inviabilidad se le suman el maximalismo, la ideologización y el voluntarismo. Estas cuatro tendencias tienen un punto común que desvirtúa el valor teórico del arbitrista e, incluso, lo convierte en un elemento peligroso. Riesgo que se produce cuando el arbitrista pretende realizar su esquema mental, es decir, cuando se empeña en practicarlo en puridad ignorando las condiciones históricas y sociales.

Hay, claramente, en Fernández de la Mora dos sentidos de utopía. Por un lado, esta la utopía como aquello que es imposible que se dé en la realidad. Es decir, aquello que es ontológicamente inviable. Se trata de un sentido objetivo de la utopía. Es en este sentido en el que habla de utopía al referirse al arbitrista y al pensamiento político. Mientras que, por otro lado, esta la utopía como actitud en la que se normativiza un determinado modelo de ciudad ideal, es decir, se trata de darle existencia real como corolario preceptivo. A una utopía no le corresponde necesariamente una actitud utópica, en cambio, la actitud utópica siempre reclama una utopía a la que referirse. La actitud utópica es la dimensión práctica de la misma, es decir, la consideración de la posibilidad de una realización imposible de suyo. Se da la actitud utópica cuando el arbitrista hipertrofia la teoría y cuando la postula en no sólo posible sino imperativa, es decir, cuando la moraliza.

La especulación política es susceptible de incurrir en la actitud utópica sobrepasando así los límites que le son propios. A este respecto Fernández de la Mora distingue entre dos tipos de ente de razón. Por un lado, están los entes de razón descriptivos cuya finalidad es la de conceptualizar realidades. Mientras que, por otro lado, también existen los entes de razón normativos que son aquellos que proponen ideales. La actitud utópica se enmarca en este último grupo ya que pretende tener una validez absoluta que describe el “deber ser” de la convivencia colectiva. Esta actitud eleva el modelo utópico a imperativo moral irracionalizando el propio objeto que quiere realizar. Y es que, como se ha señalado, en principio, el producto del arbitrista, la utopía política, permanece para el teórico como posible hipótesis. Sin embargo, su postulación como imperativo moral, la dogmatiza, la convierte en un producto

no falsable o refutable y, por tanto, la irracionaliza. La utopía pasa de ser un modelo explicativo posible para convertirse en un acto de fe. Como señala Fernández de la Mora: “Es un proceso paradójico: la elaboración racional concluye en la exigencia de un acto de fe”<sup>48</sup>. Así se fanatiza la utopía y adquiere un carácter totalitario: “...la utopía sublimada suscita el fanatismo. El modelo es defendido no como uno de los pensables, sino como óptimo, el único, el que excluye cualquier otro. Al margen sólo hay imperfección y tinieblas”<sup>49</sup>.

Las tres vías señaladas por Fernández de la Mora no son tan nítidamente diferentes como pretende en un principio el propio autor. Los riesgos límite de la vía arbitrista muestran su perfecta conexión con la vía ética. No habría una diferencia sustancial sino que esta segunda vía sería una enfatización de los productos del arbitrista. La vía ética consiste en la conversión de los productos del arbitrista en normativos, convirtiendo la ciudad ideal en un mandamiento o precepto<sup>50</sup>. La vía ética toma los modelos del arbitrista y los pretende imperativos imponiendo su realización. Por supuesto, esta consideración negativa de la vía ética por parte del autor español no significa un menosprecio de la ética. Fernández de la Mora señala que hay una notable diferencia entre los entes de razón normativos utópicos y los entes de razón normativos éticos. Se trata de la accidentalidad o necesidad de sus asertos. Las afirmaciones utópicas son corolarios de una elección. Como señala el propio autor: “El proyecto utópico entraña tantos elementos discrecionales o arbitrarios que constituye una opción y no propiamente un mandamiento moral”<sup>51</sup>. La utopía es intencionalmente ética, es decir, tiene un contenido con pretensiones normativas, pero carece de imperatividad moral ya que sus afirmaciones no establecen preceptos necesarios sino nacidos de la voluntad de quien las establece.

La moralización de las teorías políticas no se puede hacer, en opinión de Fernández de la Mora, sin la concepción del Estado como fin en sí mismo. En ese caso la ciudad ideal sería un ente de razón susceptible de absolutización<sup>52</sup>. Si el Estado es un fin en sí mismo ha de haber una forma estatal que lo agote, es decir, que sea plenamente el fin del Estado. El Estado ideal es concebible en un contexto finalista, es decir, en el de una teleología estatal. En la medida

<sup>48</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Utopía y razón*. En: *Razón Española*. N° 97. Septiembre de 1999, p. 130.

<sup>49</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Utopía y razón*, p. 130.

<sup>50</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 54.

<sup>51</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Utopía y razón*, p. 129.

<sup>52</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 58: “Cabría, al cabo, concebir una ciudad ideal si el Estado fuera un fin, porque en tal caso se trataría de un ente de razón al que podríamos dar todo el absolutismo que apeteciéramos”.

en que el Estado es considerado como un fin y se determina la posibilidad de definir ese fin exhaustivamente, se admite la posibilidad de determinar cuál sea la sociedad perfecta, se produce una absolutización de la misma. Al igual que en la doctrina aroniana, la determinación de la sociedad perfecta sólo es posible en un contexto teleológico en el que la determinación de la forma estatal es posible y rectora de la elucidación y acción políticas<sup>53</sup>.

En opinión de Fernández de la Mora la aparición del Estado ideal no contribuye sino a una mitificación del Estado y, por tanto, a una resistencia a la conversión de la reflexión política, de las disciplinas que estudian lo político, en ciencias a carta cabal. Es este elemento mítico el que se opone a la racionalización de los conocimientos políticos en la medida en que apela a un mito, a una utopía de imposible consecución.

### 3. La racionalización de la política

En su *El crepúsculo de las ideologías* Fernández de la Mora establecía una ley sociológica que señalaba la correlación entre el desarrollo económico y cultural y la decadencia de las ideologías<sup>54</sup>. Fernández de la Mora tomaba una posición totalmente radical frente al tema del posible fin de las ideologías. Para él no cabía duda de que las ideologías estaban en trance inexorable de desaparición<sup>55</sup>. Y se trataba de un proceso inexorable merced a la concepción de la historia del propio Fernández de la Mora entendida como racionalización de la existencia<sup>56</sup>. De entre los diversos síntomas que, en opinión de este autor, demostraban la decadencia de las ideologías destacamos aquí la racionalización de la política.

Fernández de la Mora distingue tres acepciones para el término “política”. En primer lugar la filosofía del bien común y los deberes públicos. En

<sup>53</sup> Si bien, Fernández de la Mora no rechaza cualquier tipo de teleología como sí, al menos aparentemente, parece rechazar Aron en los textos referentes a este asunto.

<sup>54</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El crepúsculo de las ideologías*, p. 33.

<sup>55</sup> En este sentido, su obra es diferente de la de aquellos autores para quienes el fin de las ideologías o era una tesis errónea o de cumplimiento meramente parcial.

<sup>56</sup> Este aspecto ha sido generalmente soslayado por la crítica lo que dificulta comprender la dimensión genuinamente filosófica de la crítica de Fernández de la Mora a las ideologías. Desgraciadamente el autor no lego una obra que compendiará sistemáticamente su concepción de la razón y el proceso racionalizador. Sin embargo, el grueso de su pensamiento a este respecto está expuesto en los más de cien editoriales de la revista *Razón Española* fundada en 1983 y que todavía hoy sigue siendo editada.



segundo lugar, la lucha o arte de obtener el poder. En último lugar, “como ciencia del comportamiento de las estructuras políticas de autoridad y de las relaciones entre los medios y los fines comunitarios”<sup>57</sup>. La segunda acepción se correspondería a la protopolítica o prepolítica, mientras que la tercera tendría en las ciencias políticas positivistas su disciplina básica. La acepción genuinamente filosófica es la primera, es decir, la filosofía política es la disciplina cuya razón de ser es la determinación del bien común y los deberes sociales, esto es, el estudio de los fines de la comunidad política. Se trata de determinar el “deber ser” de la comunidad lo que equivale a un entendimiento de la política como capítulo de la ética. El autor español señala que el desarrollo de este enfoque del estudio político ha llegado a tal grado de concreción y determinación de la normatividad social que se puede equiparar a una “ingeniería social”<sup>58</sup>. La ética social ha logrado un gran desarrollo y se ha racionalizado hasta el punto de que la cuestión de los fines en una comunidad política ha dejado de estar sujeto a la elección, se imponen con objetividad y se sustraen a la invención y la discusión.

La visión filosófica, sin embargo, esta criticada en este punto. La filosofía política ha pretendido la determinación de la ética social por la apelación a un modelo que Fernández de la Mora considera medial. El enfoque de la tradición filosófico-política, que es lo mismo que decir utópica, es apriorístico y por este motivo adolece de varias deficiencias. La crítica de Fernández de la Mora a la filosofía política se sintetiza en seis puntos, fundamentalmente:

*La primera es que no se opera con medios reales sino posibles, simples y artificiosos: no existió nunca la ‘polis’ platónica. La segunda es que se prescinde de la adecuación de las proyectadas formas políticas a las circunstancias concretas. La tercera es que se hace caso omiso de la viabilidad de hecho. La cuarta es que se olvida que un ancho margen separa al modelo estatal de su concreción histórica. La quinta es que la relación de causalidad se establece de modo deductivo sobre esquemas elementales de los que se han eliminado numerosas concausas que pueden tener actuación decisiva. Y la sexta es que una viciosa discriminación similar se introduce al seleccionar y jerarquizar el fin en que se apoya la argumentación: si el preferido es la libertad se deducirá la bondad de la democracia, si es el orden se abocará a la dictadura. De ahí resulta que las discusiones clásicas sobre la mejor forma de gobierno, desligadas del aquí y del ahora, sean tan amenas como bizantinas*<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El crepúsculo de las ideologías*, p. 125.

<sup>58</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El crepúsculo de las ideologías*, p. 135.

<sup>59</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El crepúsculo de las ideologías*, p. 127.

El encaminamiento de la filosofía política, por tanto, falla por irreal, arbitrario, falto de rigor y ahistórico<sup>60</sup>. La crítica de Fernández de la Mora hacia la filosofía política no dista mucho de la que habían realizado los autores a los que se enfrentaron Voegelin y Strauss. La filosofía política, con su doctrina de la ciudad ideal, no ha logrado superar el estadio de permanente hipótesis, de quimera especulativa sin refrendo de lo real. La filosofía política permanece en un plano normativo, es una disciplina fundamentalmente ética. Sin embargo, la “ciudad ideal”, el ordenamiento institucional y político de la comunidad perfecta, se refiere intencionalmente a lo existencial, es decir, se pretende que la polis perfecta diseñada colme la esencia de lo político. La discusión, en este sentido, permanece, pese a esto, en el plano de las esencias y de ahí que la supuesta “eticidad”, la voluntad de diseñar una normatividad universal, choque con el carácter medial y prudencial de los medios políticos<sup>61</sup>.

La variabilidad de las condiciones histórico-sociales de cada comunidad constituyen el límite realista de la utopía y, por ende, de la “ciudad ideal” diseñada por la filosofía política. Frente a la pervivencia de este elemento hipotético e inadecuado Fernández de la Mora señala que se está produciendo una racionalización de los saberes políticos. En el caso de la filosofía política eso implica el abandono del elemento mítico, totémico, que es la polis perfecta. En opinión del autor español, el mantenimiento de esa ficción idealista sólo se sostiene mientras se mantenga el carácter absoluto, finalístico del Estado. Frente a esta concepción, Fernández de la Mora señala que el Estado es un artefacto instrumental y, por tanto, no puede ser definido de manera apriorística con arreglo a un arquetipo ideal.

El Estado, considerado bajo el prisma instrumental, es un artefacto mejorable, perfectible y cuya justificación se realiza en la medida en que es capaz de lograr el fin para el que se ha construido. La justificación del Estado no depende de la propia esencia ideal de éste, de reflejar un supuesto ordenamiento perfecto, sino de su capacidad para lograr aquello para lo que se establece<sup>62</sup>. La imposibilidad de justificar la bondad de un Estado

<sup>60</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 57: “La causa primera de la inadecuación de cualquier forma de idealismo constitucional a la vida es su antihistoricismo congénito”.

<sup>61</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El crepúsculo de las ideologías*, p. 128: “Acontece, además, que los medios políticos existentes tienen un sentido práctico que se infiere de su modo más o menos eficaz de funcionar. En cambio, los que han sido proyectados en el laboratorio del pensador son puros instrumentos hipotéticos susceptibles de valoración en el plano de las esencias con arreglo a los preceptos de la lógica y de la ética; pero que existencialmente son neutros”.

<sup>62</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 63: “El Estado no se justifica por sí mismo, como la obra de arte, sino por su rentabilidad; no es un lujo superfluo”.

por sí mismo conlleva un correlato axiológico que, sin duda, ataca la idea misma de la sociedad perfecta. Fernández de la Mora señala que el carácter instrumental del Estado implica que la valoración ha de ser circunstancial, es decir, en la valoración de la ordenación de toda polis depende de los condicionamientos socio-históricos. El Estado es un elemento medial que obtiene su valoración en la medida en que es capaz de lograr su fin que en cada sociedad se cifrará en una concreción del bien común determinada dependiente de condicionamientos estructurales<sup>63</sup>. La gran paradoja de la historia del pensamiento político consiste en el intento de convertir una determinada ordenación constitucional, accidental y contextual en precepto moral, es decir, en válido para todo momento y lugar. Esta es “la gran paradoja implícita en la teoría tradicional del Estado”<sup>64</sup>.

Fernández de la Mora niega la posibilidad del Estado ideal afirmando por el contrario la necesidad de la búsqueda del “relativamente eficaz”<sup>65</sup>. Por tanto, la moralidad no recae en la forma del Estado, elemento medial, sino en el contenido del fin al que ese Estado se dirige, bien común, y en su capacidad para aproximarse a su consecución. El apriorismo evaluativo ha sido, sin duda, el mal congénito del pensamiento político. Cuando Fernández de la Mora criticaba el encaminamiento utópico de la filosofía política era porque consideraba que el error genético de este, la creencia en la imposible ciudad ideal, había sido explotado por el pensamiento ideológico<sup>66</sup>. Es en este punto donde confluirían la visión de la filosofía política con la supuesta crisis de las ideologías<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 69: “Porque el bien que en cada momento y en cada territorio resulta factible para una cierta sociedad es algo que varía en función de las condiciones estructurales. El Estado, falto de engarce con un destino preciso, se convierte en un medio moralmente neutro”.

<sup>64</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 70.

<sup>65</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 77.

<sup>66</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 88: “Este engaño ha servido, ciertamente, para suscitar adhesiones y entusiasmos; pero el precio que se ha pagado por ello ha sido muy elevado”.

<sup>67</sup> No en vano la definición más utilizada por Fernández de la Mora del término “ideología” es el de una filosofía política simplificada, vulgarizada y patetizada. Sin embargo, es preciso señalar que no se trata de una identificación entre una y otra. La ideología es una corrupción de la filosofía política echando mano del elemento utópico inherente a ésta y de la necesidad de presentación racional de toda ideología. Sin embargo, la oposición entre una y otra persiste claramente en el pensamiento de Fernández de la Mora. Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El crepúsculo de las ideologías*, p. 68: “Todo esto quiere decir que cuando se contraponen una ideología a una filosofía política rigurosa y se da a aquélla un significado peyorativo, no se hace ningún malabarismo dialéctico...” Asimismo, un estudio de la filosofía política aristotélica lo culmina estableciendo sucintamente la conexión, en base a la utopía, entre la filosofía política y los conflictos ideológicos cuando equipara el conflicto entre ideas diversas de la ariste politeia o Estado ideal al conflicto ideológico este-este. Cfr. Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El relativismo político en Aristóteles*. En: *Atlántida*. Julio de 1970, p. 361.

El decaimiento ideológico está correlacionado con una racionalización de la política que equivale, sin duda alguna, al abandono del mito de la óptima república. ¿Qué queda entonces para los saberes políticos? ¿Qué reforma está proponiendo Fernández de la Mora para la historia de la filosofía política? En primer lugar, el autor español reclama un mayor realismo para la filosofía política. Y la fuente de realismo la encuentra nada más y nada menos que en la sociología. El encaminamiento sociológico de la ciencia política pretende dotar la elucubración política de un mayor realismo. Por medio de este enfoque se consigue, en primer lugar, un encaminamiento descriptivo del pensamiento político<sup>68</sup>. Si el Estado es un artefacto que pretende la consecución del bien común por medio de una modelación constitucional acorde a los condicionamientos socio-históricos, el conocimiento de éstos es fundamental. Esa es la labor de la ciencia política la de delimitar y describir el comportamiento político del hombre. La ciencia política carece de una aspiración normativa, es decir, la ciencia política no puede suministrar un sentido de finalidad pero sí sirve tanto para delimitar la realidad como para, en conjunción con un fin dado, establecer los medios más adecuados<sup>69</sup>.

¿Quiere decir esto que Fernández de la Mora renuncia a un abordaje normativo de la política? ¿Es despojada la filosofía de cualquier capacidad prescriptiva para la política? ¿De dónde se obtienen los fines a los que se ordena el Estado gracias a la ciencia política positiva? En opinión de Fernández de la Mora la ética social ha llegado a describir de manera exhaustiva los deberes de los ciudadanos y de las sociedades en general. En concreto, señala que sobre los fines “ya hay poco que inventar y que discutir”<sup>70</sup>. Es decir, no hay algo así como una elegibilidad para los fines sociales, estos se imponen y la labor de los especialistas es, simplemente, la determinación de la normatividad inherente a la realidad. El encumbramiento del pensamiento realista, por oposición al utópico o constructivo, en el pensamiento de Fernández de la Mora implica que la normatividad emana de la realidad, es decir, que los fines sociales se muestran por sí mismos. De aquí se deduce que para el autor español cualquier discusión en torno al valor rector, al fin adecuado, es superflua y nace de un

<sup>68</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 53: “Cuando se analiza una situación histórica, es decir, una forma de comunidad concreta, se hace sociología política. Cuando se estudian unas leyes fundamentales promulgadas se hace derecho constitucional. En ninguno de los dos casos se propone o proyecta; es un quehacer narrativo. La construcción de la ciudad ideal es muy distinta de estos empeños puramente descriptivos”.

<sup>69</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El crepúsculo de las ideologías*, p. 135: “Dadas unas metas, la ciencia política recomendará el medio más adecuado para alcanzarlas. Lo que nunca suministrará son los fines”.

<sup>70</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El crepúsculo de las ideologías*, p. 127.

exceso de la razón. Circunscribir la determinación de los fines sociales a la subjetividad es un error en la medida en que éstos, los fines, quedan sujetos a la volubilidad de la voluntad.

Sin embargo, lo cierto es que son los sujetos los que otorgan un fin al Estado. Señalar lo contrario sería sustancializar o hipostatizar al Estado. Para eludir este error Fernández de la Mora establece una identificación entre la subjetividad y la objetividad en lo que a fines sociales se refiere. Los fines sociales, las necesidades e imperativos, a que tiene que responder cualquier régimen se identifican con los de los propios individuos insertos en sociedad. Los trascendentales de la gobernación que son el orden, la justicia y el desarrollo se presentan como fines objetivos queridos por la subjetividad, esto es, es intrínseco a la condición humana, son imposición de la naturaleza. Ahora bien, estos fines objetivos son realizables de diversas maneras y es ahí donde recae la elegibilidad, en la formas político-institucionales. Son los ordenamientos institucionales los que resultan elegibles, si bien, siempre han de estar ordenados a la consecución de unos fines que son objetivos<sup>71</sup>.

Y es ahí donde falla la filosofía política tradicional que ha sustantivado el ordenamiento institucional y lo eleva a la categoría normativa. El elemento utópico sacraliza determinadas construcciones político-institucionales. Con ello, se da una legitimación apriorística de las realidades políticas. Frente a esto, Fernández de la Mora propone un modelo evaluativo que, podríamos denominar, consecuencialista o factualista en el que los regímenes son juzgados a posteriori en la medida en que cumplen esos tres fines objetivos impuestos por la propia naturaleza de la sociabilidad humana<sup>72</sup>.

Lo cierto es que la condición instrumental del Estado señala que sus fines emanan de la propia realidad, es decir, que todo estado como medio, es un medio ordenado a un fin. El fin del Estado es la consecución del bien común y esta finalidad tiene tres dimensiones correlacionadas entre sí. Esta triple dimensión de la finalidad estatal se concreta en el orden, la justicia y el desarrollo<sup>73</sup>. Cada Estado animado por una inflexión en uno u otro fin puede poner el acento en una de estas tres dimensiones que, sin embargo, jamás dejan

<sup>71</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 92: “Que para satisfacer esa apetencia se prefieran unas u otras instituciones es ya aleatorio; pero sea cual fuere la constitución preferida, los fines sociales últimos la preceden y condicionan; son, además, independientes de la voluntad porque los impone la naturaleza y poseen una validez universal”.

<sup>72</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 95: “El legítimo juicio no es a priori, sino a posteriori; no se emite en función de modelos abstractos, sino ante logros concretos”.

<sup>73</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 87: “El orden, la justicia y el desarrollo no son, en rigor, tres fines, sino tres dimensiones de una finalidad prácticamente infragmentable”.

de implicar a las otras. La consecución de esta triple finalidad tiene la virtud de ser cuantitativamente medible, es decir, su adecuación a la circunstancia se basa en datos mensurables y no en especulaciones más o menos quiméricas. El saber político se convierte en un conocimiento de hechos y no en un esquema prejudicial o imaginario<sup>74</sup>. En esto consiste, esencialmente, la racionalización de la política, en el abandono de la hipótesis imaginaria de la sociedad ideal por una doctrina política fáctica y realista.

## 4. Conclusión

La crítica de Fernández de la Mora a la filosofía política se sitúa en la línea del más claro positivismo en la medida en que propone una implicación de los saberes positivos, especialmente la sociología, en la elucubración política ¿Significa esto que Fernández de la Mora proscriba todo planteamiento filosófico? Si se considera que un planteamiento filosófico de la política precisa de un elemento utópico, es decir, que la filosofía política es básicamente la búsqueda de la sociedad perfecta, lo cierto es que el planteamiento de Fernández de la Mora es rotundamente antifilosófico.

Ahora bien, que la búsqueda de un arquetipo irreal sea esencial al conocimiento filosófico del ámbito político es dudoso. Así, por ejemplo, hay quien señala que la utilización del elemento de la sociedad perfecta en la filosofía política se inicia como una defensa por parte de Platón de la racionalidad política frente a la disolución sofística que, sin embargo, tenía la desgraciada consecuencia de reducir la racionalidad política a racionalidad teórica dejando la practicidad de lado<sup>75</sup>. Es decir, la aparición de un arquetipo ideal por el que valorar cualquier acción y ordenamiento políticos sería un claro ejemplo de imposición de una racionalidad teórica que implica la pérdida de sentido práctico y el desarraigo de la política del ámbito práctico-moral, es decir, su autonomía respecto de la ética. La reconstrucción de una genuina filosofía política pasaría por reascribir la política al ámbito práctico, esto es, por la búsqueda de una verdadera racionalidad práctica.

<sup>74</sup> Cfr. Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 91.

<sup>75</sup> Wolin señala que en Platón la filosofía política aparece como “Una ciencia enfrentada con su objeto...”. Sheldon WOLIN: *Política y perspectiva*. Amorrortu, Buenos Aires, 1966, p. 52. Alfredo Cruz, siguiendo a Wolin, señala que el orden político platónico en la medida en que es perfecto no es práctico, es decir, no es político. Alfredo CRUZ PRADOS: *Ethos y polis*. EUNSA, Pamplona, 1999, p. 98 y ss.

La crítica de Fernández de la Mora se puede inscribir en este intento de recuperación de una racionalidad práctica. El rechazo de la inclusión de la premisa de la posibilidad de la sociedad perfecta se basa en la nula capacidad para juzgar y actuar prácticamente. El modelo de la sociedad perfecta es una mera solución especulativa a un problema que es netamente práctico, ¿cómo lograr el bien común? ¿cómo conciliar los diferentes intereses enfrentados en la comunidad política? El criterio para la solución de estos problemas no es meramente teórico sino prudencial. Es a la recuperación de la prudencia política a la que apela Fernández de la Mora<sup>76</sup>. El gran error de la filosofía política platónica, que ha arrastrado consigo a toda la filosofía política posterior, es la falta de elementos prudenciales en su modelo. El rígido esquematismo arquetípico de la filosofía política platónica erradica, según Fernández de la Mora, la posibilidad de la fundamentación prudencial de la política<sup>77</sup>.

Incluso la “positivación” de la ciencia política que podría invitar a pensar en una concepción meramente teórico-positivista de la política se ordena a la voluntad de recuperación de la política para el ámbito ético-práctico. Los datos proporcionados por la ciencia política, la dimensión positivista del estudio político, tienen la función analítica y previsoras necesarias para que la toma de decisiones políticas. Es decir, el abordaje positivista sería el necesario momento racional teórico para iluminar la decisión práctica. La crítica a la filosofía política, por parte de Fernández de la Mora, desviada desde Platón es un intento de inscripción de la política en el plano de lo ético-práctico<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> La prudencia aparece como una virtud central, para necesaria animadora de la toma de decisiones políticas y, por tanto, como elemento central en toda doctrina y acción política. “Y la prudencia es la virtud política por excelencia, la que calcula a más largo plazo los efectos de una decisión que afecta al conjunto de la sociedad”. Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Razón y tiempo*. En: *Razón Española*. N° 35. Mayo 1989, p. 258. Lo paulatino del cambio social convierte a la prudencia refuerza el protagonismo de la prudencia. Cfr. Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Neocorporativismo y representación política*. En: *Razón Española*. N° 16. Marzo de 1986, p. 155.

<sup>77</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El intelectual y el político*, p. 139.

<sup>78</sup> Curiosamente, en su crítico opúsculo dedicado a *El crepúsculo de las ideologías*, Frederick Wilhelmsen vendría a señalar que el pensamiento de Fernández de la Mora y su lo a la tecnicidad no vienen sino a confirmar la separación entre ética y política. Este artículo tiene como intención, precisamente, la de demostrar que en el pensamiento de Fernández de la Mora hay un intento de recuperación ético-práctica de la filosofía operada por medio de la crítica del enfoque racional-teórico de la misma. Para la crítica de Wilhelmsen ver: Frederick D. WILHELMSEN: *El pleito de las ideologías*. En: *Punta Europa*. N° 105. Enero 1966, pp. 87-97.