

LA FUNCIÓN SOCIAL DE LOS SABERES LIBERALES (*)

371.4

POR ANTONIO MILLÁN PUELLES.

I. La proyección de los saberes liberales de la vida activa de la sociedad.—II. La ordenación de la sociedad a la teoría.

Inesperado y nada académico, mi primer contacto con el tema de este discurso fue el donoso resumen con que en cierta ocasión el santero de una ermita andaluza puso fin a mis improbables esfuerzos por explicarle para qué servía la carrera de Filosofía y Letras. «Son unas cosas—había yo, con ingenua táctica indirecta, comenzado a decirle—que las estudiamos... para enseñarlas luego a otras personas... que a su vez las estudian... para ense...» No necesitó el santero saber más. Sacándome al instante del apuro, me atajó de esta forma: «Total, que eso es una cosa que se queda entre ustedes».

No deja de ser irónico que ante la alta asamblea que hoy me acoge, venga yo a deponer mi réplica al santero, tratando de aclarar una cuestión que en el fondo, no obstante, es común al rústico y al docto. ¿Qué hacen y qué son, en general y socialmente hablando, los que cultivan los saberes liberales? ¿Qué significan en la sociedad que, mejor o peor, los ampara o permite? ¿Lo sabe acaso esa misma sociedad?

Dicho objetivamente, lo que se trata aquí de examinar es el alcance y el valor social del más puro linaje de sabe-

* Discurso leído en la recepción del autor en la ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS, en abril de 1961.

res; y el problema comienza por el hecho de que este tipo de conocimientos es extraño de suyo al mundo utilitario del trabajo.

Es claro, de este modo, que el saber liberal no significa lo mismo que la «profesión liberal». Esta última sigue formando parte del mundo del trabajo, mientras que aquél es en sí mismo ajeno a dicho mundo, bien que no lo sea precisamente quien a él se dedica. Santo Tomás, glosando la concepción aristotélica de la filosofía primera como saber libre, afirma que «únicamente se llaman artes liberales las que están ordenadas al saber, mientras que aquellas que se dirigen a alguna utilidad que ha de obtenerse de una manera activa son, en cambio, artes mecánicas o serviles»¹. San Posidio, en su famosa biografía, había ya hablado de las disciplinas liberales, al referirse a la instrucción de San Agustín en todas las letras humanas². Por lo demás, la Escolástica más rigurosa llama artes liberales, entre otras, a las que hoy denominamos «bellas artes».

Si ahora nos preguntamos en qué coinciden cosas tan distintas como las que globalmente cabe designar con el nombre de saberes liberales, nos encontraremos con que lo que tienen de común entre sí es su capacidad de ser apetecidas sólo por el saber y no en razón de su utilidad práctica. Es algo semejante a lo que acontece al hombre libre, a diferencia del siervo. Mientras que éste se halla, como tal, ordenado a otro hombre, aquél es, por el contrario, un cierto fin en sí. Análogamente, el saber liberal es, en este sentido, un saber libre, exento de ordenación utilitaria.

Ese carácter libre lo tiene, sobre todo, la especulación pura; y así lo ha mantenido una ininterrumpida tradición que surge explícitamente en Aristóteles. Pero de una manera analógica, también los demás saberes liberales poseen la condición de fin en sí, siendo apetecibles en sí mismos y no estando, de suyo, ordenados al mundo del trabajo y de la mera y exclusiva utilidad. Es claro, pues, que cuanto aquí

¹ *In Metaphys.*, lib. 3, n. 59 (edic. Marietti, 1950).

² *Vita Sancti Augustini*, cap. I.

se diga sobre los saberes liberales convendrá por antonomasia y de modo formalísimo y estricto al saber propiamente especulativo. Con relación a todo lo demás, habrá que tomarlo con las convenientes restricciones y por modo de participación y analogía.

Los conocimientos de que hablamos son, pues, en general, lo que galanamente los llamaba el Cardenal Newman: «el saber del gentleman». Y en ello estriba su diferencia con las artes serviles, que son, en cambio, las que objetivamente se definen por el servicio a alguna utilidad práctica, aunque cabe también que alguien las posea de una manera especulativa y desinteresada. No es el modo o la forma de tenerlo lo que en último término decide si un saber es servil o liberal, sino la índole de su propio objeto; de modo que si éste es esencialmente un medio para satisfacer una necesidad de la vida activa, el saber respectivo es, de suyo, servil; y por el contrario, es saber liberal todo el que tiene por objeto algo que, aunque pueda valer para la vida activa, no está en su misma esencia ordenado a servirla, ni necesita, así, ser definido por el carácter de la utilidad.

Se puede, pues, hablar de una «función social» de los saberes liberales, con una sola y fundamental condición: la de no concebirla como la razón de ser de estos saberes. Y hasta hemos de ver que, lejos de constituir la sociedad la justificación de los saberes liberales, son, por el contrario, ellos una de las razones—la más alta en el orden puramente natural—que a título de fin abonan y justifican la existencia de aquélla.

En cualquier caso, es preciso distinguir entre «ser» y «tener» una función social. Es claro, tras lo dicho, que los mencionados saberes liberales no son esa función: dejarían de ser saberes liberales. Pero pueden tenerla, y el problema consiste en si es necesario que la tengan, no para que ellos sean lo que son, sino para que la sociedad sea lo que debe ser. Para los mismos saberes liberales se trataría de algo accidental. La cuestión es si para la sociedad se trata, en cambio, de algo necesario.

* * *

Estrechamente unida a esta cuestión se halla, a su vez, la de la transmisión de los saberes liberales. No se ve, en efecto, la manera de que éstos aprovechen a la sociedad si las personas que a ellos se dedican los guardan enteramente para sí. Claro está que el problema no se plantearía en los siguientes casos: 1.º si todos los miembros de la sociedad los tienen por sí mismos en la medida proporcionalmente conveniente; 2.º si la sociedad es ontológicamente una unidad en la que basta que una de las partes realice una operación, para que ésta pueda atribuirse al todo.

Lo primero es utópico, pues las necesidades materiales obligan a la mayor parte del cuerpo social a dedicarse a los menesteres de la vida del trabajo; y aun los mismos ciudadanos que de hecho disponen del ocio suficiente para el cultivo de los saberes liberales llegan a darse a él tras un aprendizaje de los mismos, que normalmente supone el que otros se los hayan enseñado.

Y por lo que toca a lo segundo, si bien es cierto que la sociedad es una unidad moral, no lo es, en cambio, que constituya un organismo físico, en el sentido de que sus miembros sean únicamente simples partes. Cuando esto último ocurre, como, por ejemplo, acontece en el hombre, la actividad de la parte lo es también del todo. Así, la operación de juzgar, que corresponde a la facultad intelectual humana, es atribuida al hombre entero, aunque no la realicen las otras partes de él. Pero la sociedad consta de hombres, cada uno de los cuales, aunque ha de subordinarse al bien común, tiene, como persona, el derecho a participar formalmente en el mismo, de manera que nadie sea un mero instrumento para que los demás alcancen ese bien.

El saber liberal es, en principio, comunicable. Para que tenga una función social es preciso, además, comunicarlo. Pero esto no significa que el bien común sea la única razón de que, efectivamente, se le comunique. Puede ocurrir que alguien quiera hacerlo con intención puramente liberal, o bien por satisfacer a la justicia conmutativa, correspondiendo a algún servicio o beneficio.

La comunicación de los saberes liberales por un motivo puramente liberal o por razón de la justicia conmutativa no plantea especiales dificultades. En el primer caso, no hay ninguna obligación; y en el segundo existe, pero es relativa e hipotética, como las que se adquieren por virtud de un contrato.

En cambio, si la comunicación de los saberes liberales fuese una exigencia del bien común, habría que mandarla o imponerla, en el caso de no estar atendida o de no haberla hecho en la medida o grado necesarios. Habría una obligación que, por su misma esencia, ya no es meramente contractual, aunque también incluya un deber de este tipo. Quiero decir que el gobernante tiene entonces derecho a hacer que se transmita el saber liberal, pero a la vez el súbdito que de ello es encargado tiene también derecho a percibir una compensación; lo que determina en el primero la ineludible obligación de dársela.

Transmitir los valores de un saber liberal es una forma, todo lo noble y eminente que se quiera, de la vida activa del trabajo. También es eminente y nobilísima la función de gobierno, mas no deja, por ello, de ser un trabajo que funda en el gobernante el derecho a recibir un bien privado. Este derecho es posterior a la necesidad que la sociedad tiene de que alguien la gobierne, y aunque es justo que un cierto bien privado se asigne al gobernante, se sobreentiende, éticamente hablando, que no es que éste gobierne para que se le asigne, sino que se le asigna porque gobierna.

Ahora bien: la comunicación de un saber liberal, por ser un acto de la vida activa, difiere de la contemplación. ¿Cabe entonces mandarla en nombre del bien común? ¿Puede éste tanto que obligue a descender de la contemplación a la actividad de transmitirla, aun ofreciendo una compensación por ello?

La verdad es que, según la Teología, la vida contemplativa es, de una manera absoluta, superior a la activa. Pero hay que aclarar dos cosas. En primer lugar, la vida contemplativa no es un abandono del amor al prójimo. Refiriéndose

a los anacoretas y cenobitas, a los que defiende de los ataques de los maniqueos, San Agustín afirma el beneficio que las oraciones y la vida de aquéllos nos reportan: «Son tachados de abandonar más de lo debido las cosas humanas, por quienes no alcanzan a comprender cuán provechosas nos son las oraciones y el ejemplo de los que así se ocultan a nuestra mirada»³.

Y en segundo lugar, volviendo más concretamente a nuestro tema, es de suma importancia advertir que en el orden mismo de la perfección de la caridad (que es lo que en el plano sobrenatural podría oponerse a las pretensiones del gobernante), la vida contemplativo-docente es superior a la meramente contemplativa. «Pues así—dice Santo Tomás—como es más perfecto iluminar que lucir sólo, del mismo modo es más perfecto transmitir lo contemplado, que sólo contemplar [...]. Por consiguiente, el grado más alto en las religiones lo tienen las que se ordenan a la enseñanza y la predicación [...]. El segundo grado corresponde a las que se ordenan a la contemplación. Y el tercero es el de las que se ocupan en acciones externas»⁴.

María, sin duda, eligió la mejor parte. Pero la parte es inferior al todo, e imitar a Cristo es aún mejor que imitar a María. Por otro lado, la enseñanza implica la plenitud de la contemplación. De ahí que Santo Tomás, volviendo en otra ocasión sobre las ideas del texto que acabamos de ver, diga que «aunque absolutamente hablando la vida contemplativa es superior a la activa que se ocupa en actos corporales, sin embargo, la vida activa por la que alguien predicando y enseñando transmite a otro lo contemplado es más perfecta que la vida meramente contemplativa: porque aquélla presupone la abundancia de la contemplación, y de ahí el que Cristo la eligiera»⁵.

La superioridad del que contempla y enseña sobre el que sólo contempla, corresponde al orden de la perfección de la

³ *De morib. Eccles.*, cap. XXXI, n. 66.

⁴ *Sum. Theol.*, II-II, q. 188, a. 6.

⁵ *Sum. Theol.*, III, q. 40, a. 1, ad 2.

caridad. Pero esta apelación a la caridad no es rigurosamente viable más que en el plano sobrenatural y teológico. ¿Qué ocurriría en el caso de un tratamiento meramente filosófico? ¿Habría que decir entonces que la vida meramente teórica es superior a la que a veces deja la teoría por la enseñanza?

Si la perfección del hombre se midiera, de una manera absoluta, por las virtudes intelectuales y sus actos, sería innegable la primacía de la vida puramente teórica, ya que de suyo y formalmente hablando es la enseñanza una parte de la vida activa, no de la contemplativa. Pero la perfección del hombre en tanto que hombre y como ser que vive en este mundo es de carácter ético, y esto lleva consigo, para todo el que vive en sociedad, el cumplimiento, entre otras, de las obligaciones propias de la justicia general. Dejar insatisfechas estas obligaciones no es compatible con la mencionada perfección del hombre en tanto que hombre. Y quien formando parte de una sociedad se sustrajera a toda vida activa, dejaría de ser justo. ¿Qué haría por el bien común? La autoridad misma, ¿no estaría faltando a la justicia distributiva, al asignar una parte de los recursos comunes a quien sólo mirara por su bien privado?

Apurando las cosas, queda por ver aún la posibilidad de que algún miembro de la sociedad, usando liberalmente de una cierta parte de sus bienes, mantuviese con ella la existencia de uno de esos herméticos especulativos puros que nada habrían de comunicar o transmitir a nadie. En apariencia, éste sería el caso de un mecenazgo enteramente desinteresado. ¿Y es que no hay derecho a hacer feliz a un hombre de ese modo?

Veamos la situación desde el punto de vista del favorecido. La verdad es que éste seguiría estando en el mismo caso que antes se señaló. Su función en la vida de la sociedad sería puramente receptiva; nada aportaría al bien común. Con ello no sólo estaría faltando a la justicia, sino que a la vez decaería de esa alta dignidad de la persona, que se cifra en el servicio a dicho bien. Y en lo que atañe a la liberalidad del mecenas, es claro que su objetivo puede serlo el des-

cargar a alguien de las actividades necesarias para ganarse el sustento o para lograr un cierto decoro existencial; pero no el impedirle o dispensarle el cumplimiento de los deberes a que está sujeto con relación a la sociedad a la cual pertenecen tanto el mecenas como su protegido. La liberalidad no puede conseguir que su beneficiario deje de pertenecer al cuerpo social en que vive y donde tanto él como el mecenas gozan de las condiciones necesarias para sus menesteres y actividades.

Por lo demás, es cierto que la enseñanza no se identifica con la vida contemplativa. Transcurre ésta solitariamente en la directa comunión de una persona con la pura luz de la verdad. Pero aunque no es la vida contemplativa, la enseñanza tampoco puede entenderse como algo enteramente apartado de ésta, como si ninguna relación tuviera con la contemplación, cuando en rigor la implica y la supone, y no de cualquier forma, sino de un modo abundante, no siendo otra cosa que la transmisión misma de lo contemplado. Por todo lo cual, lejos de abrir un foso entre la contemplación y la enseñanza, es necesario ver a la segunda en su estrecha conexión con la primera, y no olvidar tampoco que no sólo la implica, sino que de hecho la mantiene, puesto que quien enseña lo hace en la medida en que sigue teniendo presente la verdad contemplada.

I

LA PROYECCIÓN DE LOS SABERES LIBERALES EN LA VIDA ACTIVA DE LA SOCIEDAD

De dos maneras puede la sociedad necesitar uno o varios saberes liberales: siendo éstos un cierto *principio* directivo de la vida práctica civil, o como un *fin* de ella. Lo primero obligaría al gobernante a tener los saberes en cuestión—al menos, sus rudimentos—o a aconsejarse de quienes los poseen. Y lo segundo da a todos los ciudadanos el derecho a

participar en los saberes liberales a que la sociedad esté ordenada; pues como antes se dijo, ésta alcanza su fin cuando los miembros que la componen participan de él.

Es preciso, por tanto, distinguir entre la proyección de los saberes liberales en la vida activa de la sociedad, e, inversamente, la ordenación de ésta a esos mismos saberes. De ahí las dos partes de este discurso. Comencemos por la primera, y para ello, en primer lugar, recojamos las enseñanzas de Platón y las de Aristóteles y Tomás de Aquino.

1. *La concepción platónica.*

¿Hay algo permanente, por lo que se refiere a nuestro tema, en la evolución del pensamiento platónico desde *La República* a *Las Leyes*? No cabe duda que la evolución existe y de que llega a extremos muy significativos y aparentes. Bajo ella, sin embargo, se mantiene algo idéntico: la dirección de los múltiples y cambiantes asuntos de la vida pública se fundamenta en unas normas eternas, a las que el filósofo se eleva y que de alguna forma debe el gobernante conocer. De ahí que Platón exija siempre a éste no sólo las virtudes propiamente morales, sino también la sabiduría y la prudencia, o al menos, si no tiene la primera, que la segunda le haga recabar la cooperación de los que alcanzan los últimos fundamentos de la ley.

En *La República*, la articulación de las virtudes necesarias para la dirección de la vida civil es manifiesta en la extremosa forma de una síntesis unipersonal. Es la famosa teoría del rey-filósofo: «No es posible, querido Glaucón, que cesen los males de la sociedad y aun me atrevo a decir que los del género humano, si los filósofos no reinan en las ciudades, o los que actualmente se llaman reyes y soberanos no se tornan auténticos y verdaderos filósofos; si no se unen en la misma persona la fuerza política y la Filosofía; y si además una ley rigurosa no impide que haya tantos que, llevados de su natural, se dedican exclusivamente a lo uno o a lo otro»⁶.

⁶ *Republ.*, V, 473d.

No se oculta a Platón la violenta apariencia de esta síntesis⁷. Pero el motivo que le lleva a hacerla es su convicción, expuesta en el libro VI de *La República*, de que los filósofos son los únicos hombres capaces de gobernar, por ser también los únicos capaces de alcanzar lo inmutable y de no enajenarse en lo múltiple y cambiante⁸.

La famosa objeción de la incapacidad de los filósofos para las cosas prácticas es estudiada larga y prolijamente por Platón⁹. Digna del más experto abogado, la respuesta platónica consiste justamente en retorcer la dificultad. No es que los filósofos no puedan servir a la ciudad. Lo que ocurre es que la ciudad no se quiere servir de los filósofos¹⁰. Es el mismo caso de una tripulación inexperta y carente del arte de navegar, que habiéndose apoderado del mando y excluyendo de él al verdadero piloto, todavía se quejara de que éste no le ayuda como ella quisiera que lo hiciese¹¹.

La agudeza de la réplica platónica dista mucho, no obstante, de eliminar todos los problemas. Por de pronto resulta excesivo que la tripulación—sigamos el ejemplo—sea tan contumaz en su ignorancia, que ni la misma experiencia de sus fracasos le haga consciente de ella. Cierto que los que no tienen muchas luces suelen andar, en cambio, sobrados de osadía, y, como dice el poeta, desprecian cuanto ignoran. Pero el fracaso es óptima lección, y de él suele nutrirse la experiencia. ¿Y no cabe que ésta, y no su falta, sea en muchas ocasiones el motivo de la desconfianza ante el filósofo? Pues bien puede ocurrir que, dándose el piloto a la meditación de los principios de su arte, y enfrascándose en ellos, se olvide del gobierno de la nave, como Sócrates de su casa y su mujer, y acaben todos por ir a la deriva, igual que si se hubiera hecho con el mando el último y más torpe de los marineros.

«Los ingenios muy dados al resplandor de las ciencias

⁷ *Republ.*, V, 473c-474e.

⁸ *Republ.*, VI, 484b.

⁹ *Republ.*, VI, 487b-489d.

¹⁰ *Republ.*, VI, 489b.

¹¹ *Republ.*, VI, 488a/e.

salen de ellas inhábiles—dice Saavedra Fajardo—para el manejo de los negocios. Más desembarazado obra un juicio natural, libre de las disputas y de las sutilezas de las escuelas»¹². Y en la *República literaria*, refiriéndose a nuestro famoso Rey Sabio, comenta con ironía: «Observaba en la parte austral del cielo, entre las constelaciones de Hércules y Bootes, la corona de estrellas de Ariadne, sin advertir que al mismo tiempo le quitaban la suya de la cabeza».

Sin embargo, sería injusto pensar que Platón se olvidara de la preparación práctica del filósofo para las tareas del gobierno. Algunas alusiones hace a ella, si bien hay que decir que muy escasas. La verdad es que el autor de *La República* parece más preocupado de que el filósofo deba gobernar, que de que sepa hacerlo. En cualquier caso, es cierto que en *Las Leyes* cambia de opinión. Mantiene el ideal de que gobierne el sabio¹³, pero entiende que es sólo un ideal la unión de la sabiduría y la prudencia en la misma persona del gobernante.

La síntesis unipersonal de *La República* es suplantada ahora por la unidad, personalmente bipolar, de una cooperación. De esta manera, la mejor ciudad va a resultar «de la cooperación de un legislador eminente y una autoridad razonable»¹⁴. Entre otras cosas (por ejemplo: valor, memoria, amplitud de espíritu), el gobernante ha de tener «buena suerte», y ésta va a consistir precisamente en el hallazgo de un legislador valioso¹⁵.

Junto a ciertas diferencias innegables, hay, sin embargo, en ambas obras de Platón un mismo pensamiento capital: la dirección de la ciudad requiere, de una u otra forma, el concurso de una sabiduría, el conocimiento de las verdades eternas a las que la política debe ajustarse.

¹² *Idea de un príncipe político cristiano*, Empresa IV.

¹³ *Las Leyes*, IV, 712a.

¹⁴ *Las Leyes*, IV, 710d.

¹⁵ *Las Leyes*, IV, 710c/d.

2. La concepción aristotélico-tomista.

La misma idea que mantiene la unidad esencial de las dos obras platónicas es también la que enlaza a Platón con Aristóteles y Santo Tomás. La verdadera aportación aristotélica, más que en las acertadas puntualizaciones sobre los requisitos intelectuales del gobernante, va a consistir en la ordenación de la sociedad a las mismas verdades que rigen en definitiva la convivencia; cerrándose, de esta forma, el círculo de la teoría y la práctica. Por el momento, no obstante, nos interesa ver cómo Aristóteles, coincidiendo esencialmente con Platón, exige al gobernante algo más que la mera experiencia de los negocios públicos y las virtudes puramente morales.

Habitados a la consabida antítesis de Platón y Aristóteles, no nos extraña que en alguna ocasión el primero exija al gobernante la ciencia del filósofo; mas por lo mismo compensamos esta idea, haciéndonos por anticipado la contraria al abordar la doctrina aristotélica. Imaginamos que el realismo del discípulo va a dejar el saber del gobernante en una simple estrategia empírica de la administración de la ciudad. Y es verdad que Aristóteles desciende en su *Política* a los más minuciosos pormenores de la actividad del gobernante, y que respecto de éste afirma explícitamente en la *Ética Nicomaquea*, no sólo la utilidad, sino también la necesidad de la experiencia¹⁶.

Por otra parte, es bien conocido el importante papel que la prudencia política desempeña en la concepción aristotélica de la vida civil. Pero hay un aspecto de la prudencia política muy significativo para nuestro tema. La prudencia política del gobernante es la que se denomina «arquitectónica», es decir, directiva. Por tener esta índole, preside al establecimiento de las leyes¹⁷, que son los preceptos generales por los que se ordena, no la vida personal de un solo hombre, sino la de todos los miembros de la sociedad. Este

¹⁶ *Ethic. Nichom.*, 1.181a 10

¹⁷ *Ethic. Nichom.*, 1.141b 20

carácter general de la ley no excluye a la prudencia, pero hace, a la vez, que en Aristóteles tampoco la prudencia excluya una cierta ciencia o saber universal que es el que corresponde a la perfección del político.

Como en la Medicina, también en la política es preciso un saber general, aunque la sola experiencia puede bastar, tanto a la curación de un hombre determinado como a hacer que alguien en particular, entre por las vías de la virtud¹⁸. «Pues el poder de establecer bien una cualidad humana buena—dice Santo Tomás en su comentario—, o el de excluir otra mala—lo mismo, por ejemplo, la salud y la enfermedad, que la virtud y la malicia—no pertenecen a todos, sino al que tiene la ciencia de lo común, como acontece en el arte médica y en todas las demás cosas en las que se aplica el cuidado y la prudencia humana. Porque en todas ellas conviene que no sólo se conozca lo singular, sino que también se tenga la ciencia de lo común, ya que a veces ocurren algunas cosas que caen bajo la ciencia general y no bajo el conocimiento de los accidentes singulares»¹⁹.

La concepción aristotélica de la política difiere esencialmente del empirismo puro. Es prudente y realista, equilibrada y flexible, pero no se confía tan sólo al buen sentido y a la recta intención del gobernante. La prudencia política supone una cierta ciencia política, un saber general de tipo práctico, relativo a los medios para la mejor ordenación de la ciudad. Pero Aristóteles no se queda aquí. Su idea del gobernante llega a exigir a éste un cierto conocimiento especulativo del mismo ser al que esos medios se ordenan. De la misma manera que es necesario al médico el conocimiento teórico del cuerpo humano, también conviene al político la contemplación de ciertas verdades relativas al alma. «Es necesario—dice literalmente Aristóteles—que el político tenga del alma una cierta ciencia, como también tiene ciencia el que cura los ojos y el cuerpo entero; y tanto más, cuanto que la política es mejor y más digna en sí misma de apre-

¹⁸ *Ethic. Nichom.*, 1.180b 20.

¹⁹ *In Ethicor.*, lib. X, lect. 15, n. 2.163.

cio, que el arte médica. Y si los médicos más eminentes se ocupan con mucho detenimiento en conocer el cuerpo, el político no puede dejar de contemplar el alma»²⁰.

Naturalmente, Aristóteles no pretende que el político rivalice con el filósofo en la posesión de la ciencia del alma humana. Basta que tenga «la suficiente para el fin que se busca»²¹. Pero tampoco se trata del conocimiento simplemente espontáneo y vulgar, pues en tal caso caería por su base el paralelismo con el ejemplo del médico; y se hablaría de un saber que como tal es de hecho tenido por el común de los hombres, por lo que no habría que exigirlo, como una obligación, a los que con más o menos tino ejercen el oficio de políticos.

En su teoría de la vida práctica civil, Aristóteles supera a su maestro por el alcance que ha sabido dar a la prudencia. Tan erróneo, sin embargo, como creer que Platón la olvidara por completo, sería el desentenderse de que Aristóteles recaba para el político una ciencia, fundamentando el gobierno de la ciudad sobre la base de la especulación. Discípulo y maestro están de acuerdo en la necesidad de someter la práctica política a los valores universales y necesarios que en el ocio teórico se manifiestan en toda su luminosidad. La prudencia no vela ni empaña su resplandor, sino que la proyecta al mundo de lo singular y contingente, donde, como en la caverna de Platón, viven los hombres con todos sus sentimientos y pasiones.

Para que el bien no se limite a lucir en el cielo intemporal de la teoría, y sus rayos alumbren y dirijan el dinamismo de la vida práctica, es necesario que al volver los ojos a las concretas y singulares circunstancias de la acción, las pasiones no enturbien la mirada ni la desvíen de lo que las pueda contrariar. De ahí que la prudencia tenga como supuesto las virtudes morales, que a su modo cumplen el oficio de un instrumento de rectificación óptica, no por que nos agranden el tamaño del bien, sino porque impiden que las

²⁰ *Ethic. Nichom.*, 1.102a 20.

²¹ *Ibidem.*

pasiones lo anulen o disminuyan ante el hombre concreto que las siente. El conocimiento especulativo, la prudencia y las virtudes éticas no son mutuamente incompatibles, sino que se juntan y combinan para lograr que nuestra vida práctica, personal o civil, se guíe, efectivamente, por las luces del bien y la verdad.

3. *La aportación del intelectual al bien común práctico.*

Desde Platón a Santo Tomás, pasando por Aristóteles, hemos gradualmente recorrido toda una línea de pensamiento, cuyo sentido estriba en la necesidad de la teoría para la dirección de la vida práctica civil. Y si bien se mira, no nos puede dejar de sorprender el giro experimentado por la cuestión. Hubo un momento—véase la introducción—en que ésta consistía en preguntarnos si el bien de la sociedad lleva consigo el que quienes poseen un saber liberal lo comuniquen o transmitan a otros hombres. Se trataba, por tanto, en cierto modo, de la responsabilidad social del intelectual. Y a lo que hemos llegado es, inversamente, a ver que hay obligaciones intelectuales por parte del político. ¿Significa esto un abandono del primer punto de vista?

Lo sería, en efecto, si las razones que nos han llevado al segundo fueran radicalmente distintas de aquellas en que pretendíamos basar la transmisión de los saberes liberales. Pero, en definitiva, son las mismas: el bien, la conveniencia, de la vida práctica de la ciudad. Esto es lo que exige al gobernante la posesión de una cierta sabiduría especulativa. Y esto mismo es también lo que puede obligar a que quienes poseen saberes liberales los comuniquen y propaguen a otros hombres.

Dicho de una manera sintética: el bien común práctico lleva consigo la doble y complementaria exigencia de que el político tenga ciertos conocimientos teóricos y el intelectual se deba de algún modo al ejercicio de la práctica docente. Hemos visto en qué se funda lo primero. Y también se aclaró que, sin comunicarlos, no cabe que los saberes liberales apro-

vechen realmente a la sociedad. Pero lo que ahora nos importa es ver de qué manera, supuesta su transmisión, se relacionan con el bien común práctico.

Cuando se piensa en la aportación del intelectual al bien práctico civil, lo que inmediata o más frecuentemente se estima y reconoce a los valores teóricos es su carácter de fundamento de la técnica. ¿Qué duda cabe de que sin la teoría habrían sido imposibles los progresos de que tanto se ufana la civilización de nuestro tiempo? Por este lado, el intelectual ha alcanzado un prestigio realmente equiparable, si no es que tal vez hay que considerarlo superior, al que en Grecia tuvieron los Sofistas.

Pero esta forma práctica de ver el alcance social de la especulación es, de suyo, mediata e indirecta, no sólo por suponer el rodeo de la técnica, sino porque también tiene que serlo si por el bien común práctico se entiende algo superior a unos valores de tipo material. No es que tales valores carezcan de significación para el bien común práctico. Por el contrario, la tienen; y si de ellos debidamente se usa, la tienen con carácter positivo. Pero esa significación no puede constituirlos en aquel mismo bien, sino, a lo sumo, en una parte suya que desempeña el oficio de una condición respecto de la otra, más elevada y noble, que hay que ver en él si aun en sus mismas dimensiones prácticas se acierta a concebirlo de acuerdo con nuestra naturaleza espiritual.

De este modo, las conexiones de la técnica con la vida social nos hacen ver que el intelectual puede aportar a ésta en un doble sentido: suministrando los fundamentos de la técnica y definiendo el verdadero alcance del bien común práctico. Tal definición es, por supuesto, estrictamente teórica. La reglamentación que en cada caso se deriva de ella y que debe tener la fuerza de la ley, ya no compete al intelectual, sino que corresponde, por derecho propio, al gobernante.

Y cabe aquí de nuevo preguntarse si el conocimiento que hace falta es reflejo y científico, o basta, por el contrario, simplemente, el que se tiene de un modo natural. Es claro,

desde luego, que si éste no se corrompe, tiene toda la fuerza necesaria para el fin práctico al que se le ordena. Basta que el gobernante permanezca en el conocimiento natural de ese fin, para que sin otros requisitos disponga ya del fundamento especulativo que precisa para no dar a los bienes materiales ni más ni menos rango del que tienen.

Pero un conocimiento de esta especie, no confirmado por la reflexión y la ciencia, se encuentra siempre expuesto a toda clase de ataques. La falta de ciencia está a merced de la seudociencia, justo porque no sabe defenderse. La facultad de rebatir los argumentos que atentan a la verdad es, en efecto, propia de la posesión perfecta de la ciencia.

No se trata con esto de volver a la teoría platónica del rey-filósofo. Simplemente, se desprende de lo dicho que es conveniente a la sociedad que haya entre sus miembros quien conserve el depósito de los valores teóricos necesarios para la misma definición del bien práctico y la defensa de los principios en que se funda. Y de tal conveniencia surge, en su caso, la obligación, para el intelectual que cultiva esos valores, de proclamarlos y defenderlos en beneficio de la sociedad entera.

He aquí, pues, una forma de que el intelectual aporte al bien, común práctico, interviniendo como intelectual. Fué, en buena parte, el caso de Platón y Aristóteles, y antes el de Sócrates. El ejemplo no es único en la Historia, pero puede bastarnos. A través de él vemos al pensador ejercer a su modo una función directiva, análoga, no estrictamente idéntica, a la que corresponde al gobernante. La conversión de esta analogía en identidad fué, por cierto, el exceso de Platón.

Comunicar un saber liberal, aunque es formalmente un acto de la vida activa, no consiste, a su vez, en dirigir a ésta de una manera práctica, ni siquiera en el caso de que lo transmitido sea la verdad sobre el bien común práctico. El intelectual se reduce a mostrar, o en su caso a demostrar y defender con razones, el blanco al que ha de tender toda la vida civil. Para que haga algo más, hacen falta otros actos de la vida activa, que pueden convenirle como súbdito,

o si de hecho fuese gobernante, pero no ya como intelectual.

Hacer que éste sirva a la vida activa desde su mismo puesto y función de intelectual solamente es posible si hay una actividad de tipo «mixto» que tenga la virtud de reunir la teoría y la acción. Esa actividad es la enseñanza. Ella es, por tanto, la única manera de que aquél aporte al bien común su específico haber, que es su saber. Y cuando este saber tiene por objeto los fundamentos del bien común práctico, su comunicación por la enseñanza ilumina y conforta a los demás miembros de la sociedad, de suerte que especulativamente los ordena al fin al que ésta debe dirigirse.

Naturalmente, hace falta, además, una dirección práctica. Tal es la función del gobernante, que la mera enseñanza no puede satisfacer. También es ciertamente valiosa la aportación del intelectual que comunica los fundamentos de la técnica, para lo cual es bastante la enseñanza; pero una enseñanza que, aunque es prácticamente dirigible, con todos los rodeos necesarios, al bien común práctico, no tiene, sin embargo, la facultad de dirigirnos especulativamente al mismo; siendo, en cambio, esta otra dirección, puramente teórica, mucho más conveniente y provechosa que todos los adelantamientos de la técnica.

II

LA ORDENACIÓN DE LA SOCIEDAD A LA TEORÍA.

Las últimas consideraciones que hemos hecho giraban alrededor de un exceso «platónico»: la conversión en identidad, de la pura y simple analogía entre la función directiva del intelectual y la del gobernante. Lo erróneo de este exceso no estaba en conceder y aun imponer al primero una cierta función directiva de la tendencia de la sociedad hacia el bien común práctico, sino en creer que también había de ser práctica—como acontece en el caso del gobernante—la naturaleza de esa misma función; con lo que, en suma, vienen a

confundirse la ciencia y la prudencia, que aunque no están reñidas entre sí, son, por principio, hábitos esencialmente distintos.

Puede, de hecho, el intelectual ser también gobernante. Mas para ello le será precisa la prudencia política, y no podrá, por tanto, limitarse a sustentar y defender con la doctrina el encaminamiento de la sociedad a su verdadero bien, sino tendrá que procurarlo y mantenerlo de una manera totalmente práctica.

Al asumir esta otra actitud, el gobernante—sea o no sea lo que de un modo estricto se denomina un intelectual—dirige activamente las operaciones de los súbditos, y, por lo mismo, también las de los intelectuales, hacia el bien práctico de la sociedad, en la medida en que éste lo exige y en que aquéllas realmente son ordenables a él. Y de este modo, el gobernante, el intelectual y todos los ciudadanos conspiran, cada cual a su manera, hacia el bien común práctico, bajo la activa dirección del primero, que según la prudencia debe ordenar y preceptuar el uso de la dirección meramente teórica que con sus enseñanzas puede suministrar el intelectual.

En una palabra: la función específica del gobernante es aquí la de la suprema dirección práctica de la sociedad hacia el bien común práctico. Mas para que esa misma dirección, que es suprema en su género, fuese también suprema de una manera absoluta, sería preciso que aquel mismo bien fuera, a su vez, el supremo bien común. En tal caso, en efecto, no sólo no estaría el gobernante supeditado a ninguna otra persona—es decir, que su autoridad sería la máxima dentro del orden de su competencia—, sino que la misma dirección de la vida civil hacia el bien práctico de la sociedad no habría tampoco de subordinarse y dirigirse a ningún otro bien. Es lo que ocurre cuando se olvida o no se tiene en cuenta que la meta más alta de la sociedad y, por lo mismo, su más profunda razón de ser, la constituye el «bien común especulativo», o, lo que es lo mismo, «la felicidad contemplativa de la ciudad»²².

²² P. DE ALVERNIA: *In Politic.*, lib. VII, lect. 2.

Es justo y obligado sustentar el principio de la subordinación de todo ciudadano al bien común. Pero hay que mantener también otro principio: el que subordina la práctica a la teoría, en el doble sentido de que la acción no sólo está ordenada *por* la contemplación, sino también, y en definitiva, *a* ella. Hay, pues, que articular y conjugar entre sí la primacía de la teoría sobre la práctica y la del bien común sobre el privado.

Para que no se dé una subordinación de la teoría a la práctica, es necesario que el supremo bien común sea especulativo. Mas para que no haya una subordinación del bien común al privado, es menester que el bien especulativo supremo sea común. La primacía del bien al cual la sociedad ha de atenerse es, por tanto, y en una palabra, la primacía del bien común especulativo.

No es el bien privado de ningún ciudadano el verdadero objeto de la solicitud del gobernante. Tampoco se opone a él; antes por el contrario, lo que busca es el bien de todos, es decir: que todos participen en el bien común y que nadie, por tanto, quede sin la respectiva participación del mismo, aun en su forma más alta, que es la del bien común especulativo. Pero esta participación implica un «orden», basado en las diferencias naturales entre los miembros de la sociedad. El gobernante no se limita a aceptar estas diferencias, sino que las aprovecha y utiliza en beneficio de todos, disponiendo que el intelectual reciba de los demás ciertos servicios que le permiten darse a la teoría, y que, a su vez, corresponda a los otros ciudadanos haciéndoles participar en los valores de ella.

Ni el intelectual se subordina a los otros, ni los otros al intelectual, sino que todos entre sí se coordinan a través de su unánime subordinación—mejor, elevación—al bien común especulativo. Y así es, en realidad, como se logra lo que Platón recaba de la ley: que «se comuniquen unos a otros los servicios que cada clase es capaz de prestar a la comunidad»²³.

De su definitiva ordenación a la teoría cobra su dignidad la vida de trabajo. Todavía por encima de nuestra simple

²³ *Republ.*, VII, 519e-520a.

condición de hombres nos eleva la gracia sobrenatural que nos hace partícipes de la contemplación divina. El gobernante y los ciudadanos que con la ayuda de esa misma gracia encaminan sus actos a esta participación, tienden a otra ciudad de súbditos deiformes y cuyo Rey es el mismo Hombre-Dios. Pero la mera Filosofía sólo puede aspirar a que el hombre no quede por debajo de su estatura humana. Y para ello es preciso que la sociedad no esté en último término ordenada a los valores de la vida activa.

Hay, de este modo, un radical liberalismo de la vida política, sin el que la humana convivencia queda frustrada en sus más altos fines y, de hecho, pervertida. Es el liberalismo que consiste en ordenar la vida de la sociedad a que todos sus miembros participen en el ocio de la contemplación. Otra manera de entender la convivencia y de reglamentarla y dirigirla sería hacer de la ciudad una colmena y de los ciudadanos laboriosos abejas en quienes las reliquias del espíritu estarían sujetas a una continua y esencial profanación.

«Por la vida política tendemos—dice Santo Tomás, comentando a Aristóteles—a otra distinta de ella: la felicidad especulativa, a la que se ve que se dirige toda la vida política, puesto que por medio de la paz, que se establece y conserva por la ordenación de esa vida, se da a los hombres la facultad de contemplar la verdad»²⁴.

Al ordenar a esta contemplación la vida activa de la sociedad, se profesa, sin duda, un cierto sobrehumanismo, idéntico, no obstante, al que se admite cuando se afirma la misma ordenación de la vida privada. En ambos casos el sobrehumanismo significa tan sólo—ya que no entran en juego más que las fuerzas humanas naturales—que hay que desarrollar las posibilidades superiores a que nuestro espíritu nos abre. Al alcanzarlas, seguimos siendo hombres, y por lo mismo sólo tenemos una pequeña parte de la verdad en que participamos. Pero «este poco excede a todo lo demás que hay en el hombre»²⁵.

²⁴ *In Ethicor.*, lib. X, lect. 11, n. 2.101.

²⁵ *Ibidem*.

En tal exceso estriba todo el sobrehumanismo de que hablamos, no en que la vida de la contemplación puramente natural nos convierta en algo más de lo que somos: al revés de lo que quiere el humanismo, que pretendiendo que nos limitemos a nuestra condición, la rebaja, de hecho, al despreciar la participación humana en los valores cuyo íntegro alcance nos excede. Porque son, en efecto, estos valores lo que en sí mismo nos sobrepasa, pero no, en cambio, la capacidad ni el acto de poseerlos a nuestro modo y medida.

* * *

Ni como socio ni como individuo consiste el hombre en ser trabajador. La definitiva y última razón de ser de la sociedad y la política estriba en la participación del ciudadano en los valores del ocio contemplativo. Ciertamente, en el orden de los hechos, tal participación ocupa normalmente el último lugar, y que la mayoría de los hombres no piensan mucho en ella. Pero es bien sabido que el orden de la urgencia no es el de la importancia, y que no es el mayor número de hombres lo que garantiza a una verdad. Es, por el contrario, la verdad lo que hay que garantizar al mayor número posible de hombres.

Llevar todo esto a sus consecuencias últimas es justamente afirmar la primacía del bien común especulativo. Y la cuestión de lo que deba hacerse para que esta primacía se reconozca, en primer lugar no se resuelve con la fácil postura negativa, siempre tan socorrida, de echar las culpas al intelectual, aunque ésta tal vez tenga su parte en ellas, por no haber predicado la doctrina todo lo preciso, o acaso por no haberla confirmado con el ejemplo de su propia vida. Sin embargo, de un modo positivo, tampoco se resuelve la cuestión sólo con la enseñanza y con el buen ejemplo del intelectual y de las que se llaman «clases superiores». Ambos, la enseñanza y el ejemplo, son, sin duda, precisos, pero no suficientes.

Para vivir de veras la primacía de los valores más altos

es necesario que no se echen de menos los más bajos. Tiene, pues, razón el acomodado ciudadano que advierte la carencia de «ideales» de muchos desheredados de la fortuna. Pero pierde toda la razón cuando olvida o no quiere saber que ello es la consecuencia, muchas veces, no de un simple «mal gusto», sino de «no haber gustado» lo bastante los bienes inferiores que de este modo vienen a resultar los bienes de los hombres superiores.

No es justo reprochar la falta de ideales, que procede, en verdad, de la falta de bienes materiales. Lo adecuado es dolerse de esta primera falta y ver de repararla en lo posible, para que aquélla se subsane también; a menos que lo que se pretenda sea monopolizar los bienes inferiores y todavía estar en el derecho de despreciar a los que, no teniéndolos, pagan su privación con la de los bienes superiores.

La radical sinrazón del egoísmo argumenta con mil seudorazones que, al no poder por menos de contradecirse, dejan al descubierto diáfanos fragmentos de verdad. Cuando se acusa a los desposeídos de los bienes más bajos, no ya de no tener los superiores, sino de no aspirar siquiera a ellos, se hace una injusticia y se omite u olvida la verdad de que la posesión de los urgentes es una condición para poder pensar en los más nobles. Pero al menos se admite la verdad de la superior categoría de éstos. ¿Cómo se puede entonces reprochar, a su vez, que el gobernante aspire a que todos los miembros de la sociedad participen en ellos como en el más alto bien común?

No se trata tampoco de querer que todos los ciudadanos sean iguales, sino de que cada cual en la medida de su propia aptitud alcance a participar en unos bienes en cuya posesión, por lo demás, nadie puede quitar nada a nadie, como no sea la vana presunción de ser él, o su clase, el dueño de ellos. ¿Qué menoscabo puede venirle al sabio y al exquisito de que no sean burdos los demás y de que entre ellos haya quien sea tan sabio y exquisito como él?

Los bienes superiores no se dividen al comunicarse. Son, en este sentido, por su naturaleza misma, universales, y de

suyo, por tanto, los más susceptibles de pacífica y quieta posesión. Si de hecho son tenidos en distinta medida, es por no ser iguales los correspondientes poseedores, a quienes Dios, que ama el orden y la variedad de las criaturas, dota de muy diversa capacidad y aptitud.

Fuera efectivamente demagógico que el gobernante pretendiese olvidar estas diferencias naturales y que, a pesar de ellas, buscara para todo ciudadano un mismo grado de participación en los valores del ocio contemplativo. No sólo demagógico, sino también impío, porque tal aptitud equivaldría a quererle enmendar la plana a Dios. Pero entra plenamente en el respeto que la obra divina se merece el que el gobernante se preocupe de que nadie quede por debajo de su capacidad, a consecuencia de una deficiente o injusta distribución, que es obra humana, de los medios precisos para actualizarla.

Participar en el bien común no es ningún privilegio, sino el derecho de todo ciudadano. Por consiguiente, no se le puede reservar para unos pocos, ni temer a su vez que, de extenderlo a todos, se diera en el absurdo de una sociedad en la que, por no haber sido privilegiados, no lo fuese ninguno. Esencial, en efecto, al privilegio es dar, a quien lo tiene, derechos y obligaciones que exceden a los normales, en la medida en que, lejos de impedir el ejercicio de éstos, son necesarios para que se cumplan. De modo que aunque todos los ciudadanos ejerzan su derecho al bien común, aun al más alto, siempre podrá y deberá haber privilegiados, precisamente para que sea posible tal participación.

Es, por ejemplo, el caso del «poder». Tenerlo es un privilegio y una carga. Ambos se exigen y compensan mutuamente; y sería injusto el uno sin el otro. Este equilibrio interno no debe, sin embargo, ser mirado como una recíproca neutralización, pues para tal viaje bien podrían suprimirse ambas alforjas. Porque acontece que la sociedad necesita que alguien la dirija. Lo reclama el buen orden de la comunidad, el mismo bien de ella, en tanto que éste debe ser alcanzado por los ciudadanos bajo una suprema dirección que encauce

y coordine las respectivas aportaciones en beneficio de todos. Justo es entonces que los ciudadanos admitan los privilegios del poder en quien asume tan pesada carga.

Y de la misma forma hay que decir que es a la vez un privilegio y una carga el dedicarse a la contemplación con una cierta oligación de transmitirla. También aquí la carga y el privilegio se exigen y compensan mutuamente. Y no cabe tampoco el suprimir los dos, porque es el mismo bien de la comunidad lo que exige que haya este tipo de cargas y la justicia lo que, en consecuencia, determina el adecuado y respectivo privilegio.

La sociedad y la contemplación estética.

La acepción más estricta de la teoría es la que pone por objeto de ella la verdad, no la belleza. Sin embargo, los valores estéticos pertenecen también a la contemplación. Corresponden al ocio y no a la vida práctica; y siendo deseables en sí mismos, los podemos querer de un modo desinteresado; por lo que las artes respectivas tienen, a su manera, la indole y condición de liberales.

¿Cabe también hablar, respecto de ellas, de una «función social»? En nuestros días, el tema se ha planteado sobre todo en el terreno de la literatura, y muy especialmente en el de la poesía. No obstante, la actitud más sintomática se encuentra ya en Platón, y aunque se refiere a la poesía de una manera explícita, es posible extenderla en lo esencial a las restantes artes de carácter estético.

Con todos los miramientos, Platón excluye de su Estado a los poetas más hábiles. Si alguno de ellos se presentara en él «se le tributaría—dice el autor de *La República*— el homenaje propio de un ser sagrado, encantador, maravilloso, y habría que decirle que no hay ni puede haber en nuestra ciudad un hombre como él, y tras haberle perfumado y coronado de guirnaldas, le enviaríamos a otra ciudad»²⁶. La

²⁶ *Republ.*, III, 398a.

ironía platónica se complace en pintarnos un semidiós, para el que no hay lugar en una ciudad de hombres.

Un poeta contra la poesía. Es lógico extrañarse. Nos sorprendería mucho menos que hubiera sido Aristóteles el que la excluyera del Estado. Pero lo cierto es que es un maestro quien lo hace, con toda solemnidad y nada menos que en nombre de la justicia y de las demás virtudes²⁷. Mientras que Aristóteles va a reconocer a la poesía un valor filosófico superior al de la mera historia²⁸, Platón comienza por atribuir a los poetas una simple apariencia de saber, que como ocurre con la de los sofistas, pasa por ser la ciencia más pura y elevada²⁹.

Y de otra parte, Platón achaca a los poetas el pernicioso efecto de enervar y adormecer la voluntad, dejándola en los brazos de un sentimentalismo afeminado³⁰. Con todo, hay que señalar una excepción: «sólo pueden admitirse en la ciudad los himnos a los dioses y los elogios de las gentes de bien»³¹.

¿Qué quiere esto decir? Claramente se ve que Platón no respeta a la poesía como poesía, sino en tanto que ésta respeta a la ciudad y es provechosa a ella. Pero acaso esta idea se conciba como si el pensamiento de Platón se redujera a lo que hoy llamaríamos el derecho estatal a la censura. Y es indudable que de alguna forma también se trata de ello, y su presencia en la teoría platónica del Estado no nos puede extrañar. Sin embargo, no es esto lo que esencialmente configura la actitud de Platón. Un simple derecho de censura supondría que en sí misma, de una manera abstracta, la poesía fuera indiferente. Ahora bien; en Platón no se trata de indiferencia, sino más bien de un sistemático recelo que sólo por excepción abre la mano cuando se trata de cantar a los dioses o hacer el panegírico de los hombres de bien. Hay, en el fondo, una radical desconfianza que se manifiesta en toda

²⁷ *Republ.*, X, 608b.

²⁸ *Poética*, IX, 1.451b.

²⁹ *Republ.*, X, 596e-605c.

³⁰ *Republ.*, X, 605d-606e.

³¹ *Republ.*, X, 607a.

su intensidad precisamente cuando se enfrenta a los poetas más hábiles.

Cabe decir que lo que Platón quiere es una «poesía social». Esta fórmula es válida con una condición: que se acentúe más lo social que lo poético, de suerte que lo segundo sea lo permitido y lo primero lo realmente querido por Platón. Pero esto significa que el beneficio que la poesía reporta a la sociedad no es el de conseguir que los miembros de ésta se eleven a los valores de la contemplación estética, sino por el contrario, el de que a través de estos valores los ciudadanos sean confirmados en las virtudes de la vida activa.

La poesía, al servicio de la acción (poco importa añadir que al de la buena acción). Tal es, en suma, el sentido platónico de la función social de la poesía, a la vez que el defecto radical de este modo de ver unos valores que son esencialmente irreductibles a la vida práctica. Siempre, en último término, se trata de lo mismo: de ordenar la teoría a la ciudad, y nunca la ciudad a la teoría. En el pensamiento de Platón el saber liberal no acaba de encontrar su verdadero puesto. Lo impide el insospechable pero impenitente practicismo del autor de *La República*, que si es el filósofo del mundo de las Ideas acabará—y todos los síntomas parecen indicar que también empezara—por ser el ideólogo más o menos utópico, de la vida civil y del Estado.

De ningún modo es utópica la creencia de Platón en el influjo, dentro de ciertos límites, de los valores científicos y estéticos en la vida civil. Esto es, por el contrario, una formidable prueba de realismo. Donde está la utopía es en el tránsito de éste al puro practicismo que, no queriendo ver en los valores supremos más que su presunta utilidad para la vida activa, desprecia o desconoce el positivo hecho de que el hombre también los necesita en la forma del ocio y del recreo. Y no exclusivamente los valores de la sabiduría y de la ciencia, sino también los de indole propiamente estética y aun todos los que en alguna forma participan de esta condición. Como dice Cervantes en el prólogo a las *Novelas Ejemplares*:

«Si; que no siempre se está en los templos, no siempre se ocupan los oratorios, no siempre se asiste a los negocios, por calificados que sean; horas hay de recreación donde el afligido espíritu descanse. Para este efecto se plantan las alamedas, se buscan las fuentes, se allanan las cuestas y se cultivan con curiosidad los jardines».

Lo que no hay en Cervantes es el abuso de la autonomía del ocio y del recreo, que harán los partidarios del arte por el arte cuando se niegan a admitir limitaciones de carácter moral («Una cosa me atreveré a decirte: que si por algún modo alcanzara que la lección de estas novelas pudiera inducir a quien las leyere a algún mal deseo o pensamiento, antes me cortara la mano con que las escribí, que sacarlas en público»).

El practicismo político de Platón es el modelo—no siempre deliberadamente ni en la misma medida imitado—de todos los que han ido luego apareciendo. En este sentido, el socialismo moderno y contemporáneo profesa una actitud realmente significativa, que puede ejemplificarse en las doctrinas de Proudhon y de Sartre. Ambos exigen a la literatura, y en general al arte, el cumplimiento de una función social. Es acaso más tímido Proudhon, y más radical Sartre. Sin embargo, en lo fundamental están de acuerdo, y de ahí otras coincidencias secundarias.

Ciertamente, difieren de Platón al dar al arte mayor autonomía. Por de pronto, le imponen menos trabas morales, pero igualmente es menester decir que sienten más aprecio que Platón por los valores puramente artísticos. Sartre quiere también «servir a la literatura, infundiéndole nueva sangre», al pretender que la literatura sirva a la sociedad³². No obstante, de lo que se trata es, en definitiva, de esto último; de tal manera que la mayor holgura del artista está, en suma, ordenada al mejor cumplimiento de su función social. Y esta función no estriba en que la sociedad se haga más valiosa por alzarse sus miembros al gozo y la participación de los valores estéticos, sino en «concurrir a la creación del mundo

³² Escrito programático de la revista *Les Temps Modernes*, n. 1.

social» (Proudhon) o en producir «ciertos cambios en la sociedad que nos rodea» (Sartre).

Una vez más, los valores de las artes liberales se subordinan a los de la vida práctica. Brilla, pues, por su ausencia el verdadero sentido de estas artes, que no es otra cosa que su liberalidad misma. Y la pérdida o falta de este sentido no se debe al hecho de asignar a las artes liberales una función social, sino al de incluir esta función en la esencia de ellas, violentando, por tanto, su naturaleza, al concebirlas como instrumentos, todo lo exquisitos que se quiera, de la vida activa de la sociedad.

El planteamiento sartriano de la cuestión constituye un enérgico reactivo de la conciencia social del escritor y, en general, de cuantos se dedican a los varios saberes liberales. Pero Sartre es esclavo de la mentalidad socialista. Absorbido por ella, no se limita, en el caso concreto del escritor, que es el que más específicamente le preocupa, a señalar y promover en lo posible la función social abandonada por el solitario virtuoso de las letras, que es, en su opinión, un típico producto de la burguesía individualista. Dando un paso más, llega a decir que la literatura no sólo tiene o puede tener una función social, sino que estriba y consiste en ella. Y su empeño es entonces el de restablecer esa función como el sentido legítimo de la literatura y la única forma de que el escritor sea un hombre socialmente responsable.

¿Y qué duda cabe de que debe serlo? ¿Pero es necesario para ello que la literatura sea concebida como una función social? ¿No puede *tener* esa función *siendo* esencialmente lo que es? Cuando Sartre sustenta que debe darse a la sociedad la literatura que a ésta le conviene, dice, ciertamente, una verdad. Pero salvo los casos que la moral condena y los que las mismas letras desestiman, ¿no hay que decir que toda literatura conviene a la sociedad, o, lo que es lo mismo, que la que a ésta conviene es cualquiera y toda, con tal que esté bien hecha, y que la más conveniente es, sencillamente, la que como tal literatura es la mejor? ¿No ocurrirá que el máximo servicio que el escritor, y todo el que cultiva un sa-

ber liberal, puede prestar al prójimo, sea precisamente el de hacerle posible el ocio de la contemplación, sin el que la existencia deja de ser humana?

Todo el que comunica auténticos valores cumple realmente una función social. Y su preocupación no ha de ser tanto la de que estos valores sean sociales, cuanto la de que la sociedad sea valiosa. Quiero decir que la única manera de que efectivamente sea social un valor, es que la sociedad participe de él, que lo conozca y lo viva. Y si realmente logra esto el escritor y todo el que se dedica a un saber liberal, sea de índole estética o científica, habrá pagado en la mejor moneda los beneficios que de la sociedad recibe y cumplido, a su modo, la función social que le compete.

ANTONIO MILLÁN PUELLES.