

Pierre Manent

CURSO DE FILOSOFÍA POLÍTICA

Introducción

“No es en absoluto el futuro lo que veo”, escribe Paul Claudel al comienzo de su *Arte poética*, “es el presente lo que un dios nos obliga a descifrar. De un momento a otro, un hombre gira la cabeza, resopla, escucha, piensa, reconoce su posición, piensa, suspira y, sacando el reloj del bolsillo que se halla a su lado, mira la hora. *¿Dónde estoy?* y *¿qué hora es?* Ésa es la pregunta que sin cesar le hacemos al mundo”. En el momento de emprender nuestra investigación política, nos motivan las mismas preguntas, nos interpela esa misma pregunta inevitable. Comenzar es orientarse.

¿Cómo orientarnos en el mundo social y político? ¿De qué manera podemos empezar mejor nuestra investigación? Creo que en este primer esfuerzo de reconocimiento, la primera pregunta que debemos plantearnos es esta: *¿qué es para nosotros la autoridad?* Aquí, “para nosotros” no significa nada: para Pierre o Paul o para los estudiantes de ciencias políticas, o para tal clase social o grupo de edad; pero sí para nosotros en cuanto ciudadanos de una democracia posterior al año 2000. Y bien, creo que si nos esforzamos por responder de la manera más simple y al mismo tiempo más amplia a esta pregunta, diríamos más o menos esto: *nosotros*, ciudadanos de una democracia en la apertura del nuevo milenio, reconocemos la autoridad de la *ciencia* en el campo de lo teórico, y la de la *libertad* en el campo de la práctica. Éstas son las dos autoridades por así decirlo más universalmente reconocidas en nuestras sociedades. Desde luego, algunos de nosotros reconocen también otras autoridades –por ejemplo, la autoridad de una Iglesia o de una ley religiosa; y esto puede implicar conflictos de autoridad–, pero la autoridad que es más autoridad, si puedo decirlo así, la que inspira las leyes y que, más allá de las leyes, le da su tono a nuestra sociedad duda si es la doble autoridad de la ciencia y de la libertad.

Cuando digo que la ciencia y la libertad son nuestras dos grandes autoridades, evidentemente dejo de lado la cuestión de su verdad y de sus beneficios. Se puede pensar, como ciertos ecologistas, que la ciencia nos conduce a la catástrofe, o, como los “fundamentalistas” religiosos, que la libertad nos aleja cada vez más de la ley divina. Alcanza con que estas dos instancias, estos dos “valores” si se quiere, dominen efectivamente nuestra vida: *nuestras sociedades son*

organizadas por la ciencia y por la libertad. Ése es un *hecho* y, creo, el hecho más importante de nuestra situación actual.

Pero, ¿qué significan aquí las grandes palabras “ciencia” y “libertad”? ¿No son al mismo tiempo muy usadas y muy vagas? En cuanto a la ciencia, ¿se puede hablar de *la* ciencia cuando hay muchas, muchas diferencias entre ellas y, por ejemplo, hay quien opone las ciencias de la naturaleza –para las cuales las matemáticas son su instrumento indispensable y esencial–, a las ciencias del hombre, que parecen completamente rebeldes a la matematización? Tenemos los ejemplos de la física cuántica y la sociología, ¿forman parte en idéntica medida de *la* ciencia? Los equívocos que envuelven la noción de libertad parecen aun más importantes. ¿De qué libertad hablamos? ¿Muchos de los mayores conflictos del siglo no nacieron del hecho de que los hombres se forman distintas ideas acerca de la libertad? ¿Qué hay de común, por ejemplo, entre la libertad de los liberales y la libertad de los marxistas, sino que cada partido afirma que la libertad propuesta por el otro partido no es más que una esclavitud presentada como una impostura? Estas dificultades son muy reales, y debemos tenerlas presentes si queremos seguir atentos a la complejidad de los fenómenos. Sin embargo, creo que se puede hablar legítimamente de *la* ciencia y de *la* libertad, al menos en tanto estas grandes cosas orientan decisivamente la vida y los movimientos de nuestra sociedad. Más allá de la complejidad y el equívoco de estas nociones, hay en cada una de ellas un *principio activo* muy simple que es preciso extraer en todo su potencial.

Comencemos por la ciencia. La ciencia, en el sentido moderno de la palabra, no es solamente un conocimiento exacto, no es solamente un conocimiento exacto en el método, quiero decir que su exactitud surge y está garantizada por la aplicación del método científico. Estos aspectos son muy importantes, pertenecen a la definición misma de ciencia. Pero más allá de estos aspectos, hay algo que es más fundamental, hay un *proyecto* inédito. Se trata de ver al mundo tal cual es; no como debería ser y, así, hacerlo *enteramente visible* al ojo del espíritu. Para ver qué es, hay que tornarlo visible. Así, este proyecto tiene un doble aspecto, moral y gnoseológico; es decir que está implicado el conocimiento como tal.

Desde un punto de vista moral, existe la voluntad de liberar a nuestra visión del mundo de todo aquello que proviene de nuestros deseos y aspiraciones, de desechar todas las “ilusiones”. La primera y más sorprendente expresión de esta voluntad se encuentra en *El Príncipe* de Maquiavelo, por lo tanto en un contexto político y a comienzos del siglo XVI. En el capítulo XV de esa obra leemos: “Pero por ser mi intención escribir cosas provechosas para aquellos que las escuchen, me parece más conveniente ir tras la verdad efectiva de las cosas antes que seguirlas con la imaginación. Son muchos los que han imaginado repúblicas y principados que jamás fueron vistos ni conocidos como

verdaderos. Pues está tan lejos la manera en que se vive de la que se debería vivir, que quien abandona lo que hace por aquello que debería hacer aprende más a perderse que a mantenerse”. Tal es entonces, formulado por primera vez por Maquiavelo, el proyecto *realista* de la ciencia moderna. Y ése es el carácter moral de dicha ciencia.

Ahora bien, desde un punto de vista gnoseológico, se define entonces por el esfuerzo metodológico para traer el mundo ante el ojo del espíritu, de manera que el mundo, en tanto es aquello que se debe conocer, esté desde ahora *completamente* ante el ojo del espíritu; en otras palabras, que ya no tenga *misterios*. El gran sociólogo alemán Max Weber, durante una conferencia pronunciada a finales de la Primera Guerra Mundial y a la que volveré a referirme muy pronto, formuló esta idea de manera particularmente enérgica. Hablando de la intelectualización y de la racionalización crecientes de la vida debidas a la ciencia moderna, plantea que éstas significan que “sabemos o creemos que en cualquier momento podríamos, *con sólo proponérmolo*, probarnos que no existe en principio fuerza misteriosa e imprevisible alguna que interfiera en el curso de la vida; en resumen, que podemos *dominar* cualquier cosa por medio de la *previsión*”.¹

Estos dos aspectos del proyecto moderno de conocimiento convergen en la matematización característica de la ciencia moderna, a diferencia, por ejemplo, de la ciencia griega. En cuanto al primer aspecto –el rechazo a las “ilusiones” y a las “imaginaciones”–, queda claro que los teoremas matemáticos no son el reflejo de nuestros deseos y que son indiferentes a nuestros anhelos. Y aunque los hombres están divididos por las diferentes ideas que se hacen del Bien, todos están necesariamente de acuerdo sobre la validez de las demostraciones matemáticas. En este sentido, la ciencia moderna reconcilia a los hombres. En cuanto al segundo aspecto, no es menos claro que las matemáticas son por completo inteligibles, pues la demostración matemática es precisamente la que provee el modelo del razonamiento perfectamente concluyente. He aquí entonces, si no la ciencia moderna en todos sus aspectos, al menos el proyecto de la ciencia moderna tal como se lo definió en sus comienzos, modo en que no ha cesado de aplicarse hasta hoy.

Voy ahora a la segunda gran autoridad moderna, es decir, la libertad. Parece más difícil dar una definición sintética de la libertad que de la ciencia. ¿Hablamos de libertad religiosa, política o incluso económica? ¿Hablamos de la libertad “exterior” de “hacer lo que quiero” sin trabas impuestas por otros, según la concepción de los primeros grandes filósofos liberales como Hobbes y Spinoza en el siglo XVII, o hablamos de la libertad “interior”, aquélla por la cual me determino a mí mismo, me autodetermino, me doy a mí mismo la ley según la concepción de

¹ Max Weber, *Le Savant et le politique*, París, Plon, col. “Recherches en sciences humaines”, 1959, p. 78. [Trad. esp.: *El político y el científico*, Madrid, Altaya, 1995.]

Rousseau o de Kant en el siglo XVIII? Por más interesantes e importantes que sean estas diferencias intrínsecas a la noción moderna de libertad, no explican la verdad efectiva y dinámica de *la* libertad moderna, esto es *que el hombre es el autor soberano –de hecho y derecho– del mundo humano*. Lo es y debe serlo. El mundo, en todo caso el mundo humano, la “sociedad”, no tiene como autor a Dios, o a los dioses, tampoco a la naturaleza, sino al propio hombre. Esta verdad fundamental de nuestra condición, que en las sociedades anteriores quedaba oculta y por así decirlo fugitiva, se torna visible en las sociedades democráticas. La democracia *pone en obra y en escena* esta soberanía humana. Por ejemplo, toda gran elección por sufragio universal pone en obra y en escena el hecho de que los componentes de la sociedad, los ciudadanos, son los autores de sus condiciones de existencia pues eligen libremente a sus representantes, quienes van a determinar esas condiciones a través de la legislación. Éste es el motivo más fuerte, y al mismo tiempo el más noble, de los adversarios de la democracia, de aquellos que llamamos “reaccionarios”: ellos consideran que hay algo extremadamente peligroso para el hombre, algo en verdad sacrílego, en la ambición democrática de organizar el mundo “a nuestra manera” en lugar de obedecer a la ley divina o seguir las costumbres recibidas de generaciones anteriores.

* * *

El bosquejo que acabo de trazar es seguramente muy sumario; pero creo que da una idea exacta en lo fundamental de las dos grandes “masas espirituales”, según la expresión de Hegel, que componen el mundo en el cual tratamos de orientarnos. Y todo marcharía del mejor modo en el mejor de los mundos si algunos fenómenos extraños no se produjeran cuando acercamos esas dos masas una a la otra, cuando consideramos la ciencia y la libertad *juntas*.

Tomemos una cuestión muy debatida hoy: las manipulaciones genéticas. Según una sensación muy extendida, la sociedad, la “democracia”, está habilitada –si no para prohibir pura y simplemente– al menos para reglamentar estas manipulaciones: así afirmaríamos nuestra libertad colectiva. Al mismo tiempo, no menos extendida está la sensación, a veces entre las mismas personas, de que esta legislación no serviría para nada, que “no se debe poner trabas a la ciencia” y que además no hay derecho de poner trabas a la ciencia. De hecho, si la situación jurídica en los diferentes países es aceptablemente confusa, parece que en la práctica la investigación genética resulta cada vez más libre. En suma, nuestra ciencia parece más fuerte que nuestra libertad, indiscutiblemente más fuerte. Pero entonces ¿en qué se convierte nuestra libertad? ¿Se puede seguir hablando de nuestra libertad, de nuestra soberanía cuando nuestro verdadero y legítimo soberano es la ciencia? Además, desde hace tiempo ésa es la tesis de

algunos filósofos, como Heidegger: estamos bajo el imperio de la ciencia, ése es nuestro destino y por lo tanto la libertad que tanto nos envanece es ilusoria.

Por otro lado, parece que lo contrario también es cierto: la libertad puede ser más fuerte que la ciencia. Ningún gobierno democrático pretendería cimentar su legitimidad en la ciencia, por ejemplo, en el conocimiento que nos brinda la ciencia sobre la naturaleza humana o la historia humana. Basarse en una ciencia semejante era la pretensión de los regímenes totalitarios. El comunismo pretendía llevar a la práctica el conocimiento científico, elaborado por Marx, de las leyes de la historia, esta ciencia de la historia llamada “materialismo histórico”. El nazismo, por su lado, pretendía llevar a la práctica el conocimiento científico de las leyes de la naturaleza humana, en particular las que rigen de la “desigualdad de las razas”. Los crímenes cometidos durante el siglo XIX en nombre de las leyes de la historia o de la naturaleza sin duda bastarían para alejar a todo gobierno democrático de la tentación de fundar su accionar sobre la ciencia. Pero a este motivo se agrega otro más fundamental: para nosotros, ciudadanos de las democracias –y en este punto quienes nos gobiernan son tan ciudadanos como nosotros– *no hay una ciencia de lo que es bueno para nosotros*, bueno para el hombre. A cada instante y con total libertad, descubrimos, o inventamos por nuestra propia cuenta, lo que es bueno para nosotros como individuos o como colectividad. Lo que es bueno para nosotros no pertenece al dominio de la ciencia sino al de los “valores”, y estos “valores” los elegimos –algunos incluso dicen que los “creamos”– libremente. En ese sentido, para nosotros, la libertad es más fuerte que la ciencia.

Con respecto a estos dos ejemplos, vemos que la ciencia intimida a la libertad, la reduce a silencio, en idéntica medida que la libertad, según una lógica retributiva, intimida a la ciencia ordenándole que se calle. Así, nos tienta decirlo, al igual que los hombres de la Edad Media que debían orientarse en un mundo a la vez organizado y desorganizado por la confrontación de los dos grandes poderes del papado y del imperio, nosotros, ciudadanos de las democracias modernas, debemos orientarnos en un mundo a la vez organizado y desorganizado por la confrontación de las dos grandes autoridades de la ciencia y de la libertad.

* * *

Hace un instante aludía a la distinción, e incluso a la separación que nos es familiar entre el mundo de la ciencia y el de los “valores”. Esta separación nos resulta evidente. Al mismo tiempo, vimos recién que no es efectivamente tal, pues la ciencia manda sobre la libertad tanto como la libertad sobre la ciencia. Por ende, esta separación es menos una evidencia que un deseo: querríamos resolver los conflictos reales o

potenciales entre las dos autoridades por la separación de los combatientes. Este deseo surgió en principio cuando las dos autoridades se afirmaron con toda su fuerza, es decir a finales del siglo XIX. Filósofos y sociólogos elaboraron entonces una doctrina destinada a resolver, o más bien a prevenir, estos conflictos. Esta doctrina sigue siendo la nuestra. Es la doctrina que pretende distinguir rigurosamente los “hechos” y los “valores”: el sabio se ocupa de los hechos; el hombre elige o crea libremente los valores según los cuales quiere vivir. No existe por lo tanto ciencia de los valores ni conocimiento objetivo del bien. Ustedes conocen esa doctrina: es la que nos rige actualmente.

No nos interesa estudiarla en profundidad. Pero debemos conocerla y evaluarla al menos de manera aproximativa, por muchas razones cuya urgencia es desigual. La más acuciante es: ¿este curso se ocupa de la ciencia o de los valores, que no pueden ser otros más que *mis* valores? Si se trata de la ciencia, ustedes no deben perderse el menor detalle, y por supuesto deben acordar con todo lo que se diga aquí; si se trata de los valores, es decir de mis valores, ¿qué interés despertaría en ustedes mi elección de valores? Esta alternativa no es satisfactoria, por cierto, pero me parece implicada en la comprensión habitual de la separación entre hechos y valores. Entonces hay que examinar la cuestión más de cerca.

Por lo demás, es notable que el texto más célebre y más influyente sobre esta cuestión lo constituyan dos conferencias pronunciadas por un profesor universitario. La primera, de la cual ya extraje una cita, está precisamente consagrada a la vocación del profesor universitario en tanto sabio. Se trata por supuesto de las conferencias de Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* y *Politik als Beruf*, pronunciadas en la Universidad de Munich durante el invierno de 1918, en un momento de gran confusión política, social y moral y traducidas y conocidas en el ámbito francés con el título de *Le Savant et le politique* [El político y el científico]. Ya lo he señalado: estos breves textos se cuentan entre los más impresionantes e influyentes que se hayan escrito durante el siglo XX. Les propondré un breve análisis de la primera conferencia, la más importante por lejos para nuestro propósito, aquella que se ocupa del oficio y la vocación del académico.

Max Weber se pregunta, ante estudiantes y colegas, cuál es su deber como profesor, qué puede exigirle su auditorio. Y responde: “Jamás se le puede exigir más que probidad intelectual, esto es, la obligación de reconocer que el establecimiento de los hechos, la determinación de realidades matemáticas o la comprobación de las estructuras intrínsecas de los valores culturales por un lado, y las respuestas a interrogantes relacionados con valor de la cultura y sus contenidos particulares, o incluso a aquellos que conciernen a la manera en que habría que actuar dentro de la polis y en el seno de las agrupaciones políticas, por el otro, constituyen dos tipos de problemas

heterogéneos".² Aquí, Max Weber distingue rigurosamente entre la ciencia, que establece los hechos y las relaciones entre los hechos, y la vida, ya sea política o de otra índole, que necesariamente implica evaluación y acción. Ya lo he señalado, no sólo esta idea nos es familiar y por así decir, evidente, sino que constituye en cierta manera nuestra doctrina oficial. Al mismo tiempo, tampoco es fácil de entender claramente, en la medida en que parece que no podemos comprender adecuadamente los fenómenos humanos si no somos capaces de evaluarlos o si nos rehusamos a hacerlo. Para tomar un ejemplo que es más que un ejemplo: ¿cómo empezar a describir lo que pasa en un campo de concentración sin hacer aparecer su carácter inhumano, es decir, sin evaluar, sin dar un "juicio de valor"? Además, tal como lo han remarcado muchos comentarios, el propio Max Weber, en sus escritos históricos y sociológicos, no cesa de evaluar, ni siquiera cuando establece los hechos, o, más bien, *para* establecer los hechos. De otra manera, ¿cómo podría distinguir, y esta distinción es muy importante en su sociología religiosa, entre un "profeta" y un "charlatán"?

Pero antes de criticar a Weber, convendría escucharlo. ¿Cómo prueba él esta tesis que nos parece tan difícil de admitir tan pronto como reflexionamos un poco acerca de ella? Él hace referencia con aprobación al "viejo Mill" –se trata por supuesto de John Stuart Mill–, quien afirmaba que cuando se parte de la experiencia pura se termina en el politeísmo. En otros términos, los diversos aspectos de la experiencia de la vida son tan dispares, apuntan a direcciones tan diferentes que es imposible darles unidad (si esa unidad fuera posible se arribaría al "monoteísmo"). En el lenguaje de Weber esto significa que la vida humana se caracteriza por un combate mercenario entre los "valores". Así Weber descubre o afirma dos especies de heterogeneidad: entre la ciencia y la vida por una parte; la heterogeneidad o incluso la lucha entre los valores en la vida, por otra.

En todo caso, queda claro que, para Max Weber, la probidad intelectual nos impide enseñar, y en principio creer, que la ciencia pueda enseñarnos cómo vivir, cómo manejar nuestra vida o cómo instituir el orden político; y esa misma probidad intelectual nos impide creer, por ejemplo, que una cosa es buena porque es bella, o viceversa. Pero ¿por qué Weber está tan preocupado por la probidad intelectual? Esta virtud a la vez intelectual y moral, ¿estaría hoy especialmente en peligro? ¿O, por el contrario, habrá registrado en la época moderna progresos decisivos que habría que salvaguardar? Acaso pueda decirse que desde su perspectiva ambas cosas son ciertas: en un mundo dominado por la ciencia moderna, la probidad intelectual está singularmente valorizada y al mismo tiempo corre ciertos riesgos particulares.

² *Ibíd.*, p. 90.

Hay algo de especialmente problemático en la ciencia moderna y es su carácter inacabado, definitiva y esencialmente inacabado, inacabable. Max Weber pregunta: “¿Por qué entonces darse una ocupación que en realidad no tiene fin y que no podría tenerlo?”. ¿Por qué los seres humanos se esfuerzan sin pausa por saber lo que saben que jamás sabrán? El sentido de la ciencia es no tener sentido. Y la probidad intelectual consiste en no darle arbitrariamente un sentido –diciendo por ejemplo que la ciencia permite construir un mundo más justo–, en continuar el trabajo de la ciencia a pesar de cierta ausencia de sentido. Pero esta probidad es casi sobrehumana o inhumana, pues los hombres no desean nada tanto como encontrarle sentido a lo que hacen. La tentación de otorgarle un sentido a la actividad es por lo tanto casi irresistible. Incontables son los sabios y los docentes que atribuyen de modo arbitrario un sentido a su actividad científica o a sus resultados provisorios: se transforman entonces en pequeños profetas, en pequeños demagogos.

Estos sabios y estos docentes comparten con nosotros sus convicciones personales –lo que sería su derecho–, pero las presentan como resultado de la pura ciencia –y es allí donde carecen de probidad–. Esta conducta es lamentable, pero surge casi necesariamente de un rasgo fundamental de nuestra situación: en la sociedad moderna, sólo la ciencia puede ser objeto de una afirmación, de una aprobación pública. Es el único contenido de pensamiento públicamente aceptable. Los otros “valores”, por ejemplo los valores estéticos y religiosos, no tienen ya derecho alguno a ser recibidos en el espacio público, o ya no tienen fuerza suficiente para ello. Hacia el final de su conferencia, Max Weber plantea:

El destino de nuestra época caracterizada por la racionalización, por la intelectualización y sobre todo por el desencantamiento del mundo, ha llevado a que los seres humanos suprimieran de la vida pública los valores supremos más sublimes. Éstos han encontrado refugio ya sea en el reino trascendente de la vida mística o en la fraternidad de las relaciones directas y recíprocas entre individuos aislados. No hay nada de fortuito en que el arte más eminente de nuestro tiempo sea íntimo y no monumental, ni tampoco en que en nuestros días se encuentra únicamente en los pequeños círculos comunitarios, en el contacto de los hombres con los hombres, en *pianissimo*, algo que podría corresponder al *pneuma* profético que en otros tiempos involucraba a las grandes comunidades y las soldaba como conjunto. Cuando tratamos de “inventar” a cualquier precio un nuevo estilo de arte monumental, terminamos en esos lamentables horrores que son los monumentos de los últimos veinte años. Y cuando nos rompemos la cabeza para crear nuevas religiones, concluimos interiormente, en ausencia de toda profecía nueva y auténtica, en algo análogo que tendrá para nuestra alma efectos aun más desastrosos. Las profecías que caen desde las cátedras universitarias no tienen en última instancia otro resultado que el de formar sectas de fanáticos, pero jamás verdaderas comunidades.³

³ *Ibíd.*, pp.105-106.

Uno no puede sino impresionarse por esta elocuente descripción de un mundo social que sigue siendo el nuestro, que, por decirlo de algún modo, es cada vez más el mismo. El espacio público cada vez más despojado de signos religiosos, la fuga hacia lo “privado”, la pobreza de la arquitectura pública y la multiplicación de “nuevas religiones” remendadas: todos estos fenómenos no hacen más que intensificarse, asociados con el poder día a día creciente de la ciencia para modelar todos los aspectos de nuestra vida, incluidos los más íntimos. La pérdida de sustancia de la vida pública es tal que a veces parece no estar constituida más que por la publicación de la vida privada, o de las vidas privadas.

En el pasaje que acabo de leer, Max Weber deplora las consecuencias prácticas de la separación a la cual exhortaba en un principio, que es deber de probidad intelectual respetar. En efecto, ¿por qué la vida es cada vez más privada si no porque lo público está cada vez más dominado por una ciencia que nada tiene que decir sobre la vida? Y es justamente la integridad de esta ciencia lo que Weber quiere respetar. En todo caso, uno de los grandes méritos de Weber para nuestro desarrollo es precisamente que subraya con un vigor incomparable un aspecto fundamental de nuestra sociedad, que trataré sistemáticamente muy pronto: está fundada sobre separaciones; es una cierta organización de separaciones. Según su opinión, la separación mayor es entre ciencia y vida; entre la ciencia que no tiene sentido para el hombre, que no le dice cómo vivir, y la vida que carece de unidad, que está atravesada y, por así decirlo, definida, por conflictos de valores, por la “guerra de los dioses” y en la cual cada uno debe *elegir*, sin garantía racional, entre su dios o su demonio.

Esta separación entre ciencia y vida se articula fuertemente sobre la separación entre lo público y lo privado, constitutiva del orden político: la ciencia rige lo público y es el único valor aceptado en el espacio público; la verdadera vida hay que buscarla en el espacio privado, la verdadera vida es la vida privada. Así estamos extrañamente divididos: tenemos fe en la ciencia, la convertimos en soberana del espacio público, es decir que atamos conjuntamente las dos ideas más fuertes del espíritu humano, la de la verdad y la de la cosa pública, y al mismo tiempo decidimos vivir, por así decirlo, al margen y en otra parte: fuera de lo público, en lo privado; fuera de la ciencia, en los valores.

En el mismo momento en que percibimos la extrañeza y casi la absurdidad de nuestra actitud en ese recorrido, comprendemos súbitamente su sentido. En el primer momento, cuando ligamos ciencia y espacio público –ciencia y Estado, si se prefiere–, creamos el marco y las condiciones de nuestra vida; en el segundo momento, nos proponemos, sin más, vivir ejerciendo nuestra libertad. Las separaciones que señala Weber, como aquellas que consideraremos enseguida, tienen sus raíces en ese doble momento, en esa dualidad

de momentos. El hombre moderno, el hombre democrático, quiere en principio crear el marco de su vida, el marco más neutro, incluso el más vacío, a fin de poder luego vivir mucho más libremente. Afirma la ciencia para poder afirmar mejor la libertad. Y, por supuesto, no puede afirmar cada una más que afirmando su separación.

Acabo de decir que el hombre democrático quiere en principio crear el marco de su vida a fin de poder luego vivir más libremente. Es una proposición que parece muy inofensiva y que, en su llaneza, no responde, desde luego, a la idea que ustedes se hacen de la filosofía política. En realidad, resume un extraordinario cambio en las perspectivas de la humanidad. Para comprender la inmensidad de esta innovación histórica que define la democracia moderna alcanza con pensar por un instante en la perspectiva de la vida de nuestros antepasados antes de la democracia. Ignoraban por completo esta división, esta separación en dos momentos. Para ellos, vivir era obedecer a la Ley. Por supuesto, había muchas clases de leyes –ley religiosa, ley política, ley familiar– y esas distintas leyes podían entrar en conflicto. Pero se sabía que la vida consistía principalmente en la obediencia a la Ley. Nosotros no queremos obedecer a la Ley, queremos ser libres. Para ser libres, debemos crear las condiciones de la libertad. La ciencia y el Estado nos permiten crear esas condiciones. Y el espacio público está cada vez más vacío porque somos cada vez más libres.