

¿Qué es la política?

Aníbal Romero

La política, como acción pública o actividad partidista, es tal vez la profesión que por parte de sus numerosos ejecutantes se ha ejercido y se ejerce con menores conocimientos teóricos. Ha sido un oficio muy personal, sustentado en individualidades fuertes y carismáticas, con programas, casi siempre por desgracia, incoherentes, equivocados, desueltos, utópicos o habilidosamente engañosos. De ahí la importancia de ensayos como el de Aníbal Romero, sin duda uno de los más brillantes estudiosos de estos temas en América Latina. Fecundos años de labor académica, de comentarista de prensa y como autor de una docena de libros sobre estas materias, nos permiten disfrutar de una síntesis sobre las leyes éticas, filosóficas, humanas y propiamente políticas que han elevado hoy la Política a la categoría de Ciencia. Por fortuna vemos ahora, que el éxito de los actores en este terreno es cada vez más frecuente cuando pueden ostentar una mayor cultura política democrática, cuya difusión en las clases dirigentes constituye, como queremos recordarlo, el objetivo central de esta Revista.

Lucha y orden: los polos definitorios de la política

LA POLÍTICA ES UN FENÓMENO PROFUNDAMENTE humano, como el arte y la religión. Esto no es decir mucho, pero tal vez sí algo importante. La política tiene sus raíces en nuestra imperfección; somos seres humanos, con vulnerabilidades y fortalezas, con grandezas y pequeñeces, capaces

de la mayor nobleza así como de la más aborrecible abyección. No somos, por lo tanto, dioses; si lo fuésemos, la política estaría de sobra, pues uno de sus propósitos centrales consiste en contribuir a dar forma a un orden de convivencia civilizado para la comunidad humana, y un orden perfecto

IV TRIMESTRE 1994

es cosa de dioses, no de seres transitorios, llenos de angustia y esperanza. Ese es uno de los aspectos fundamentales de la política: su función ordenadora de la convivencia; y uno de los problemas claves de que se han ocupado los pensadores políticos a lo largo de la historia ha sido precisamente el de definir qué naturaleza debe tener ese orden, cómo puede ser constituido y qué mecanismos son capaces de asegurar más eficazmente su legitimidad y estabilidad.

Si bien es cierto que los seres humanos no somos dioses, también lo es que con gran frecuencia hemos aspirado a serlo. Los antiguos griegos tenían una palabra, *hubris*, para referirse a esa falta de humildad, a esa carencia del sentido de los límites y de las proporciones que reiteradamente se hace presente en las más diversas manifestaciones de la existencia humana. Algunos dirían que esa voluntad de perfección, que nos conduce a intentar lo imposible, revela la presencia en el hombre de una manera divina, la huella en nuestra frágil realidad de un Ser Superior. No obstante, conviene distinguir, por un lado, entre esa vocación de perfección, que ha impulsado a los grandes espíritus a través de los tiempos, y que ha dado origen a las más extraordinarias hazañas, y por otro lado los

intentos de construir un paraíso en la tierra, propios de las utopías revolucionarias que presumen posible alcanzar una armonía perfecta en el terreno político, y en consecuencia persiguen la supresión de la política como tarea humana.

Si una sociedad perfecta, sin conflictos de intereses, sin desigualdades, sin escaseces y sin lucha de ambiciones, pudiese ser establecida, dejaríamos de ser humanos y nos transformaríamos en algo diferente. Desafortunadamente o no, la lucha, el conflicto, la discordia, la guerra a veces, son dimensiones ineludibles de la realidad humana y del desafío de la política. Ese elemento de lucha por el poder, por prestigio, recursos y privilegios ha estado, está y seguramente continuará estando presente en el proceso sin fin que lleva adelante nuestra especie en su afán por proyectarse a partir de su condición tan llena de limitaciones, y al mismo tiempo tan maravillosamente llena de posibilidades.

Lucha por el poder e intento de construir un orden de paz, estabilidad, libertad y prosperidad en el que se desarrolle la convivencia de la comunidad: estos son los dos polos en que se expresa la política¹; ambos elementos están allí, de manera indispensable e inescapable; ambos términos son parte integrante y esencial de la ecuación

política, y ambos responden a nuestra profunda realidad humana: no somos dioses, pero ansiamos la perfección, somos inconformes y aspiramos salir adelante, explorar nuevas vías, y abrir nuevas perspectivas. No podemos, no obstante, abandonar plenamente nuestra condición, que impone limitaciones y restricciones, y que en ocasiones genera tragedias. En palabras de Ritter: "Lo político no es... un concepto inequívoco, sino que tiene un doble sentido, y el misterioso y demoníaco encanto que rodea a toda la historia política depende en gran parte de ello, del mismo modo que de ello depende la infinita e inagotable riqueza de formas de la vida política real, de la historia real de los Estados"².

La lucha, el conflicto de intereses, la controversia y la polémica han sido vistas por algunos pensadores no como el resultado de nuestra condición humana imperfecta, sino como el producto de circunstancias —también generadas por el hombre— que pueden ser eliminadas, dando así paso a un orden definitivamente justo, signado por la perfección. Así, el Marqués de Condorcet llegó a soñar en que "la perfectibilidad del hombre es ciertamente infinita... el progreso de esta perfectibilidad, en

adelante independiente de cualquier poder que pudiera desear detenerlo, no tiene otro límite que la duración del globo en que la naturaleza nos ha colocado...

Vendrá, pues, el tiempo en que el sol brillará sólo sobre los hombres libres que no conocerán otro señor que su razón"³. Otros han visto en el conflicto y la lucha toda la naturaleza y fines de la política, asimilándola a la guerra y dejando de lado, o minimizando, el reto básico de la tarea política como tarea humana: contribuir a la formación de un orden de convivencia pacífica, estable y creador para la comunidad. Detrás de las más relevantes filosofías políticas se encuentra usualmente, de manera explícita o implícita, un determinado punto de vista sobre la naturaleza humana. Para los pesimistas, el hombre es malo, "a menos —como escribe Maquiavelo— que la necesidad le obligue a ser bueno"⁴. Los optimistas, al contrario, depositan su fe en la razón humana, es nuestra capacidad para aprender de nuestros errores y de progresar moralmente como especie. Ambos grupos, los optimistas y los pesimistas, pueden hallar en la historia evidencias que sustenten sus posiciones, pues la naturaleza humana tiene el

1/ Manuel García-Peñeyro: *Idea de la Política*, Cuadernos del Instituto de Estudios Políticos, N° 13, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Derecho, Caracas, 1968, pp. 4-6.

2/ Gerard Ritter: *El Problema Ético del Poder*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1976, pp. 100-101.

3/ Citado por W. T. Bluhm: *¿Fuerza o Libertad? La Paradoja del Pensamiento Político Moderno*, Editorial Labor, Barcelona, 1986, p. 6.

4/ Nicolo Maquiavelo: *El Príncipe*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1955, p. 436.

potencial, como apuntaba antes, tanto para la más elevada bondad como para la más aborrecible maldad, para la santidad y para la crueldad más extrema⁵. En este último sentido, Freud aseguraba que el hombre es "un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad", y que "las pasiones instintivas son más poderosas que los intereses racionales"; todo lo cual le llevaba a concluir que "juzgados por nuestros impulsos instintivos, somos, como los hombres primitivos, una horda de asesinos"⁶. Ante semejante actitud siempre se ha contrapuesto la otra, ejemplificada, por ejemplo, por Max Horkheimer en estas frases características: "Es posible que todo sucumba, pero el análisis más lúcido muestra que también es posible una sociedad racional"⁷.

Existe, sin embargo, una tercera alternativa, que en lugar de asumir una naturaleza humana rígida, eternamente fija e inmovible, bien sea buena o mala, considera que no se puede razonablemente hacer aseveraciones definitivas, universales y eternamente válidas sobre la naturaleza humana, excepto la afirmación (básicamente negativa) de que nuestra naturaleza está regida por un infinito proceso de cambios

caracterizados por la incertidumbre, la apertura al futuro, lo impredecible. Dicho de otro modo, podemos avanzar y retroceder en muchas direcciones; no podemos anticipar y circunscribir el ámbito de nuestras necesidades y su prioridad, excepto en términos estrictamente biológicos y físicos, y no podemos conocer por adelantado lo que nuestros temperamentos y mentes pueden llegar a ser como resultado de nuestros continuos, a veces fascinantes, y en ocasiones tenebrosos experimentos con nosotros mismos. En consecuencia, "si la naturaleza humana es siempre indeterminada y siempre está en proceso de formación, y si no somos capaces de saber en qué pueden transformarse y qué pueden llegar a ser nuestras potencialidades y requerimientos, no existe causa para que intentemos planear un futuro perfecto o tratemos de detener y paralizar el desarrollo humano a un determinado nivel"⁸.

La posición optimista tiene dos peligros: Por una parte, la tendencia a diseñar teóricamente un orden perfecto de la sociedad al que presuntamente debemos dirigirnos, sin tomar en cuenta que lo que ahora postulamos como un ideal de perfección puede no ser más, y seguramente no será más, que un

pasajero y limitado sueño, incapaz de asimilar por anticipado los cambios de nuestras perspectivas, necesidades y ansiedades. El segundo peligro es mayor, y se deriva de la pretensión de diseñar un orden ideal puramente teórico: se trata de la propensión, propia de los creyentes en la perfección, de llevar sus aspiraciones a un extremo y desembocar en una cruzada por la instauración del orden justo. Ejemplos de ello los tenemos en las doctrinas revolucionarias de nuestro siglo, como el marxismo, que han estado inspiradas por la visión de un orden del cual desaparecerán para siempre la opresión, las desigualdades, los conflictos y las injusticias, y que de hecho han conducido a las más terribles dictaduras y sistemas totalitarios.

El punto de vista de un exagerado pesimismo, por otro lado, bloquea también el espíritu humano y lo restringe a un marco estrecho, que sólo revela un aspecto de nuestra realidad. Así como las posiciones netamente optimistas corren el riesgo de degenerar en cruzadas signadas por la violencia, las perspectivas radicalmente pesimistas no toman en cuenta suficientemente nuestra vocación de superación, y el impulso perenne que da a la política, así como a numerosas manifestaciones humanas, la energía para no conformarse con una realidad

insatisfactoria, y para extender el horizonte de la existencia.

Del reconocimiento de las limitaciones de las posturas pesimistas y optimistas, emerge una concepción de acuerdo a la cual el propósito de la reflexión y de la acción políticas debería ser la continua ampliación del área de escogencia abierta para cada individuo⁹; dicho de otra manera, se trata, para el pensamiento y la acción políticas, de asumir a plenitud las realidades del conflicto y de la búsqueda del orden, con un equilibrio que vaya más allá de un excesivo optimismo y de un limitante pesimismo, un equilibrio que tome en cuenta el carácter indeterminado de buena parte de nuestras posibilidades y debilidades como especie, y que dirija nuestros esfuerzos a hacer más extenso nuestro margen de libertad para escoger el rumbo de nuestra existencia.

De acuerdo con esta posición, equidistante al mismo tiempo de un optimismo utópico y de un pesimismo paralizante acerca de nuestras posibilidades como especie, tiene sentido entonces admitir la vigencia de una noción de la política que "tome totalmente en serio tanto la necesidad de la lucha por el poder como la instauración y mantenimiento de un orden pacífico duradero"¹⁰, una noción que supere y no rehuya la

5/ Karl Deutsch: *The Nerves of Government*, The Free Press, New York, 1966, pp. 215-219.

6/ Sigmund Freud: *El Malestar en la Cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1975, pp. 52-53, 120.

7/ Max Horkheimer: *Teoría Crítica*, Barral Editores, Barcelona, 1971, p. 69.

8/ Stuart Hampshire: "Uncertainty in Politics", *Encounter*, Vol. III, Nº 1, January 1957, p. 35.

9/ *Ibid.*, p. 34.

10/ Ritter: *Ob cit.*, p. 106.

tensión entre los dos polos que conforman la espina dorsal de una correcta comprensión de la política como fenómeno y como tarea hondamente humana. No podremos desprendernos de la política, pues no podremos dejar de ser imperfectos, pero no debemos sucumbir a nuestras vulnerabilidades y limitaciones.

Hace pocos años, en particular dentro del contexto cultural de influencia anglosajona, se especuló mucho en medios académicos e intelectuales en general sobre el presunto agotamiento y hasta fallecimiento de la teoría política, es decir, del pensamiento acerca de la política. Se señalaba que, en vista del aparente consenso existente en las democracias occidentales en torno a los fines del orden político y su estabilidad, el interés moral en la política se hallaba en franca declinación. Dicho de otro modo, la estabilización de las democracias avanzadas parecía haber resuelto "definitivamente" cuestiones básicas de organización, legitimidad, y distri-

bución del poder político, las cuales, por consiguiente habrían perdido el carácter crítico de otros tiempos¹¹.

Este debate de cierta manera constituyó una manifestación más de la tendencia, siempre presente en el pensamiento político occidental, a intentar dar fin a los conflictos o al menos suponer que han tenido fin en la realidad. No obstante, semejante pretensión no es otra cosa que una vana, y en ocasiones pernicioso, esperanza. La política no puede desprenderse por completo de su aspecto polémico, pero puede minimizarlo, someterlo a reglas, y civilizarlo. La lucha por el poder, como plantea García-Pelayo, "necesita justificarse"¹², y de este modo, por ese camino, tanto en lo que tiene que ver con la construcción del orden como en lo referente a las diversas justificaciones de la lucha por el poder, el pensamiento político se despliega como un componente clave del espíritu humano en su afán de dominar, o de perfeccionarse moralmente.

Poder y límites de la razón

EN LA SECCIÓN PREVIA, ENFATICÉ EL PUNTO DE QUE LA POLÍTICA tiene que ver con

cuestiones que afectan a la comunidad humana en su conjunto; es, por tanto, asunto de dominio

público y no circunscrito a la esfera privada. Por otra parte, la realidad política, en sus diversas manifestaciones, se expresa en actividades en las que juegan un papel relaciones de poder y mecanismos de autoridad, de dominio, mando y obediencia a través del consenso, por libre aceptación, o mediante la coacción y la fuerza. El principal problema que afecta a la comunidad en su conjunto es, desde luego, el de la organización de la vida en común; de allí que la política tenga que ver directamente con el desafío del orden, es decir, con la exigencia insustituible que tenemos los seres humanos de convivir. La política incluye a su vez un elemento ineludible referido a la lucha por el poder, la autoridad, el mando y el dominio de unos seres humanos sobre otros. Ese poder y ese mando pueden ser simple producto de la opresión a través de la fuerza; en todo caso, y dejando por ahora de lado el problema de la legitimidad o ilegitimidad de las relaciones de poder, lo cierto es que la lucha y el conflicto son también dimensiones centrales del fenómeno político.

Ahora bien, el tema que acá deseo tratar se refiere al potencial y limitaciones de la razón humana como medio para la creación del orden político y para la canalización y control del conflicto. El

problema puede plantearse así: si aceptamos nuestra imperfección intelectual como un dato insustituible de nuestra condición humana —dato inmodificable en vista de que no somos dioses— ¿qué tan lejos podemos llegar, y qué tan exitosos podemos ser, en nuestros esfuerzos de construir racionalmente el orden político y de hacer de la lucha política una dinámica orientada a crear y no a destruir?

La importancia de la pregunta y su respuesta reside en el hecho de que, como ha explicado Popper, existen dos tipos muy diferentes de "racionalismos"¹³, es decir, de concepciones acerca del potencial y limitaciones de la razón y su capacidad para moldear la realidad de acuerdo con sus designios. De un lado, el "racionalismo crítico" se fundamenta en la "aceptación de nuestras limitaciones, en la modestia intelectual de aquéllos que saben cuánto y cuán frecuentemente pueden errar, y lo mucho que dependemos de otros aún para alcanzar ese conocimiento"; este racionalismo crítico parte de la toma de conciencia "de que no debemos esperar demasiado de la razón, de que los argumentos no siempre solventan las dificultades, pero nos ofrecen la única vía de aprender, no tanto a ver claramente, sino a ver un poco más claramente que antes"¹⁴. El

11/ Véase, P. H. Partridge: "Politics, Philosophy, Ideology", en Anthony Quinton (ed.): *Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1967, pp. 32-52.

12/ Manuel García-Pelayo: *Del Mito y de la Razón en el Pensamiento Político*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 281.

13/ Karl Popper: *The Open Society and Its Enemies*, Harper & Row, New York, Vol. 2, 1963, p. 227.

14/ Friedrich A. Hayek: *The Counter-Revolution of Science*, Liberty Press, Indianapolis, 1979, pp. 160-161.

racionalismo crítico se sustenta en una actitud de humildad, que intenta comprender, en la medida de lo posible, los principios y mecanismos a través de los cuales se han proyectado los esfuerzos de los individuos para generar nuestra civilización, y extraer de ese conocimiento la capacidad de crear condiciones favorables a su continuo crecimiento. Además, el racionalismo crítico se desprende de un rechazo a la *hubris*, a ese exceso de orgullo al que hacían referencia los antiguos griegos, y a todo intento de someter a una dirección consciente y superior todas las fuerzas de la sociedad, como han procurado hacerlo los sistemas colectivistas contemporáneos.

El segundo tipo de racionalismo, denominado por Hayek "racionalismo constructivista" se desprende de la errónea creencia de que todas las instituciones sociales, la moral y las leyes, son el producto de un diseño racional deliberado y consciente, y por tanto, "ya que el hombre ha creado por sí mismo las instituciones de la sociedad y la civilización, debe ser también capaz de alterarlas a su voluntad para satisfacer sus deseos y ambiciones"¹⁵. Lo que Hayek argumenta no es que las instituciones sociales (que incluyen entre otras el lenguaje, las reglas y costumbres morales, las leyes y las

prácticas políticas) son el producto de agentes distintos al hombre; no, ciertamente esas instituciones son el producto de la acción humana, pero no necesariamente del diseño racional y consciente de una mente o un conjunto de mentes privilegiadas, sino de la combinación inagotable de la actividad de innumerables individuos, cuyas intenciones, de nuevo, no necesariamente coinciden con el producto final de sus acciones.

El "racionalismo constructivista" no es en modo alguno una simple o inofensiva especulación intelectual, sino una perspectiva filosófica con profundas y dañinas implicaciones tanto en el terreno del análisis de los fenómenos sociales, como en el de las pretensiones utópicas de transformación política. En primer término, al suponer que todas las instituciones sociales son resultado de un diseño consciente, el racionalismo constructivista pierde totalmente de vista que las consecuencias de la acción humana son múltiples y muchas veces sorprendentes, y que en efecto uno de los propósitos centrales de las ciencias sociales es descubrir y comprender las consecuencias no intencionales de la acción humana, tal y como se revelan, por ejemplo, en fenómenos como el lenguaje o el mercado económico, a los que contribuimos incontables individuos cada uno

con sus propios intereses y con un conocimiento muy parcial e insuficiente del conjunto del cual formamos parte. De otro lado, la ausencia de un adecuado sentido acerca de las limitaciones de la razón y del conocimiento, conduce a la peligrosa conclusión de que así como podemos comprender en todos sus infinitos detalles la complejidad de los tejidos sociales, de igual forma podemos diseñar un plan para la completa y radical transformación de la sociedad y para sujetarla al control consciente de una mente o conjunto de mentes desde un núcleo central de poder político.

El racionalismo constructivista es el fundamento epistemológico del utopismo, de los proyectos de reestructuración sociopolítica a gran escala, que presumen que la acción política sólo es racional si está guiada por un plan de reconstrucción total en función de un modelo ideal de sociedad. Como ha mostrado Popper, semejante perspectiva actúa como inevitable germen de violencia, que lleva en la práctica de la utopía a la dictadura dirigida a implantarla. Ya que no podemos determinar por métodos científicos o puramente racionales los fines últimos de la acción política, acerca de los que siempre existirán diferentes puntos de vista, el plan para una sociedad ideal asumirá el carácter de un

dogma que no podrá ser impuesto tan sólo a través de argumentos, y en algún momento tendrá que avanzar por la fuerza: "Los proyectos utópicos son diseñados para actuar como base para una discusión y una acción política racional, pero esa acción sólo parece posible si el fin último ha sido previamente decidido. Por ello el creyente en la utopía debe persuadir o de lo contrario aplastar a sus oponentes, a aquéllos que no comparten sus propios fines ni aceptan sus dogmas"¹⁶.

Frente a las implicaciones totalitarias del racionalismo constructivista, el racionalismo crítico considera que con respecto a la acción humana en general, y la política en particular, una de las más importantes tareas de la razón es entender y asimilar racionalmente sus propias limitaciones, y comprender que no nos es dado adquirir el inmenso e inasible conocimiento que haría presuntamente posible un control total de la vida social en aras de un fin último, ideal y definitivo. Como alternativa válida, el racionalismo crítico propone que los programas de cambio sociopolítico avancen paso a paso dentro del marco de una sociedad abierta y democrática, que es el tipo de sociedad que hace más probable no exactamente la escogencia de las mejores opciones políticas, pero sí la corrección, sin

15/ Hayek: "The Errors of Constructivism", en: *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul, London, 1978, p. 3.

16/ Karl Popper: *Conjectures and Refutations*, Harper & Row, New York, 1965, pp. 359-370.

el uso de la violencia, de políticas equivocadas y contraproducentes para la comunidad. Popper lo sintetiza en la siguiente recomendación: "Trabajar por la eliminación de males concretos en lugar de la realización de bienes abstractos. No intentar establecer la felicidad por medios políticos; más bien buscar la supresión de miserias y fallas concretas"¹⁷.

De acuerdo con lo expuesto, confío en que haya quedado claro que mi propio punto de vista se adhiere firmemente a los postulados del racionalismo crítico, o, para decirlo de otra forma, que mi visión personal de la política y del poder y limitaciones de la razón se nutre a la vez de un moderado optimismo y un controlado pesimismo, con base en el compromiso con un orden que amplíe en todo lo posible las opciones de los individuos para decidir libremente el curso de sus vidas, en un contexto de reglas comunes para todos. Discrepo por tanto de la opinión según la cual "todos los teóricos políticos han sido y son más o menos utopistas"¹⁸; no obstante, considero que la imaginación política cumple un papel crucial como acicate contra el conformismo e instrumento de apertura de nuevas posibilidades para la creatividad humana. La función de

la reflexión política no es meramente comprender el mundo sino contribuir a cambiarlo. El propósito de esa voluntad de cambio, sin embargo, no debe ser la pretensión utópica de eliminar el conflicto (lo que implica suprimir también la política), sino minimizarlo, civilizar la lucha, y sujetarla —en medida siempre más firme— a los controles humanistas de una razón consciente tanto de sus fortalezas como de sus debilidades.

En ese orden de ideas, cabe tener presentes las lúcidas consideraciones de Isaiah Berlin en torno a las perniciosas búsquedas de "soluciones finales" en el campo político: "La posibilidad de una solución final —aun si olvidamos por el momento el terrible sentido que esas palabras adquirieron en labios de Hitler— no es sino una ilusión, por lo demás muy peligrosa, pues si uno realmente cree que semejante solución es posible, entonces no habría costo demasiado elevado a pagar para obtenerla. Si se trata de lograr que la humanidad sea justa, feliz y creativa y viva armoniosamente para siempre: ¿qué precio no valdría la pena pagar en aras de tal objetivo?"¹⁹. Las utopías, lo recuerda Berlin, tienen un valor, ya que muchas veces contribuyen a expandir el horizonte de la

imaginación política y a descubrir posibilidades de mejoramiento; sin embargo, convertidas en guías de la conducta, "pueden ser fatales"²⁰. La historia de nuestro tiempo, en especial en lo que tuvo que ver con la utopía comunista, confirma elocuentemente esas apreciaciones. Como lo expresa Weber, "las actitudes en definitiva posibles hacia la vida son irreconciliables; de aquí que su lucha nunca pueda ser llevada a una conclusión final"²¹. El peligro de la utopía, por tanto, reside en la creencia de que una sola de esas actitudes encierra toda la verdad y debe por tanto ser impuesta.

Como ha mostrado Popper, y aunque parezca paradójico, la utopía comunista —y no sólo ella— responde a un requerimiento síquico irracional que se disfraza de racionalismo exacerbado. En su gran obra *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, Popper plantea que existe entre nosotros una especie de nostalgia, muy extendida, por la sociedad tribal, estática y colectivizada, donde el individuo era simplemente parte de un engranaje superior. En la sociedad abierta, en cambio —sociedad que es un hecho relativamente reciente en el desarrollo humano— los hombres

se ven constantemente en la necesidad de tomar decisiones personales²². Esa es una situación novedosa, una verdadera revolución para la especie, a la que aún no nos hemos habituado. Desde luego, nuestra capacidad crítica "ha sido liberada y la libertad se ha convertido, en teoría, en el valor supremo, tanto que hasta los tiranos aseguran que son ellos quienes la garantizan. Pero vivimos en tensión, en inseguridad, en angustia. Es preciso a cada paso escoger, interrogarse, autodisciplinarse, adaptarse, competir, ganar y también perder. El shock del paso de la sociedad tribal a la sociedad abierta, biológicamente muy reciente, no ha sido superado"²³. La nostalgia por el tipo de sociedad previa a la sociedad abierta, menos exigente y retadora, ejerce un influjo poderoso hasta nuestros días, y da vigor a las utopías colectivistas y totalitarias, que a pesar de los resultados espantosos que han producido, sin duda han recibido gran respaldo en diversas coyunturas históricas y podrían volver a tenerlo.

Frente al irracionalismo que en el fondo se esconde tras las utopías colectivistas, utopías que apuntan —aun sin proponérselo

17/ *Ibid.*, p. 361.

18/ William Leiss: *C.B. Macpherson, Dilemmas of Liberalism and Socialism*. St. Martin's Press, New York, 1988, p. 11.

19/ Isaiah Berlin: *The Crooked Timber of Humanity*. Fontana, London, 1990, p. 15.

20/ *Ibid.*

21/ Citado por Sheldon Wolin: *Política y Perspectiva*. Amorrortu, Buenos Aires, 1973, p. 457.

22/ Kari Popper: *The Open Society and Its Enemies*. Routledge & Kegan Paul, London, Vol. 1, 1969, pp. 175-177.

23/ Carlos Rangel: *El Tercermundismo*. Monte Avila, Caracas, 1982, pp. 249-250.

explícitamente— hacia un retroceso a la sociedad tribal. Popper postula un racionalismo crítico e incrementalista, que en el contexto de una sociedad abierta, produzca reformas graduales en el terreno político, avanzando por ensayo y error, sin recurrir a la violencia y midiendo cuidadosamente los resultados de los cambios, conquistados a través del más amplio consenso posible. Este planteamiento cauteloso, que toma en cuenta la imperfección humana y busca el mejoramiento social a través de un uso controlado de la razón, sucumbe con frecuencia al utopismo del racionalismo constructivista, que en sus diversas versiones se orienta usualmente en pos de cambios radicales, rápidos, y definitivos. Su médula espinal consiste en una sobrestimación del poder de la razón, al estilo —por ejemplo— de Comte, quien pretendía alcanzar una “organización racional de los asuntos humanos” a través de una “teoría científica de la sociedad”²⁴. En realidad, ni Comte produjo esa teoría, ni los experimentos realizados con otras, pretendidamente “científicas” como el marxismo, han generado los resultados que sus expositores esperaban.

John Dunn da en el clavo cuando señala que la teoría política

no sólo tiene que ver con el orden de la vida, sino también con la “posibilidad de la muerte”²⁵, en este caso, de la muerte de las sociedades a causa precisamente de la imprevisión y/o la irracionalidad política. Ello es particularmente relevante en nuestra época, en este tiempo en que el hombre ha desarrollado instrumentos técnicos capaces de destruir la especie. Esa posibilidad, jamás descartable, tiene que ser enfrentada a través de la razón, y en especial de la razón política creadora del orden. La esperanza en el triunfo de ese propósito de supervivencia esclarecida no debe desfallecer; no obstante, así como existen razones para el optimismo también las hay para el pesimismo, pues, como dice Horkheimer: “La aversión de la mayoría a todo esfuerzo sincero por adquirir una comprensión política, por llegar a conocer los asuntos relacionados con la sociedad, y a colaborar, además, para que tal esfuerzo se generalice preferentemente en la educación, es idéntica a la vulnerabilidad de la democracia”²⁶, y, cabría añadir, de la libertad. Todo lo cual conduce a enfatizar el papel destacado de un pensamiento político sustentado en un ejercicio humilde y a la vez valiente de la razón.

La ironía de la política y la relación entre ética y política

FUE MAQUIAVELO, EN *EL PRÍNCIPE*, quien posiblemente enfatizó en primer término, y con la necesaria fuerza, que en política, muchas veces, las mejores intenciones —puestas en práctica— se transforman en lo contrario de lo que sus promotores querían y llevan a resultados opuestos de los que se esperaban²⁷. Propósitos que parecían excelentes de pronto llevan a la ruina, y otros que en principio lucían mal pueden desembocar en realidades positivas para la sociedad. La idea tiene enormes implicaciones, pues cuando se estudia la historia no es difícil caer en cuenta que numerosas tragedias han sido desencadenadas con los más loables objetivos en mente. Las revoluciones de nuestro tiempo son un ejemplo típico: su origen ha sido generalmente una voluntad de superación y liberación humanas; sus productos, sin embargo, han sido el totalitarismo y la opresión llevados a un más elevado nivel de refinamiento. Esa es “la ironía de la política”, el choque entre las intenciones y los resultados, la contradicción entre los deseos y las consecuencias de los actos.

Así es de impredecible la política, como todos los asuntos humanos. El gran sociólogo alemán

Max Weber también lo señalaba en su famoso texto *La Política como Vocación*, donde escribió: “Es una tremenda verdad y un hecho básico de la historia el de que frecuentemente o, mejor, generalmente, el resultado final de la acción política guarda una relación totalmente inadecuada, y frecuentemente incluso paradójica, con su sentido originario”²⁸. Esta especie de alquimia de la política, mediante la cual lo que parece bueno y deseable puede hacerse negativo y reprochable, y viceversa, no es ningún principio metafísico sino una realidad empíricamente comprobable. Como lo expresó el parlamentario y teórico político irlandés Edmund Burke: “Esquemas políticos bastante plausibles, que han comenzado muy bien, han llevado con frecuencia a lamentables y vergonzosos resultados”²⁹. Semejante constatación plantea un problema ético fundamental, con indudable relevancia para la política práctica: ¿es la presunta bondad de las intenciones criterio suficiente para juzgar la acción política?, ¿no es acaso necesario tomar también en cuenta las consecuencias de la acción?

La inquietud ética o moral se deriva de una sed de justicia y de un ideal de perfección. La política,

24/ Anatol Rapoport: *Conflict in Man-made Environment*, Penguin, Harmondsworth, 1974, p. 91.

25/ John Dunn: *Rethinking Modern Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, p. 187.

26/ Horkheimer: *Ob. cit.*, p. 188.

27/ Maquiavelo: *Ob. cit.*, pp. 344, 422, 444-445.

28/ Max Weber: *El Político y el Científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1975, p. 156.

29/ Edmund Burke: *Reflections on the Revolution in France*, Penguin, Harmondsworth, 1985, p. 152.

como ya se dijo, es a la vez lucha por el poder e intento de construir un orden de convivencia y paz entre los hombres. Existe en la política una inevitable dimensión polémica que gira en torno a un poder siempre cuestionado; pero el conflicto no agota la idea de política, ya que ésta también incluye propósitos que trascienden los enfrentamientos y se dirigen a fines superiores. La exigencia moral, por otra parte, es en sí misma uniforme y se postula exclusivamente en función de fines últimos. La política, en cambio, se mueve entre dos polos: de un lado, la lucha y el conflicto; de otro el orden, la armonía, la convivencia pacífica de la comunidad.

Existe entonces una cuestionabilidad originaria de la relación entre ética y política, y la idea misma de política es problemática. Como plantea Aranguren en su libro *Ética y Política*, tal cuestionabilidad puede ser vivida y pensada de cuatro modos: en primer lugar, para el llamado "realismo político", concebido de manera estrecha, moral y política son términos prácticamente incompatibles, y la intromisión del elemento ético dentro de la política sólo puede ser perturbador, ya que para actuar con eficacia en política es necesario prescindir de la moral. Esta es la posición insuperablemente expuesta por Maquiavelo en *El Príncipe*.

El segundo modo de entender la relación entre ética y política conduce al intento de superar el

carácter complejo y antinómico de la idea de política mediante el rechazo radical y absoluto del poder. Ahora bien, dado que no es posible eliminar de la política el elemento de poder, esta segunda posición repudia la política en función de principios irrevocables. Esta es la posición, por ejemplo, de Tolstoy, para quien la política es un dominio de "suciedad" moral. Semejante concepción coincide con la anterior en cuanto a la supuesta imposibilidad de armonizar o conjugar lo ético y lo político. La tensión se considera insoluble y conduce a escoger una alternativa de rechazo total y sin ambigüedades; la pureza moral no debe mezclarse con las impurezas políticas.

Ante estas dos posiciones, que pretenden resolver el dilema abriendo una brecha insalvable entre los términos que le componen, se encuentran otras dos opciones. Por una parte, la de la persona que entiende que tiene que ser "moral", e igualmente que tiene también que ser "político" y participar — como miembro de la comunidad — en áreas que atañen a la política, pero que sabe que no puede serlo conjuntamente. Lo característico de esta posición es el sentido trágico del desgarramiento; la persona que la asume se ve "condenada a la inhabilidad y fracaso políticos por intentar responder a la demanda moral; condenado moralmente porque, en definitiva, el simple hecho de entrar en el juego político es ya inmoral"³⁰.

Por último, la cuarta concepción se asemeja a la tercera en cuanto que también acepta ambos términos de la ecuación ética-política, pero no supone la imposibilidad absoluta de reconciliarlos sino la problematicidad que se deriva de la presencia de la dimensión moral en la lucha política. ya no se trata de un sentido "trágico" de la relación, sino de una vivencia "dramática" de la misma. La moralidad política es ardua, compleja y difícil, nunca lograda plenamente: "La auténtica moral es y no puede dejar de ser lucha por la moral. Lucha incesante, caer y volverse a levantar, búsqueda sin posesión, tensión permanente y autocrítica implacable"³¹. Hacer la exigencias éticas compatibles con los requerimientos políticos es un camino sin final definido, una tarea inagotable que entiende la vida moral como permanente lucha moral, y no como instalación de una vez por todas de una realidad de perfección.

Dentro de la tendencia a no admitir una presunta superación del dilema entre ética y política mediante la supresión de uno de sus aspectos, la posición más lúcida es la de Max Weber, quien distingue entre una ética de la responsabilidad, la cual juzga no sólo según la intención sino también según las

consecuencias de los actos, y una ética de la convicción que deposita toda su fe en el respeto incondicional de los valores morales, sean cuales fueren las consecuencias. La ética absoluta de la convicción nos ordena no resistir el mal con la fuerza, pero "para el político lo que tiene validez es el mandato opuesto: debes resistir el mal con la fuerza pues de lo contrario te haces responsable de su triunfo"³². No se trata de que la ética de la convicción sea igual a la carencia total de responsabilidad, o la ética de la responsabilidad a la ausencia de convicción; pero no cabe duda de que existe una importante diferencia entre actuar de acuerdo a las máximas del Sermón de la Montaña y su mandato de "obrar el bien y dejar el resultado en manos de Dios", o actuar según las orientaciones de una ética de la responsabilidad, que exige tomar en cuenta en todo momento las consecuencias previsibles de la acción política.

En palabras de Weber: "ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que para conseguir fines buenos hay que contar en muchos casos con medios moralmente dudosos, e incluso peligrosos, y con la posibilidad e incluso la probabilidad de consecuencias laterales moralmente malas"³³. La

30/ J. L. Aranguren: *Ética y Política*. Guadarrama, Madrid, 1972, p. 66.

31/ *Ibid.*

32/ Weber: *Ob. cit.*, p. 162.

33/ *Ibid.*

moral de Cristo: dar al agresor la otra mejilla, no tiene cabida en el terreno de la política; equivale —si no es santidad— a una falta de dignidad, y la santidad, simplemente, no es un elemento constitutivo de la vida de las colectividades.

Weber no rechaza de plano una ética de la convicción, sino que piensa que ésta no puede convertirse en rectora de la acción política. Es en torno al problema de la santificación de los medios por el fin donde se da forzosamente la quiebra de cualquier moral de la convicción, a la cual no le queda otro remedio que condenar toda acción que utilice medios moralmente peligrosos. El político, no obstante, tiene que moverse en un terreno de realidades, no en un universo de buenos deseos; la política tiene limitaciones, pero la ética de las convicciones absolutas e inflexibles no tiene restricciones y lo reclama todo, pues en verdad se agota en sí misma, y es un hecho incontrovertible que, en palabras de Weber: “En el terreno de las realidades vemos una y otra vez que quienes actúan según una ética de la convicción se transforman súbitamente en profetas radicales; que, por ejemplo, quienes repetidamente han invocado ‘el amor frente a la fuerza’, invocan acto seguido la fuerza, eso sí, la fuerza definitiva que ha de traer consigo la

aniquilación de toda violencia...”³⁴. La ética de la convicción, a pesar de estar a veces guiada por las más nobles intenciones, es en verdad una moral de extremismo, cuya aparente sobriedad, aplicada al campo de la política, puede generar las más nefastas consecuencias.

Uno de los más notables ejemplos de una moral de la convicción se encuentra en la obra literaria y prédica pacifista del gran ruso León Tolstoy, para quien el final de todas las instituciones basadas en la violencia se produciría simplemente mediante la toma de conciencia racional de parte de los seres humanos acerca de la maldad de la opresión. Según Tolstoy, la existencia de esas instituciones, entre ellas la guerra, no es resultado de conflictos y luchas enraizadas en intereses divergentes, sino el producto de un engaño de los poderosos sobre los débiles. Tolstoy asume un principio de buena voluntad como norma básica de la conducta humana, y supone que para eliminar la guerra y la violencia es suficiente con rechazarlas moralmente, y así, escribe: “Para lograr que aquéllos que no quieren la guerra no la hagan, no es necesario contar con leyes y arbitraje internacionales, tribunales o soluciones de problemas; lo que en realidad se requiere es que aquéllos sometidos al engaño se liberen del hechizo e ilusión en que

se encuentran”³⁵. La visión moral de Tolstoy es absolutista en el sentido de establecer una insuperable separación entre lo que es realmente accesible y posible en el marco de las luchas históricas concretas, y lo que es éticamente valioso en el nivel de los principios. Tal posición rígida se deriva de considerar el poder y la autoridad como algo malo en forma absoluta, sin tomar para nada en cuenta las causas y consecuencias de su empleo en circunstancias históricas determinadas. Ahora bien, sus ideas acerca de una transformación radical de la sociedad, el Estado y las relaciones internacionales a través de un cambio en la conciencia individual —cuyos orígenes no son explicados con claridad— pecan de excesiva ingenuidad. El problema de esta ética de la convicción está en la negación de los matices, de las ambigüedades y tensiones de la existencia humana en la historia. El testimonio moral es tomado como tribunal inapelable con fundamentos puramente intuitivos, sin posibilidad de invocar la evidencia empírica y calibrar el peso de las realidades, de las complejas motivaciones de la psicología humana y las determinaciones del comportamiento social.

Para vivir como miembros de una comunidad, no es posible

rechazar la política como algo inhumano, pues ésta no tiene tan sólo que ver con una lucha por el poder, sino que persigue un objetivo hondamente humanista: la creación de un orden de convivencia y paz para el desarrollo armonioso de la vida en común. El valor de la paz no puede separarse de otros objetivos políticos, socioeconómicos y culturales; la idea de paz forma parte del amplio contexto de la evolución humana, y sólo colocándola en ese marco es factible evitar el dogmático inherente a un esquema pacifista como el de Tolstoy. Como bien apuntaba Weber, una ética absolutista de la convicción degenera con facilidad en fuerza conflictiva e intolerante. De la diferencia profunda entre una ética de la convicción y una ética de la responsabilidad se desprende el choque entre el profeta, que responde a los valores y no a la historia, y el estadista, que entiende las limitaciones de la acción humana en la historia pero debe luchar para que no le aprisionen³⁶. La política exige compromiso, aceptación de la diversidad del mundo; la pretensión de verdad absoluta es un rechazo al fluir de las relaciones humanas y una simplificación de los procesos históricos. No basta con repudiar la guerra y ansiar la paz; se hace

34/ *Ibid.* p. 166

35/ Leon Tolstoy: *On Civil Disobedience and Non-Violence*, New American Library, New York, 1968, p. 98.

36/ H. A. Kissinger: *Un Mundo Restaurado*, FCE, México, 1973, pp. 402-404.

necesario, también, luchar por la paz.

A mi modo de ver, y para concluir esta sección, en el campo político los valores éticos tienen fundamental vigencia, pero no deben ser asumidos de modo tal que conduzcan al rechazo de toda forma de poder y de autoridad. La política, para no desprenderse de la ética, exige una conciencia de los límites de la acción humana, un reconocimiento de que el hombre no es Dios, y que a partir de esa condición debe conquistar su

dignidad. De ese reconocimiento de la finitud emerge una noción de tolerancia, que es la base de una política concebida en términos de lucha perenne para hallar un balance de fuerzas y un equilibrio de intereses en pugna. El realismo en política significa en última instancia el reconocimiento de los límites del poder, y la comprensión de que, en última instancia, como lo expresa Ritter: "Sólo es duradera una comunidad sentida como verdadera comunidad ética, no una comunidad forzada"³⁷.

Filosofía política, doctrinas políticas, ciencia política

LA POLÍTICA —AL IGUAL QUE LA ESTRATEGIA— es a la vez acción y reflexión sobre la acción; ahora bien, esa reflexión sobre el significado de la política puede manifestarse a diversos niveles de abstracción, y estar más o menos alejada de la práctica política concreta. En tal sentido, los términos "filosofía política" y "teoría política" se emplearán indistintamente para hacer referencia a la reflexión política plasmada en las obras de los grandes pensadores políticos de Occidente, desde Platón a nuestros días. El tipo de reflexión contenida en obras como *La República* de Platón, el *Leviatán* de Hobbes, el *Tratado sobre el*

Gobierno Civil de Locke, el *Contrato Social* de Rousseau, *La Nueva Ciencia de la Política* de Voegelin, y *La Constitución de la Libertad* de Hayek —entre otras— tiene rasgos distintivos que la caracterizan: en primer lugar, su amplio ámbito de cobertura, que no solamente ubica lo político dentro de un contexto más extenso que incluye lo social, lo cultural y en ocasiones lo económico, sino que además cubre una muy variada gama de problemas, en el esfuerzo de descubrir las fuentes de la autoridad, el papel del Estado, las condiciones de la paz y la justicia, y en general los más importantes problemas propios de la dimensión

política en la existencia humana.

En segundo término, la filosofía política es un tipo de reflexión que usualmente trasciende lo puramente descriptivo y analítico, y adquiere un propósito prescrito. En otras palabras, los filósofos políticos no pretenden exclusivamente presentar una pintura de los fenómenos políticos, sino igualmente abogar a favor de un determinado tipo de sociedad, que es vista como "justa" o "buena". Como lo expresa Wolin: "La mayoría de los escritores políticos han aceptado, en alguna forma, el aforismo aristotélico de que los hombres que viven una vida en asociación desean, no sólo vivir, sino alcanzar una buena vida; es decir que los hombres tienen aspiraciones que trascienden la satisfacción de ciertas necesidades elementales, casi biológicas, como la paz interna, la defensa contra enemigos externos y la protección de su vida y posesiones"³⁸. No son, por tanto, las grandes obras de la filosofía política meras descripciones de un cierto marco de relaciones de poder en una época determinada, sino propuestas acerca de cómo debe organizarse la convivencia política de acuerdo con una visión y unos valores que son los que guían la reflexión y

señalan los objetivos del teórico político.

En tercer lugar, y precisamente a consecuencia de su vocación analítico-prescriptiva y no solamente descriptiva, las grandes obras de la filosofía política occidental, que en numerosos casos fueron escritas para responder a circunstancias coyunturales de un tiempo y un espacio político ya fenecidos, preservan su vitalidad a través de los siglos, contribuyendo a una especie de "diálogo continuo de la filosofía política occidental"³⁹. De allí que el pensamiento de Platón, Aristóteles, San Agustín, Maquiavelo, Hobbes y tantos otros mantengan para nosotros enorme interés, y continúe brindándonos instrumentos capaces de penetrar la compleja red de interrogantes y desafíos políticos de nuestro propio tiempo y circunstancia.

Por último, la filosofía política actúa como basamento, como verdadero sustrato intelectual de las doctrinas políticas, cuya conexión con la práctica política es mucho más directa y concreta. Puede afirmarse, sin forzar las cosas, que detrás de las formulaciones de doctrinas políticas como el liberalismo, el marxismo, el radicalismo democrático, el conservatismo (o conservadurismo), el fascismo y el

37/ Ritter: *Ob. cit.*, p. 109.

38/ Sheldon Wolin: *Ob. cit.*, p. 18.

39/ *Ibid.*, p. 35 (Difiero acá, por tanto, de las muy influyentes opiniones expuestas por Quentin Skinner, en su estudio "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, Vol. III, N° 1, 1969, pp. 3-53).

socialismo en sus versiones no marxistas, se encuentra el telón de fondo de indagación, reflexión y propuestas suministrado por el pensamiento de los más nobles filósofos políticos de la historia de nuestra civilización. Conviene aclarar que luce preferible emplear el término "doctrinas", en lugar de "ideologías" políticas, a objeto de evitar confusiones derivadas del uso marxista del término "ideología" —empleado también por Mannheim en su conocida obra⁴⁰— que le define como un "conjunto de afirmaciones ideales destinadas a encubrir intereses políticos o de otro orden"⁴¹. He escogido, por tanto, hablar de "doctrinas" pues es un término más neutral, definido por Touchard como "un sistema de pensamiento que descansa sobre un análisis teórico del hecho político"⁴².

La vigorosa trayectoria de la filosofía política occidental ha ido demarcando a lo largo de siglos el ámbito de lo que es "político"; y así como los límites de otras áreas del conocimiento y la acción humanas —como la religión, por ejemplo— se han modificado a través de la historia, "también los límites de lo político han sido cambiantes, abarcando a veces

más, a veces menos, de la vida y el pensamiento humanos"⁴³. Los límites de lo político demarcan la realidad política, dentro de la cual cabe distinguir —a la manera de García Pelayo— entre: a) Fenómenos eminentemente políticos, estrechamente vinculados a la estructura de poder, valores éticos y postulados doctrinarios constitutivos del orden en la sociedad (como el Estado, los partidos, las doctrinas políticas y las normas constitucionales). b) Fenómenos politizados, que sin tener en sí mismos naturaleza o fines políticos, pueden en determinados casos adquirir significación e impacto políticos, estableciendo conexiones entre las estructuras de poder y doctrinas eminentemente políticas y otros ámbitos de la realidad social. En cuanto a los "fenómenos politizados", pueden diferenciarse a su vez dos tipos: por una parte, los fenómenos políticamente condicionantes, que no siendo políticos en sí mismos, pueden tener en ocasiones efectos decisivos sobre la política (la inflación, por ejemplo, que como fenómeno económico puede suscitar crisis social e inestabilidad política, o la fe religiosa, que puede motorizar confrontaciones de

índole política). Por otra parte se encuentran los fenómenos políticamente condicionados, que no tienen naturaleza política, pero cuyas modalidades pueden ser condicionadas, y aún determinadas, por circunstancias y objetivos políticos (por ejemplo, el movimiento artístico denominado "realismo socialista", surgido en la Unión Soviética bajo Stalin, y condicionado por el totalitarismo cultural comunista; o la deuda externa latinoamericana, que es un fenómeno económico que sin embargo brotó de la irresponsabilidad política de los gobiernos, al asumir obligaciones que escapaban su posibilidad de pago)⁴⁴.

Decía previamente que es posible distinguir diversos niveles de reflexión política de acuerdo con su abstracción, cobertura, propósitos y cercanía a la práctica política concreta. Afirmé también que las doctrinas políticas se sustentan en la reflexión de los grandes filósofos políticos —aunque desde luego, los adherentes a una determinada ideología política, como el marxismo por ejemplo, no tienen que haber leído a Marx, o conocer la influencia que sobre Marx pueda haber ejercido Hegel, para ser "marxistas". En estas páginas —repito— se usa el término doctrinas políticas para hacer referencia a sistemas organizados de creencias y

postulados, orientados a explicar y justificar un determinado orden político, real o potencial, y que incluyen y ofrecen una estrategia de acción para la conquista y/o sostenimiento de ese orden. Si bien en ciertos casos, como el del marxismo por ejemplo, no resulta fácil delimitar lo que puede considerarse el nivel de reflexión filosófica de la doctrina política marxista propiamente dicha, basta comparar una obra como *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, de Marx, con textos como *¿Qué Hacer?* de Lenin, o *Su Moral y la Nuestra* de Trotsky, para apreciar, en el primero, la primacía de una intención teórica (aun con elementos prescriptivos), y en los otros un propósito eminentemente vinculado a la acción práctica, enmarcada en un contexto de luchas y conflictos concretos, en función de los cuales la reflexión política adquiere un signo inmediato, proselitista y relacionado con una estrategia más o menos desarrollada para la transformación de las creencias en realidades efectivas.

No todas las doctrinas políticas presentan el mismo grado de coherencia teórica y madurez estratégica del marxismo: no obstante, puede también hablarse de una doctrina política del liberalismo, que hunde sus raíces en las reflexiones de pensadores como

40/ Karl Mannheim: *Ideología y Utopía*, Aguilar, Madrid, 1966, pp. 106-154.

41/ Manuel García-Pelayo: "Estudio Preliminar" a la obra de Giovanni Botero: *De la Razón de Estado y Otros Escritos*, Antologías del Pensamiento Político, Vol. III, Instituto de Estudios Políticos, U.C.V., Caracas, 1962, p.53.

42/ Jean Touchard: *Historia de las Ideas Políticas*, Editorial TECNOS, Madrid, 1981, p. 13.

43/ *Ibid.*, p. 14.

44/ García-Pelayo: *Idea de la Política*, pp. 35-39.

Locke, Tocqueville, y John Stuart Mill, para citar algunos; o de una doctrina política socialdemócrata, con muy diversos ancestros en la filosofía política en los campos del socialismo, la democracia y el liberalismo; o de una doctrina socialcristiana, derivada de la larga tradición del pensamiento de inspiración cristiana y más específicamente católica; o de una doctrina política anarquista, también nutrida de las reflexiones de pensadores que no necesariamente habrían visto sus intenciones primigenias adecuadamente reflejadas en la traducción a un plano menos abstracto, más dirigido al combate político, de sus consideraciones teóricas. Ese es un rasgo típico de las doctrinas políticas: su esfuerzo por simplificar (no necesariamente distorsionar) realidades y planteamientos políticos complejos; además, las doctrinas políticas combinan elementos de análisis empírico con un fuerte ingrediente normativo o prescriptivo, que reclama para sí una validez universal y que se dirige a generar un compromiso práctico y a motivar un involucramiento directo de individuos y grupos en la lucha política. De hecho, las doctrinas políticas se expresan en programas políticos, enarbolados por movimientos organizados que reflejan circunstancias históricas particulares, y que actúan como fuerzas

dinámicas en la conformación y transformación de la realidad política⁴⁵.

Nos resta por dilucidar otro problema, antes de presentar algunas de las principales versiones de la filosofía política como modo de ver la realidad política. El problema al que hago referencia se deriva de la siguiente interrogante: ¿es posible estudiar científicamente la realidad política?

Tomás Hobbes, en su *Leviatán*, creyó haber fundado una ciencia política, que permitiera a los seres humanos constituir, de una vez por todas, una comunidad sólida y perdurable, capaz de resistir con éxito los avatares y vicisitudes de la existencia. Por su parte, Augusto Comte, el siglo pasado, pretendió elevar la política al rango de una "ciencia natural", y establecer así una verdadera y definitiva doctrina para el funcionamiento de la sociedad. El intento de Hobbes trafa como consecuencia la presunta resolución del reto político a través de la casi definitiva supresión de los conflictos —o su asfixia bajo la égida de un poder absoluto—, y la fijación de la vida social dentro de un marco rígido, bajo la tutela del gran Leviatán. Por su parte, Comte cometía el error "cientificista" de suponer que las ciencias sociales (entre ellas, la ciencia política) tienen que asumir los métodos y prácticas de las

ciencias naturales para adquirir el rango de verdaderas ciencias. Este último prejuicio descansa en una errada concepción acerca de lo que es ciencia, perdiendo de paso de vista que las ciencias sociales no se ocupan de las relaciones entre cosas, sino de las relaciones entre seres humanos y cosas y de los seres humanos entre sí; además, las ciencias sociales tienen que ver con las acciones humanas, y con la explicación no sólo de los efectos deseados de esas acciones sino también con los resultados no intencionales y no previstos de esas acciones. Como bien explica Hayek, si los fenómenos sociales mostrasen orden sólo en la medida en que fuesen resultado de un diseño consciente, las ciencias sociales se verían reducidas exclusivamente a la psicología⁴⁶.

Ahora bien, para dilucidar adecuadamente el carácter científico de las ciencias sociales es necesario aclarar en primer término qué entendemos por "ciencia", y definir un criterio de demarcación entre lo que es lo que no es ciencia; en segundo término, hay que definir la naturaleza específica de las ciencias sociales, de acuerdo con las peculiaridades de su objeto de estudio y de sus métodos. En cuanto al primer punto, considero que la más razonable idea de lo que es ciencia es la expuesta por Karl Popper en varias de sus principales

obras. Popper explica que ninguna teoría que pretenda ser científica debe ser considerada una verdad definitiva: "No podemos identificar ciencia y verdad, pues tanto la teoría de Newton como la de Einstein pertenecen a la ciencia, y sin embargo las dos no pueden ser verdaderas y, más aún, ambas pueden ser falsas"⁴⁷. Lo más que puede razonablemente afirmarse acerca de una teoría científica es que es la que en determinado momento más se acerca a la verdad, la que está apoyada por todas las observaciones hasta ahora realizadas, la que arroja mejores y más precisos resultados, superiores a los de cualquier otra alternativa; a la vez, no obstante, debemos saber que esa teoría puede —y muy probablemente será— reemplazada eventualmente por otra que nos acerque todavía más a la verdad. En otras palabras, para Popper la verdad científica es una idea regulativa: nuestro propósito científico es acercarnos más y más a la verdad, y somos capaces de saber que hemos hecho avances en el camino; lo que no podemos nunca saber de manera definitiva es si hemos finalmente alcanzado nuestro objetivo último. Como corolario de lo anterior, Popper indica que si bien las teorías científicas no pueden probarse decisivamente y más allá de toda posibilidad de refutación, sí pueden

45/ R. M. Christenson (ed): *Ideologies and Modern Politics*, Harper & Row, Cambridge, Mass., 1981, pp. 4-15.

46/ Hayek: *The Counter-Revolution of Science*, p. 69.

47/ Citado por B. Magee: *Popper*, Fontana-Collins, London, 1973, p.28.

ser sistemáticamente examinadas con el propósito no de “probarlas”, repito, sino de refutarlas. Una legítima teoría científica se coloca permanentemente en peligro, pues la refutabilidad de las teorías constituye el criterio de demarcación entre lo que es y lo que no es ciencia. Una teoría no refutable no es una teoría científica, sino una creencia mitológica⁴⁸. Las teorías científicas son hipótesis, conjeturas, capaces, de acuerdo a su entidad, de soportar con mayor o menor firmeza los esfuerzos de falsearlas o refutarlas.

En los terrenos social y político, las teorías que intentan explicar el comportamiento humano están también sujetas al criterio de refutabilidad. Ahora bien, la irremediable naturaleza tentativa de las teorías científicas como conjeturas más o menos sólidamente fundamentadas, se acentúan en el caso de las ciencias sociales, debido a dos dificultades específicas que enfrentan los científicos sociales, y que no se presentan en el caso de las ciencias naturales. Me refiero, por una parte, al carácter único e irrepetible de muchos de los eventos que acontecen en la vida social (de la cual lo político forma parte), lo cual complica tanto la experimentación como la formulación de explicaciones por causas generales:

en segundo lugar, las acciones sociales tienen un significado para aquellos que las ejecutan, y ello —aparte de exigir esfuerzos y métodos propios y adicionales a los empleados por las ciencias naturales— abre también para los científicos sociales un ineludible ámbito interpretativo que no existe, al menos no de igual forma, en el campo de las ciencias naturales.

Ciertamente, cada secuencia de eventos históricos es única e irrepetible: las hazañas de Bolívar y Sucre durante la guerra de independencia hispanoamericana, la dictadura de Hitler, la guerra de Vietnam, no ocurrirán otra vez, son fenómenos únicos e irrepetibles; ello, no obstante, no cercena la posibilidad de plantear, como conjeturas e hipótesis, explicaciones generales de los acontecimientos históricos, sin pretender reducir la historia a leyes inmutables y definitivas (que no serían científicas). Por otro lado, las ciencias sociales se distinguen, por ejemplo, de la meteorología, en que cualquier predicción que se haga sobre lo social y lo político es susceptible de ser cambiado por la decisión y determinación de los individuos, de seres humanos que tienen en su poder la posibilidad de torcer el rumbo de los acontecimientos⁴⁹, pues la historia humana no está predeterminada, y somos

capaces, en no poca medida, de moldear nuestro propio destino.

Las ciencias sociales pueden adquirir rango científico, pero no son idénticas a las ciencias naturales. En el campo de las ciencias naturales es fácil distinguir entre “hechos” y meras opiniones sobre los hechos: para las ciencias sociales, sin embargo, las opiniones (no del científico social, sino de los individuos que actúan y son su objeto de estudio) son también hechos. Los hechos que estudia el científico social son tan “objetivos” como los que ocupan la atención del científico en otras áreas, pues no son fenómenos producidos por su imaginación o inventados por su capricho, sino hechos que están sujetos a la observación de otras personas; no obstante, algunos de los hechos que estudian los científicos sociales son opiniones sustentadas por las personas cuyas acciones se analizan, y esas opiniones, ideas y creencias —irrespectivamente de que sean ciertas o falsas— son también datos para el científico social⁵⁰.

Podemos reconocer y comprender esas opiniones, ideas y creencias —aun cuando no seamos capaces de observarlas directamente en las mentes de otros— a través de lo que los demás hacen y dicen; y si bien las exigencias usuales del análisis científico tienen total validez en el campo de

las ciencias sociales, estas últimas deben complementar esos requerimientos con un esfuerzo interpretativo adicional que dé cuenta del significado que tienen para los actores en una situación social los hechos en que se ven involucrados y que contribuyen a generar.

¿Es posible, entonces, un conocimiento científico de los fenómenos políticos? Hasta cierto punto sí, pues el conocimiento de la realidad política puede ajustarse a criterios de racionalidad, sistematicidad, verificabilidad (referida al control intersubjetivo de los datos), refutabilidad (referida a su provisionalidad y apertura a la crítica), y comunicabilidad. No hay que confundir método y objeto del conocimiento; la ciencia postula la racionalidad del método y de la actitud del sujeto, pero nada impide que sea aplicada a un objeto no racional. En este orden de ideas, hay que tener claro que existe una brecha insuperable entre el ser y el deber ser. No todos los valores son iguales e indiferentes, pero ciertamente, la ciencia no está en capacidad de fundamentar los valores, la escogencia de la paz sobre la violencia, de la solidaridad sobre el egoísmo, de la justicia sobre la arbitrariedad. Sin embargo, la ciencia no es inútil en una discusión de los valores, ya que pueden ayudar a definir la escogencia que hacemos entre ellos

48/ Popper: *Conjectures and Refutations*, pp. 35-65.

49/ W. G. Runciman: *Social Science and Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, p. 17.

50/ Hayek: *The Counter-Revolution of Science*, p. 47.

volviéndolos más conscientes, formulándolos de manera más rigurosa, y mostrando los medios más adecuados para alcanzar ciertos fines. Cada uno de nosotros tiene la responsabilidad ética de escoger sus propios valores y aplicarlos a la política; se trata de

una elección individual a la que puede ayudarnos el estudio de la filosofía y la ciencia política, pero en última instancia la escogencia es ética, y tiene que ver con nuestra decisión acerca de cómo queremos vivir y de qué manera aspiramos a convivir.☺