

¿Filosofía política *versus* ciencia política?

ANTONIO NAPOLITANO
Universidad Metropolitana
Antonio_napolitano@yahoo.com

Resumen

Hoy, más que nunca, frente a los pragmáticos logros de la técnica, hemos aceptado consciente o inconscientemente someternos a su efectiva eficiencia. La política no ha escapado a este generalizado encantamiento, sobre todo por sus eficaces métodos. Esta adhesión responde, entonces, a la gran posibilidad que ofrece la técnica para mover y aplicar estrategias, acciones y objetivos para la obtención del poder. Además, esta operatividad política se incluye en las estructuras propias de una ciencia fundamentada en una realidad “en movimiento”, que permite comprender los métodos, la realidad social y los cambios históricos, para elaborar una opinión política. En este contexto, la política, en cuanto técnica, es la actividad de los que rigen o aspiran a regir los asuntos públicos; y, en cuanto ciencia, es la búsqueda de una doctrina referente al gobierno de los Estados. Nosotros consideramos que la política es más que eso. Es un conocimiento filosófico llevado al discurso político, y es el ámbito en el que se desarrolla la esfera de la legitimación o invalidación de la praxis social. Y es, sobre todo, una vivencia ética que se actualiza en un concreto ejercicio político: “el servicio”.

Esto, que pareciera una dicotomía infranqueable, creemos que puede interrelacionarse e interactuar, con el fin de construir una única realidad y un único desenlace: servir al hombre respetando su dignidad, y alcanzar el bien común.

Palabras clave: Bien común, servicio, sociedad, política, virtud.



Abstract

Nowadays, more intensively than ever before, in front of the technical pragmatic achievements, we have consciously or unconsciously accepted to be submitted to its real efficiency. Politics have not been able to get rid of this generalized enchantment due especially to its effective methods. This steady attachment is due to the huge possibility by technology to apply for moving or applying strategies, actions, and objectives, all these aimed to obtain the power. Besides, this political activity is included in the intrinsic structures of a science founded upon a moving reality which lets us understand the methods, the social reality and the historical changes to create a political opinion. In the same context, policy, as a science, is the activity of those who rule or wish to rule the public affairs, and, as a science, it's the search of a doctrine referred to state management. We believe that politic represents much more than that. It's a philosophical knowledge transferred to political speech, and it's also the ambit inside which the sphere of legitimacy or invalidation of social praxis are developed, and, it's over above those considerations, an ethical experience which becomes materialized into a concrete political exercise; service as a duty.

This aspect which seemed to be an impossible dichotomy, we believe it may be interrelated and interact each other, with the aim of making up an only reality and an only outcome as wells; serve the human being by respecting his dignity, and to reach the commonwealth.

Key words: Commonwealth, service, society, politics, virtue.

Introducción

Un acercamiento entre estas dos vivencias políticas: filosofía política y ciencia política, puede parecer una propuesta infranqueable, sobre todo si tomamos en cuenta la fe neopositivista de hoy. Sin embargo, una reflexión detallada entre las dos acepciones nos revela un fecundo entrecruzarse de problemas sobreentendidos que, si bien desembocan en diferentes significados, pueden relacionarse entre sí, y armonizarse hacia un fin común. Nuestro empeño será justamente analizar ambos contextos, profundizando sobre todo en el valor integral y ético de la política.



¿Qué es “política”?

Obviamente el sano juicio nos indica que antes de entrar de lleno en la temática propuesta, es necesario adentrarnos en el significado más propio de la palabra “política”. Para ello es necesario remitirnos a su etimología y al contexto histórico que consolida su significado. Etimológicamente su significado originario tiene que ver con todo aquello que afecta, beneficia o daña la ciudad (π _____), entendida como la suma de la comunidad ciudadana, y la existencia individual enmarcada dentro de esa comunidad. Esta visión comunitaria, en su compromiso con la ciudad, es un actuar político, y, por consiguiente, cada ciudadano que actúa en el seno de esa comunidad es un político (π _____). Luego, la “política” (π _____) no es otra cosa que una “vida comprometida con los ciudadanos en su conjunto”. Esta actitud política tiene como fin dirigir su atención hacia las “cosas humanas”: el bien del ciudadano. Para ello, engloba en su quehacer todas las formas de humanidad que tenían que ver con la vida del individuo: humanidad como virtud, como actitud, como disponibilidad. Esta visión social y humana del hombre dentro de la vida de la ciudad coincide, entonces, con la vida ética entendida como virtud política. Así lo proclamaba Sócrates. Platón, continuando esta demarcación política, es todavía más enfático. La “virtud política” es sinónimo de “vivencia política”: una actitud adoptada por el ciudadano en su hacerse como hombre ético: cada cual cumpla del mejor modo tanto la obra que le incumbe como su función social. Aristóteles habla de “valores políticos” al referirse a la participación activa de los individuos en la vida pública. El hombre es un animal político (_____ π _____) y lo distingue del animal justamente por su ciudadanía: un vivir en comunión y comunidad (_____). Otro aspecto importante es que esta “virtud política” enfatiza el carácter primogénito de la educación (π _____). Es ella la que ayuda al hombre a convertirse en un ciudadano perfecto, y le enseña a mandar y a obedecer sobre el fundamento de la justicia. En síntesis, el vivir político (π _____), para los griegos no era una parte o un aspecto de la vida, sino era su totalidad y su esencia. El hombre era esencial y existencialmente político, al extremo que el hombre “no político” era considerado un ser incompleto, un gorrino (_____), cuya insuficiencia era debida justamente al no tener la dimensión y la plenitud de la simbiosis con la propia ciudad (π _____).

Esta visión cambia de nomenclatura en la cultura latina, aunque se mantiene el espíritu. Para los griegos el hombre era un “político” (π ____), para los romanos era un “ciudadano” (c_vis). La ciudad (π ____) es traducida en latín por c_v-tas , que traduce justamente ciudadanía en contraposición a *urbs*, que es el complejo de edificios. La c_tas se configura a su vez como una “asociación ciudadana” ($c_tas\ s_ci_tas$), es decir, adquiere una característica más amplia. Más tarde pasa a ser una “sociedad jurídica” ($i_ris\ s_ci_tas$), lo que permite sustituir lo político por la juridicidad. En efecto, Cicerón sostenía que la c_tas no es un grupo humano cualquiera, sino un grupo regulado por la ley¹. Es decir, de “animal político”, propio de la cultura griega, pasamos, en la cultura romana, a la definición de “animal social”. Definición que más tarde tomará santo Tomás y la hace oficial en la cultura occidental.

Una primera reflexión sobre lo expuesto en el párrafo anterior, nos señala inequívocamente que la política así entendida tiene un carácter totalmente horizontal. Coincide totalmente con el significado más profundo del hombre como expresión existencial de su “hacerse con”. Efectivamente, la comunicación conlleva una alteridad entre los sujetos que se comunican. Radica en la profundidad interior de la conciencia, que al hacerse consciente de “saberse con”, aflora a una universalidad donde la dimensión política se construye con la iniciativa personal. Para Sócrates esto es fundamental. La *virtud cívica* es la vida de la ciudad (π ____). Es la que anima la vida de la sociedad política. Su mayéutica no es otra cosa que la voluntad de llegar a una inteligencia que comprenda los valores supremos de la vida y la capacidad de ser un buen ciudadano o gobernante. Por esto la educación es un pilar fundamental para poseer la verdadera virtud (____) humana y, por consiguiente, insustituible en el quehacer político. Sólo en esta dimensión puede comprenderse el carácter horizontal tanto de la imagen de *animal político*, como de la imagen de *animal social*. Ellas no prefiguran de ninguna manera el desdoblamiento y la dicotomía entre la esfera de lo político y la esfera social que caracteriza la polémica de nuestro tiempo. Es un modo de vida política que trasciende la inmediatez fáctica de la

¹ Cf. Cicerón, M.T. *De re Publica*, I, 25.



política entendida y practicada como una mera ciencia de gobernar a los pueblos. Tanto la política de Platón como la política de Aristóteles son una antropología unida indisolublemente al espacio de la ciudad (π _____). Al igual que Sócrates, Platón considera que la política es una realidad conjunta e indisolublemente ético-política. Es el hombre quien, a través del conocimiento, descifra los enigmas de las verdaderas instancias normativas, y es, a través de sus actos, que orienta su espíritu hacia la dirección práctica del Estado. Y frente al mercantilismo educativo, y la retórica de los sofistas, Platón se yergue frontalmente por cuanto considera justamente que esta práctica, al convertirse en suprema norma de la conducta política, impide la verdadera educación del hombre orientada hacia las pautas de los valores permanentes de la vida ética y política². Aristóteles, por su parte, afirma que la razón y la inteligencia son el fin de la naturaleza, por lo que a ellas deben ordenarse la sociedad (π _____) y la ética (_____)³.

Esta visión antropológica de la política, si bien, como se ha visto, es retomada en su esencia por la cultura romana, se unifica en el neoplatonismo y es abrazada por el pensamiento cristiano de la Edad Media. Sólo así se puede comprender a san Agustín, quien con su *Ciudad de Dios* trazó el marco histórico-filosófico de la concepción del mundo mediante la traducción cristiana de la *República* de Platón. Lo mismo ocurre con santo Tomás. Cuando el Aquinate se refiere al “dominio político” (*dominium politicum*) no lo relaciona con lo “político” tal como hoy se entiende, sino con el significado de Aristóteles. Es la “ciudad óptima” del ciudadano (π _____). Es la “cosa pública” (*res pública*) que practica el bien común, y es ajena tanto a la degeneración democrática como a la bastardización tiránica. De hecho, los autores medievales usaban la expresión *dominium politicum* (dominio político) en contraposición al *dominium regale* (dominio real), y con mayor fuerza en oposición al *dominium despoticum* (dominio despótico). Esta visión designaba una política totalmente horizontal. Mientras que el discurso vertical se desarrollaba mediante las expresiones de realeza, despotismo y principado, tal como ocurre en la visión renacen-

² Cf. Platón. *Rep.*, 493 A, 7; y 493 C, 8.

³ Cf. Aristóteles. *Política*, 133410b.

tista. No por azar Maquiavelo titula su obra *Il Principe* (El Príncipe). Esta verticalidad versus horizontalidad se puede constatar fácilmente confrontando *Il Principe* de Maquiavelo con el anterior de santo Tomás: *De Regimine Principum* (Sobre el Gobierno de los Príncipes. 1200-1269 aproximadamente). En esta última podemos leer cómo el Estado se funda en la naturaleza social del hombre, y su finalidad es lograr el bien común de los ciudadanos (*ci-vites*). Justamente al indicar las funciones que hoy llamaríamos de gobierno, santo Tomás clasificaría la realidad política descrita por Maquiavelo como un *principatus despoticus*⁴. Inclusive, la doctrina del derecho natural en sus sucesivas fases refleja bastante bien el carácter jurídico y ético de la política.

La visión vertical de la política, entonces, se afirma con Maquiavelo y llega a su cúspide con Hobbes. De ahí en adelante, la nueva ciencia de la sociedad tiende a reabsorber en su propio ámbito a la política como ciencia y, por consiguiente, a la propia política. Si con Maquiavelo encontramos brillantemente analizada, de manera sintética e icástica, su perspectiva política: *Es mi intención escribir cosas útiles al que las entiende, por lo tanto, me ha parecido más conveniente ir detrás de la efectiva verdad de la cosa, que de la imaginación de la misma*⁵, con Baltasar Castiglione la preservación del poder desarrollada en el “Príncipe”, se vuelve *adulación cortesana*: vivir en la corte para adular al príncipe. En efecto, dibuja de manera dialogal la figura del perfecto cortesano según los ideales propios del Renacimiento. Teoriza sobre cuál debería ser el arte del que está en la corte para obtener beneficios, y conservar su status dentro del sistema. Se trata de una exhortación al aprendiz de cortesano a calcular analítica y sistemáticamente, sin olvidar ningún detalle, de lo que se debe hacer y decir para congraciarse con el príncipe. Este inicio de la racionalización del poder es presagio de lo que ocurrirá en lo inmediato posterior: a) la ética tiene que ver con el hombre real y no con el ideal; b) la política se remite a la ley del más fuerte; c) el pacto social nunca es algo definitivo;

⁴ Cf. Santo Tomás. *De Regimine Principum*. Capítulos 8 y 9. 1954. Marietti, Roma.

⁵ *Sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa*. Cf. Machiavelli, N. *Il Principe*. Cap.15. 1971, Sansoni Editrice, Firenze.



d) la corte se convierte en un patrón de conducta que se expande poco a poco en toda la ciudadanía. Más de un humanista advirtió que esta praxis política y social llevaría a una competencia de los unos contra los otros, presagiando lo que más tarde afirmaría Hobbes: la guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*). En efecto, Hobbes teoriza una política todavía más “pura” que Maquiavelo. Si el *príncipe* de Maquiavelo gobernaba aceptando las reglas de la política, el *Leviatán* de Hobbes gobernaba creándolas, estableciendo qué es la política. Si Maquiavelo veía en la religión un sostén de la política; Hobbes le atribuía a su soberano el control de la religión, como hará más tarde Comte. En este absolutismo a ultranza el esfuerzo de autoconservación es la raíz del actuar humano. Esto significa que el poder es el medio que la razón calculadora entiende para garantizarse la supervivencia: el poder es la fuerza y la fuerza es el poder. Así, en el libro *De homine* (Sobre el hombre) Hobbes se pregunta, al referirse a la expresión del comediógrafo latino Plauto, si es verdad que “el hombre es el lobo del hombre” (*homo hominis lupus est*), llega a responder que en el estado natural “el hombre es del hombre” (*homo hominis est*)⁶. Es decir, es aún peor, ya que en el estado natural el hombre es mucho más agresivo que el animal: “No hay nada peor que tratar con los hombres”. De este profundo pesimismo donde la “virtud” es sinónimo de “utilidad”, y lo social esclavo de “la ley del más fuerte”, se pasa al optimismo antropológico del que se alimentan gran parte de los iluministas. Su máxima es la convicción de que los hombres, mediante una adecuada educación pueden ser emancipados culturalmente, y llevados a rediscutir y a revisar el pacto social, entendido como algo estable, pero siempre dispuesto a ser revisado. El precursor es Locke. Si bien fue superado en profundidad por los enciclopedistas posteriores, abrió el camino a la democracia moderna. Rechaza decididamente el *Leviatán* de Hobbes. Es cierto que los individuos traspasan en el contrato social sus derechos al soberano, pero no para que los anule, sino para que los defienda y proteja. El verdadero soberano es el “pueblo”, por consiguiente, todo intento de esclavitud política es incompatible con una recta constitución del Estado. Con Montesquieu se empieza a vislumbrar el concepto de “sociedad” propiamente tal. En su obra *El Espíritu de*

⁶ Cf. Hobbes, T. *De homine*. Libro X, cap. 3. 1965. Laterza, Bari.



las leyes postuló el Poder Judicial como tercer poder independiente, completando así la estructura fundamental de la moderna democracia: Poder Ejecutivo, Poder Legislativo y Poder Judicial. Sin embargo, es con Comte que la sociedad se configura como una realidad totalmente autónoma de lo político. Pero, ¿es esto realmente posible?

Sociedad y política

Para Comte la sociología es la reina de las ciencias. La sociedad no es sólo un “sistema social” diferente, independiente y autosuficiente, con respecto al “sistema político”, sino es el que hace posible el sistema político. Si Hobbes proclamaba el panpoliticismo, Comte es el sumo sacerdote del pansociologismo. Lo cierto es que ambas posturas excluyen de su seno al actor principal e insustituible: el hombre en su hacerse existencial, y se subordinan mutuamente. Este reduccionismo propio de la racionalidad de las ciencias positivas es, sin embargo, una racionalidad formal. Encierra los hechos entre las propias estructuras analíticas. Y si bien es un camino importante en el conocer humano, reducir la fecunda investigación del hombre a los meros hechos de la experiencia, nos parece limitar el gran potencial epistémico propio de la naturaleza humana. Ciertamente, la racionalidad cree en la capacidad absolutamente autónoma del hombre de conocer la verdad y el bien con los solos medios de su naturaleza, pero no es menos cierto que es desde esta mentalidad crítica y del rigor metodológico tomado del método científico, que tanto la fundamentación teórica de la soberanía popular como del individualismo liberal, asume un carácter estructuralmente social. Es por esto que la dimensión social y política no puede deslindarse de lo humano. No puede responder al poder, sino a la justicia. Debe estructurarse sobre la unidad entre la educación política y la educación ética. Sólo así lo social y lo político asumen su carácter originario y propio, en cuyo ámbito el hombre empeña su pasión y su hacerse. Se reencuentra con su naturaleza. Como se puede apreciar, el problema subyacente es y sigue siendo el hombre; pues, la vida social y política es un hacerse, un riesgo, una responsabilidad y, a la vez, una humanidad llena de contenidos, de valores, vivencialmente adquiridos en la autónoma reflexión.



El horizonte de la comunicación y del hacerse es, entonces, ciertamente un elemento sociopolítico. Pero es, sin duda alguna, también un problema ético. La convivencia es esencialmente un comunicarse. Y el comunicarse conlleva intrínsecamente una dinámica interior cuya plenitud se logra sólo en la comunión. Es decir, un reconocimiento teórico-práctico de que el “hacerse” es un “hacerse con”. Además, la comunicación se supera a sí misma en el momento en que toma conciencia que ella no se limita únicamente a un relacionarse intersubjetivamente, sino que trasciende su propia inmediatez y se conecta con una comunicación más profunda (*vinculum unitatis*) que consiste en la presencia interior del “otro”, que san Agustín describió como “lo más interior que lo más íntimo mío” (*interior intimo meo*)⁷, y que se puede concretar en el advertimiento de una rigurosa investigación fenomenológica: el advertimiento de algo que trasciende y que está, al mismo tiempo, en lo más profundo de nuestro ser. Esta visión contrasta evidentemente con el pragmatismo sociológico y político, y contrasta ciertamente con el *modus operandi* del hacer político contemporáneo. Por ejemplo, el sociólogo Chinoy, uno de los más representativos de la sociología contemporánea, afirma: “la sociología trata de aplicar los métodos de la ciencia al estudio del hombre y la sociedad. Se basa en el supuesto, común a todas las ciencias sociales, de que el método científico puede contribuir grandemente a nuestra comprensión del carácter del hombre, sus actos y las instituciones, así como a la solución de los problemas prácticos a que se enfrentan los hombres en sus vidas colectivas”⁸. Ahora bien, si se analiza esta definición podemos constatar que parte de un “supuesto” y termina con la comprensión de los “actos” e “instituciones” humanas. Estas afirmaciones nos plantean claramente dos cosas: no se puede tener “certeza” si se parte de un “supuesto”, y la comprensión de los actos presupone necesariamente un empeño ético, así como el conocimiento de las instituciones presupone no sólo una valoración política, sino también una valoración del hombre desde su naturaleza humana hasta su comunicación íntima y universal. Entonces, ¿se puede hablar realmente de una ciencia “a se”? Lo que ocurre es que hoy las ciencias sociales tienden a

⁷ Cf. San Agustín. *Confesiones*. 3, 6, 11.

⁸ Cf. Chinoy E. *La sociología*, pág. 13. 1972. Fondo de Cultura Económica, México.



absorber al hombre y la política. Es una absoluta verticalización en la que el hombre depende de la política, y ésta de lo social y de la economía.

Esta verticalidad contrasta con la horizontalidad democrática. La democracia es por esencia representativa. El pueblo participa en las decisiones políticas a través de esa representatividad. Por consiguiente, las personas electas democráticamente no pueden ejercer la política verticalmente, sino horizontalmente. Justamente, por ser representantes del pueblo deben tomar las decisiones respetando la voz y voluntad del pueblo, y no la voz de sus propios intereses, del líder, o de ideologías políticas. Probablemente es por esto que tanto Platón como Aristóteles la vieron con recelo. Pues, conscientes de las limitaciones epistémicas y éticas de los ciudadanos para vivir en autenticidad la virtud democrática, presagiaban cómo los gobernantes inescrupulosos e inauténticos utilizarían la democracia para sus propios beneficios. Y es probable que a esto se debe que sus “políticas” tienen un alto contenido práctico. Sin embargo, fue propuesta como un modelo ideal de constitución por Tucídides, y Pericles comprendió, ya en su época, que no puede haber vida democrática donde hay un gobierno de una sola clase o un gobierno autoritario o teocrático.

Un breve acercamiento a la etimología nos aclarará este significado. El término democracia viene del griego “_____”: pueblo y “_____”: poder. Lo interesante de esta composición es que, si bien traduce: “el poder del pueblo”, no se refiere al poder como “fuerza que ejerza el poder”, sino el poder como “justicia”, como “participación ciudadana”. Su significado es justamente horizontal y no vertical. Si se hubiera querido decir “poder” en su más estricto significado, se hubiera utilizado la palabra griega: “_____”, que traduce justamente el poder como “fuerza bruta”, o la palabra “_____”, que traduce el poder como “violencia”, como “fuerza” a secas. Es obvio, entonces, el carácter natural de la democracia. Ahora, si en la práctica no ocurre la horizontalidad en ella implícita, no es culpa de la democracia, sino de sus ejecutores. También es justo decir que, en los últimos tiempos, la negación de la democracia y, por ende, de la autonomía política proviene principalmente de la filosofía de Marx. Pues, en la concepción económico-materialista de la historia, la política es una superestructura no sólo en el sentido de que refleja las fuerzas y las formas de producción, sino también



porque es un epifenómeno destinado a extinguirse. Marx creía firmemente que en la sociedad comunista el Estado tiende a desaparecer, y con ello desaparecería el dominio del hombre sobre el hombre. Esta convicción la desarrolla en analogía con el desarrollo hegeliano. El Estado en Hegel, no es una asociación de individuos que delegan su soberanía a una persona o a una institución, sino es un Estado ético: un organismo que encarna los valores de la historia, que amplía las conciencias individuales y de grupos, las introduce en una idealidad común, y las dirige hacia un común ideal histórico. Es decir, el Estado lo absorbe todo. Marx considera que el Estado encarna el valor ético de la revolución sólo temporalmente. Dictamina las normas del actuar, y da un nuevo curso a la legalidad. Los conflictos de la conciencia infeliz de Hegel pasan a ser los conflictos de la conciencia burguesa, y burgués se vuelve el concepto de eticidad. La posibilidad de oponer la ética a la política pertenece al pasado, mientras que la unidad es una reconquista de la ética revolucionaria. Esta visión filosófica fue radicalizada por Lenin, quien transforma la utópica horizontalidad de la dictadura del proletariado en la acción radicalmente vertical del partido comunista. Es el partido quien desarrolla las leyes, acciones y categorías de la dialéctica sobre la base de su interpretación de la nueva práctica histórica. Aquí el Estado es sustituido por el partido, y la ética revolucionaria pasa a ser praxis revolucionaria: el fin justifica los medios. No es casualidad que en los regímenes comunistas las sociedades eran y son, en las pocas que quedan, el más puro producto de un control social vertical capilar y omnipresente. Este modo de ver la actividad política propone una manera bien precisa de entender lo social y al hombre. La lucha real por los ideales reales se sienta en el análisis objetivo de las condiciones sociales, y en el estudio de la verdadera naturaleza de las relaciones sociales y económicas. De ahí la supuesta importancia de una filosofía que explique de modo científico las leyes del desarrollo de la sociedad, y desarrolle estrategias acertadas para determinar y argumentar las tareas prácticas y necesarias que el partido debe plantear en su lucha revolucionaria. Lo curioso es que esta praxis filosófica (comunismo), que refutaba con una fuerza casi paranoica todo revisionismo filosófico y los dogmatismos metafísicos, se fundamenta en un acto de fe: "la verdad científica pertenece por entero y única-

mente a la filosofía marxista leninista”⁹, y Lenin es su gran profeta: “las ideas filosóficas de Lenin representan la etapa suprema en el desarrollo de la filosofía marxista en nuestra época”¹⁰. Obviamente, semejante dogmatismo lo que quiere es solapar la autonomía y la libertad política, impedir la formación autónoma y la expresión libre de la demanda social, excluir de plano cualquier otra interpretación, y anular de entrada cualquier diálogo posible. Es historia que los regímenes autoritarios y dictatoriales impiden la formación autónoma y la expresión libre de la demanda social. Sin embargo, sabemos perfectamente que la filosofía es todo lo contrario. Es abierta, crítica, no conclusiva, ni es reducible a un esquema funcional-operativo.

La filosofía es amor a la sabiduría. Es humanidad como virtud, como actitud, como disponibilidad. Es un incisivo llamado a conocer la verdad más allá de las situaciones. Es en este horizonte donde debería inscribirse la política, para asumir realmente en su quehacer la tarea y el significado del hombre. Y sólo así la política puede renunciar a la tentación de transformarse en una especie de experiencia religiosa laica, en una mística historicista o social. En este contexto, la política y lo social es el ámbito en el que el hombre, frente al hecho adquirido de una organización estatal de la vida colectiva, empeña la propia reflexión y evalúa las formas de su intervención para hacer más humanas las estructuras; es decir, orientarlas hacia el servicio del hombre. Vuelve a nuestra mente la actitud de Sócrates frente a la ciudad (π _____) y a las leyes que la gobiernan. Una actitud coherente que implica una identificación entre *paideia* y política. En otras palabras, la dimensión política es fundamental para la educación, y la educación es fundamental para la dimensión política. Si para los sofistas de ayer como los sofistas de hoy la retórica es una técnica persuasiva, que reduce el conocimiento a la pura praxis referente a la naturaleza y al valor de los fines, habrá que oponerles la firme convicción de que el poder no está en la capacidad de persuasión o de ejecución, sino en actuar para el bien común; y que cometer una injusticia es peor que sufrirla.

Es evidente que el reduccionismo filosófico, acuñado con el nombre de “ciencia”, ha hecho de la política y de la sociedad una actividad deducida

⁹ Cf. Kursánov, G. *Materialismo dialéctico*, pág. 53. 1973. Ediciones Estudio, Buenos Aires.

¹⁰ *Ibidem*, pág. 48.



de la experiencia histórica, y rechaza cualquier normativa axiológica. Sus normas emergen del contexto operativo, y de la finalidad del poder inscrita en la realidad concreta. Ya no es vista ni como un sistema jurídico ni económico; se limita a la acción de gobierno, y en sustancia a la esfera del Estado. De la misma manera, la economía se circunscribe hoy a lo útil, a un interés material. Su utilidad es una utilidad monetaria; su valor es un valor de mercado. Así como las leyes no se aplican según el derecho, sino según los intereses particulares o políticos. Es imprescindible, entonces, tomar conciencia de este reduccionismo que ha cambiado el rostro de la realidad humana, si realmente se quiere dar un giro copernicano a esta sumisión. Si hoy la soberanía del pueblo ha pasado a manos de estructuras cuya ejemplificación es el ejercicio del poder, es imperativo devolverle la soberanía al pueblo y transformar el ejercicio de poder en un ejercicio de disponibilidad y servicio. No se debe olvidar que la política es “vida ciudadana”, y la ética es sobre todo un empeño de aclaración crítica, coraje en asumir decisiones, y un actuar consecuentemente. Si se archivan estos valores, también la solidaridad humana, la comunicación interpersonal, terminan por perder su esencial significado, y se hace imposible liberarnos de esta enajenación.

¿Filosofía política versus ciencia política?

La filosofía política es el conocimiento filosófico llevado al discurso político, y es el ámbito en el que se desarrolla la esfera de la legitimación o invalidación de la praxis social. Lo primero que se debe decir es que la filosofía política no es una ideología. Ella, como filosofía que es, no posee la verdad, sino busca la verdad. La ideología, en cambio, se autopropones como una verdad de fe. Es un dogma y, por consiguiente, no permite una adecuada posibilidad de diálogo. Es obvio, entonces, que en el terreno de la acción política de choque la ideología es la piedra de la discordancia y del enfrentamiento. En este sentido no facilita, salvo en algunos casos de excepción, un encuentro entre ideas. Por el contrario, la filosofía, si se mantiene fuera de la esfera ideológica, es una profundización en el conocimiento de la verdad. Pues la trascendencia de la verdad en la pluralidad



de las interpretaciones justifica teóricamente el ejercicio mayéutico del diálogo. Afirma Sartori: “quien está interesado en la ideación pero es ignaro en filosofía, termina por afanarse, con grande fatigas y a menudo con no menor impericia, en cosas que claramente lo superan”¹¹. Lo cierto es que la filosofía es una búsqueda tanto de la estructura más íntima y del orden del ser en su totalidad, como del lugar que ocupa nuestra humana existencia, así como de la función que estamos llamados a desarrollar en nuestra vida. Y la política es “la vivencia ciudadana en su conjunto”. Luego, una reflexión sobre esta vivencia ciudadana nos lleva a indicar que la política como actividad social es un empeño mediante el cual el hombre, frente al hecho adquirido de una organización estatal de la vida colectiva, empeña la propia reflexión y evalúa las formas de la propia intervención para hacer más humanas las estructuras. Es decir, para convocarlas a su vocación unitaria al servicio del hombre. Allí donde la técnica ve una praxis propia del sector de la actividad funcional para el quehacer social y económico, la política pone los problemas de un coordinamiento que le permite al hombre actuar y realizarse en esas estructuras: coordinar sus exigencias, pasiones, aspiraciones, y su propia deontología social. Sin embargo, la política ignora la autonomía rigurosa del hacerse existencial y socialmente. Entra en la conciencia privada del hombre sin resolverla. Llama al colectivismo sin institucionalizarlo en una categoría dialéctica, y aunque propone ciertos valores, es incapaz de erigirse en una visión del mundo. Por esto la importancia de la filosofía en el quehacer político. Entre el sentir originario del hombre de saberse un animal político y la necesidad de interpretar esa realidad, la filosofía surge, entonces, como una rigurosa necesidad para reflexionar y evaluar esta humana estructura, sus connotaciones existenciales y sociales, y sus fines. Entonces, si lo animal político presenta al hombre inmerso en la pluralidad y en sus intereses concretos, la filosofía resalta la humanidad sapiencial del hombre, impide a la política reducirlo a una realidad fáctica, y la concibe como una actividad abierta, interdisciplinaria, y llamada a valorizar el hombre. Rechaza una concepción de la actividad política que lo aísla en su egoísmo, y está consciente que no le

¹¹ Cf. Sartori, G. *La política. Logica e metodo in scienze sociali*, pág. 49. 1979. SugarCo Edizioni. Milano.



competen erigirse como salvadora del hombre y convertirse en dirección de conciencia. En síntesis, es una teosis. Parafraseando a santo Tomás, diríamos que el conocimiento es mejor que la ceguera o la indiferencia hacia el saber, o, peor aún, de una ceguera acompañada de unas respuestas carentes de significados o de cuestiones periféricas¹². Se trata, en pocas palabras, de pasar de animal político (____π____) a hombre político (____π____).

La ciencia política, al igual que la ciencia social, aplica el método científico a la política, y trata de excluir todo elemento ético y epistemológico de su análisis sociopolítico. Esta visión ha creado una dualidad dentro del campo científico, hasta el punto que hoy se habla de ciencias duras, la ciencia propiamente tal, y ciencias blandas, todas las otras. En este sentido es prioritario aclarar y distinguir qué se entiende por ciencia. Es de aceptación general que ciencia en sentido estricto significa en sustancia: ciencia exacta. En sentido lato, son todas aquellas ramas del saber que están referidas al mínimo común denominador de cualquier discurso científico; en este caso ciencia equivale a ciencia en general. En esta segunda acepción se ubica una pluralidad de ciencias y de métodos científicos que van desde las ciencias clasificatorias hasta las ciencias fiscalistas, con toda una gama de casos intermedios. Sin embargo, si bien este recorrido conduce precisamente al fenómeno de la ciencia propio de la cultura contemporánea, no es menos cierto que el saber científico lleva precisamente a la filosofía. Pues, aunque las ciencias positivas indagan el particular en cuanto particular en la experiencia, y lo presentan organizado en la teoría mediante demostraciones detalladas, al describirlo conceptualmente lo piensan universalmente. Y esta unidad de percibir y reconocer se conjuga conjuntamente con la experiencia histórica, ética y filosófica. Afirma Heisenberg: "El progreso de la ciencia no sólo se realiza con el conocimiento y la comprensión de nuevos hechos por parte del hombre, sino que también se efectúa porque aprendemos de nuevo y sin cesar el genuino significado de la palabra *entender*"¹³. Lo cierto es que hoy la ciencia política pretende

¹² "Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desirabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus". Cf. Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 1, 5.

¹³ Cf. Heisenberg, W. *Diálogos sobre la física atómica*, pág. 155. 1972. B.A.C., Madrid.

estudiar de manera autónoma la política en su autonomía, y la desarrolla en la medida que se realiza su separación de la filosofía política. Las diversas etapas de este procedimiento científico se podrían resumir en las siguientes: construcción de conceptos empíricos; construcción de clasificaciones y taxonomías; formulación de generalizaciones y leyes consecuentes o probabilísticas; teoría entendida como esquema conceptual ordenador y unificador. Es decir, hay una primera fase en que predomina la descripción, a la que le sigue la explicación causal y la sistematización teórica. De esta manera pretende salvarse de todo juicio de valores, y de una teleología ética.

En esta perspectiva, la separación entre el discurso teleológico, normativo y axiológico, y el discurso etiológico y no valorativo, se resuelve en una separación entre lenguaje filosófico y lenguaje científico. Pero, ¿hay realmente dos lenguajes, uno filosófico y otro científico? Si bien hay intentos por parte del neopositivismo, del historicismo y de la nueva izquierda radical, de distanciarse del lenguaje creador (π ____) que caracterizó desde siempre el pensamiento filosófico por considerarlo ambiguo, no es menos cierto que al circunscribirse en la esfera del lenguaje científico no escapan a esta ambigüedad. Es por todos sabido que la ciencia también es ambigua, por cuanto está siempre en desarrollo. Cualquier verdad hoy, puede ser falsa mañana. Cualquier efecto que hoy vemos puede ser sustituido mañana por otro diferente. Afirma Heisenberg: "Según los positivistas el mundo se divide en dos sectores: el de lo que puede decirse con claridad y el de aquello sobre lo que debe guardarse silencio. Pero no hay filosofía tan sin sentido como esta. Porque no hay nada que puede expresarse con claridad. Si se elimina todo lo que es oscuro, probablemente sólo quedarán algunas tautologías carentes por completo de interés"¹⁴. Y es justamente el escudriñar esta oscuridad que lo fundamenta y convalida el discurso filosófico.

El conocimiento científico es ciertamente un conocimiento de la realidad, de los esquemas y de los modelos científicos que indican. A través de este conocimiento sabemos que los contenidos no son ni arbitrarios ni definitivos, por el siempre posible aumento de los datos observados. Sin embargo,

¹⁴ *Ibidem*, pág. 264.



sabemos también que el discurso científico no se agota en sí mismo. Exige dar un significado a la presencia de los datos empíricos, y alcanzar algunas observaciones metacientíficas y éticas. Y es justamente este carácter no limitante del conocimiento, lo que devela un reconocimiento a la existencia de un ser que no se limita al conocimiento científico y, por lo tanto, que es capaz de realizar un acto epistémico más allá del aporte de la ciencia. Reconocer el límite de la ciencia es un acto cognitivo que supera el saber científico. Afirma Einstein: “el que cree que su propia vida y la de sus semejantes no tenga significado, no sólo es infeliz, sino apenas es capaz de vivir”¹⁵. Esta afirmación nos conecta con esa alteridad que es el “otro”, y que la ciencia política parece haber olvidado. El hombre, tal como se afirmó antes, comparte su existencia con otros hombres. Esta realidad social y existencial es la puntual presencia del “otro” en mi “hacer” y “ser”. Es la genuina relación social entre los hombres cuya entereza es insustituible, a pesar de las desmentidas de la praxis y de la crónica cotidiana. Y paradójicamente, la influencia que la ciencia y la técnica tienen en la configuración del mundo político, se realiza de un modo más bien destructor que ordenador. La razón es el utilitarismo. Pues, si bien la ciencia es útil cuando responde a una ordenación superior, es destructiva cuando responde a intereses utilitarios. Heisenberg afirma lapidariamente: “la utilidad es la muerte de la humanidad”¹⁶. Esta expresión refiere que todo fin particular desligado de su propio contexto relacional puede conducir en su desarrollo a resultados contrarios a los fines propiamente humanos. Y Sócrates añadiría que la condición para ejercitar el poder exige en primer lugar una disponibilidad de servicio y una ascesis de sí mismos, que se obtiene proponiendo el ideal de la perfección ética; pues el hombre es hombre en su total realización sólo si es ciudadano.

La bandera esgrimida por la política como ciencia, es la necesidad de utilizar únicamente los métodos objetivos de la ciencia, apartar cualquier intromisión de la subjetividad, por cuanto perturbaría esa objetividad y su eficacia práctica. Preguntamos: ¿se puede ser absolutamente objetivos?

¹⁵ Cf. Einstein, A. *Come io vedo il mondo*, pág. 22. 1975. Newton Compton Editori. Roma.

¹⁶ Cf. Heisenberg, W. *Más allá de la física*, pág. 127. 1974. B.A.C., Madrid.



Afirma el físico Max Planck: “La historia de todos los tiempos y de todos los pueblos nos enseña de manera impresionante, que los impulsos más fuertes para las obras más significativas y creativas, en el campo de la política, al igual que en el arte, y en la ciencia, han surgido justamente de una fe ingenua e imperturbable, como lo inspira la religión a sus creyentes en su vida activa”¹⁷. Y agrega: “al positivismo le falta la fuerza motriz para actuar como guía del camino. El puede remover impedimentos, pero no puede ser fecundo. Esto porque su actividad es esencialmente crítica, y su mirada mira hacia atrás. Para ir hacia delante hacen falta ideas y formular nuevas preguntas y creatividad, que no pueden derivarse sólo de los resultados medibles, sino deben ir más allá, y frente a esto el positivismo permanece fundamentalmente negativo”¹⁸. No se trata de descalificar, sino afirmar que la complementariedad es fundamental e imprescindible. La ciencia política así como la ciencia social, necesita de la filosofía. Y al lado de ella está el ideal de la educación política y ético-política. Sin filosofía no hay teoría ni argumentación. Sin la filosofía es imposible comprender la esencia de lo político. Sin filosofía no hay capacidad de discernir sobre la virtud. Sin filosofía no hay capacidad teórica. Sin menoscabo del saber científico que es útil, necesario y fundamental en muchas áreas del “conocimiento”, del “hacer” y del “ser”, es imperativo comprender que la interpretación como humanización pasa a través de la filosofía. La actividad rigurosamente cognoscitiva se fundamenta en la concienciación crítica de la situación, y no en los datos científicos, justamente para dar vida a un programa operativo que trasciende la objetividad científica y la interpreta en el contexto de un juicio más amplio y más directamente conectado a la motivación práctica.

En lo referente a la eficacia práctica de la ciencia política, debemos con responsabilidad afirmar que es una eficacia fallida, lo cual es una razón más que justifica la importancia de la filosofía. De hecho vivimos en un mundo que sepulta las ilusiones y las transforma en desilusiones. Esta afirmación no encierra un pesimismo sino una valoración concreta de la realidad histórica, y se debe fundamentalmente a que la ciencia no puede proporcionar “un fin”. El hombre tiene necesidades teleológicas y, por lo

¹⁷ Cf. Planck, M. *Scienza, filosofia e religione*, pág. 241. 1965. Fratelli Fabbri Editori, Milano.

¹⁸ Cf. *Ibidem*, pág. 249.



tanto, de ideales y de valores. El ser humano se mueve y actúa motivado por ideales, por valores, y aquí el saber científico nada tiene que aportar. Y si conlleva algunos valores, no son suyos sino robados a la filosofía. En efecto, la filosofía es la única que ofrece una visión total de la realidad, y exige legitimaciones epistemológicas y una existencia ética. La dimensión política exige, sin dudas, la educación ética. Podríamos resumir diciendo que la ciencia política tiene sus límites y necesita de la filosofía por su empeño teórico y empeño participativo, en el que el empeño participativo, propio de la naturaleza trascendental del hombre, termina por ser un compromiso y un empeño social en libertad, y sin mediaciones.

La política, en su esencia, es servicio

“Ningún hombre es más importante que otro hombre”. Esta aseveración común a casi todos los credos tanto religiosos como políticos, es sin embargo, tanto en unos como en otros, una piedra en el zapato. Hay un gran divorcio entre fe, teoría y praxis. Sin embargo, esta irrenunciabilidad de la dimensión humana se repropones constantemente por la convicción de que todo individualismo se supere a favor de una intersubjetividad, en cuyo ámbito el hombre se interrelaciona con lo social. Esto evidencia, sin dudas, que la matriz genética del ser humano es social, entendida como comunidad y no como grupo, y que está dispuesta a romper con el reduccionismo unidimensional de las técnicas, de su funcionalidad práctica, y llama a la sabiduría de un saber de no saber. Pero no es suficiente esta disponibilidad natural, si no se abre a la comunión a través de la renuncia del egoísmo vital. La sociedad jurídica, la sociedad tecnológica, la sociedad contractual, la sociedad política, son ciertamente una sociedad, pero les falta un ingrediente esencial y estructural: la comunión. Sin comunión hay inexorablemente verticalidad, que, como se ha visto, era totalmente extraña a la idea griega de la política, aunque durante milenios fue teorizada con términos latinos como: *principatus*, *regnum*, *dominium*, *gubernaculum*, *imperium*, *potestas*, y otros. El hecho de que todas estas conceptualizaciones se han derivado del término política durante el desarrollo de la historia humana, constituye una perturbadora distinción de la naturaleza política, que en el tiempo ha distorsionado su esencial contenido y su desarrollo. La constata-



ción de todas estas formas verticales e impersonales es fundamental para dar un cambio copernicano al significado de la política, así como lo es la renuncia del egoísmo vital, que es lo que realmente sintetiza la expresión: “ningún hombre es más importante que otro hombre”.

Ciertamente estamos en el valle de la utopía. Pero, es también muy cierto que sin sueños no hay futuro. El soñar nos permite creer que las posibilidades son posibles. Y creer en ello posibilita, sin dudas, caminar hacia un horizonte más humano y alterativo. Creer en una sociedad de personas donde los hombres viven de manera respetuosa de los derechos ajenos; donde cada una de las personas, en sus relaciones con los otros, actúa con humildad, con generosidad, con renuncia, es posible. Sabemos que estas condiciones nunca se darán absolutamente, porque lo absoluto es opuesto a la finitud propia del hombre. Pero sí sabemos que este sueño nos permite alcanzar estados cada vez más perfectibles. Y esto es posible y es el reto. Esta realidad social que se delinea como “humanidad”, coincide con el vuelco copernicano de la política. Es servicio. Es romper las cadenas de la alienación impuestas por las estructuras. La política según humanidad se resuelve en un actuar que promueve la intersubjetividad y la operatividad responsable. Estaríamos frente a la remoción del juicio técnico y, con ello, frente a una calificación axiológica articulada: el empeño participativo, propio de la humanidad, termina por ser una solidaridad. Es decir, una humanidad como comunicación, comprensión y compromiso. En este contexto, la sociedad adquiere una intencionalidad ética, con un ideal de vida comunitaria. Una sociedad donde la política no es una alternativa para el ejercicio del poder o para la propia sistematización económica y social, sino el ámbito que permite realizar la propia vocación. Actuar con vocación es asumir una responsabilidad como servicio, es realizar en la comunidad la singularidad irrepetible que es una característica del estatuto metafísico de la persona.

Esta visión política como servicio no se trata, entonces, de un actuar según estereotipos técnicos, ni se trata de un empeño de la voluntad para realizar en la vida los equilibrios de una ontología racional, sino de una toma de conciencia de la situación real del hombre y de un empeño crítico, valiente, de asumir en primera persona la decisión de actuar con coherencia y autenticidad. Esta nueva visión de hacer política pasa a través de una interpretación como humanización de la política, y a través de la comuni-



cación auténtica como superación de la simple socialización. Aquí por interpretación se entiende la capacidad de superar la propia frontera dogmática, y un claro ejercicio de jurisprudencia: aplicación de la norma filtrada a través de una sapiencial equidad y de una audacia crítica; y por comunicación, la superación de los propios dramas en lo concreto histórico y en la conexión intersubjetiva. Este comunicarse, además, no es una actividad cualquiera deducida de la simple situación intersubjetiva. ¡No! Conlleva una actividad puesta en marcha por una dinámica interior donde el punto culminante () de la comunicación se logra en la comunión: en el reconocimiento teórico-práctico del "otro". Y es justamente esta humanización de la política, en su rol de fecunda interpretación y de comunicación interpersonal que permite la disponibilidad, la apertura que libera la política de la fría rigidez de la técnica, incapaz de comunicar el pujante sentido de la existencia. Así como la filosofía genera un saber científico que termina por repudiarla, la política, pretendiendo ser científica, denigra de su madre la filosofía, y se aparta de la humanidad y del servicio. Se olvida con frecuencia que la ciencia es teoría, y la teoría es filosofía. Y si el problema es la traducibilidad de la idea en acto, no olvidemos que si bien la filosofía se restringe a la interpretación de la realidad, no es menos cierto que es a través del acto ético que esa interpretación asume toda la riqueza de sus posibilidades. El saber es el camino hacia la sabiduría, y la sabiduría es sinónimo de virtud.

En el fondo, el problema es que mientras el *modus operandi* de la política se reduce al poder y a gobernar (o mal gobernar), la concepción sapiencial del hombre concibe la política como una actividad más abierta, casi interdisciplinaria, llamada a no pisotear el valor del hombre. El reduccionismo político es simplemente una actividad de gobierno, ejercicio del poder o acción para conseguirlo. En cambio, su originaria naturaleza, como se ha dicho, es humanidad y servicio. Es una *paideia* llamada a formar la conciencia política: formar a futuros hombres de Estado, expertos y resistentes a la irracionalidad y a los vicios presentes en las vicisitudes de la ciudad. Es, en el fondo, el ideal socrático que la ética y la política son una misma cosa. Esta irrenunciabilidad de la dimensión educativa de la política entendida como humanidad y servicio, es el único camino que lleva a la convicción de que el individualismo debe dar paso a la intersubjetividad, y



ésta a un horizonte ecuménico. Encaminarnos hacia este horizonte ético es, créamoslo o no, la única posibilidad de una auténtica liberación. Lo afirmamos porque el problema social es un problema de autenticidad, y la política es justamente el ámbito mediante el cual esta autenticidad se manifiesta a través del testimonio. Es imposible pretender un cambio social y político sin la vivencia auténtica de la “idea-valor” y del “saber-valor”. Es decir, sin una ecuación de fidelidad entre lo que se piensa y se conoce, y la propia configuración existencial. Y nuestro sueño es, aunque la realidad parece desmentirnos, que nuestro camino sigue avanzando hacia una sociedad en la que la conciencia y la libertad no se autoexcluyen, y hacia una política en la que la vida personal converge en una comunión con el “otro”.

Conclusión

Estas reflexiones quieren señalar la necesidad y la importancia del servicio, como actitud social y política. La temática se ha desarrollado a través de un introductorio análisis histórico, filosófico y antropológico, proponiendo un puente entre filosofía política y ciencia política. Además se señala la importancia de romper las fronteras de la inmediatez y del escepticismo, y la urgencia de abocarse a reencontrar los signos de una esperanza. Una esperanza que trasciende las limitaciones propias de la naturaleza humana, y concrete una *paideia* que produzca una auténtica sabiduría política, y proponga una eficaz referencia que se alarga hacia una vivencia ética.



Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (1951). *Política*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- CICERÓN, M.T. (1975). *De re Publica*. Zanichelli Editore, Bologna.
- EINSTEIN, A. (1974). *Come io vedo il mondo*. Newton Compton Editori, Roma.
- CHINOY, E. (1972). *La sociología*. Fondo de Cultura Económica. México.
- HEISENBERG, W. (1972). *Diálogos sobre la física atómica*. B.A.C., Madrid.
- HEISENBERG, W. (1974). *Más allá de la física*. B.A.C., Madrid.
- HOBBS, T. (1965). *De homine*. Laterza, Bari.
- KURSÁNOV, G. (1973). *Materialismo dialéctico*. Ediciones Estudio, Buenos Aires.
- MACHIAVELLI, N. (1971). *Il Principe*. Sansón Editrice, Firenze.
- PLANCK, M. (1965). *Scienza, filosofía e religione*. Fratelli Fabbri Editori, Milano.
- PLATÓN. *Obras* (1975). Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- SARTORI, G. (1979). *La política. Lógica e metodo in scienze sociali*. SugarCo Edizioni, Milano.
- SAN AGUSTÍN (1968). *Confesiones*, B.A.C., Madrid.
- SANTO TOMÁS (1954). *De regimine Principum*. Marietti, Roma
- SANTO TOMÁS (1976). *Summa theologiae*. B.A.C., Madrid.

