

☉ GIOVANNI SARTORI

LA POLITICA

LOGICA Y METODO EN LAS
CIENCIAS SOCIALES



Vii. ¿QUÉ ES "POLÍTICA"?

La expresión y la noción de "ciencia política" se determinan en función de dos variables: 1) el estado de la organización del saber, y 2) el grado de diferenciación estructural de los componentes humanos.

En cuanto a lo primero, debe observarse que la noción de ciencia no tiene mucho sentido, o al menos no queda bien precisada, hasta que no se afirma la división y especialización del trabajo cognoscitivo. Es así que no tiene mucho sentido hablar de ciencia política cuando "ciencia" constituía un todo con "filosofía"; cuando el saber se reducía y expresaba unitariamente en el amor al saber. La noción de ciencia queda precisada, pues, cuando se diferencia de la filosofía, y presupone que un saber científico se ha separado del alma mater del saber filosófico. Por supuesto que "ciencia" es también diferente de lo que llamamos opinión, teoría, doctrina e ideología. Pero la división primera y fundamental es entre ciencia y filosofía.

En cuanto al segundo aspecto, conviene observar que la noción de política calificó todo, y por lo tanto nada específico, hasta que las esferas de la ética, de la economía y de lo político-social se mantuvieron no divididas y no se tradujeron materialmente en diferenciaciones estructurales, vale decir en estructuras e instituciones que pudieran calificarse de políticas por su diferencia con institutos y estructuras pasibles de ser calificados de económicos, religiosos y sociales. En este sentido, el nudo más difícil de desatar es entre lo "político" y lo "social", entre el ámbito de la política y la esfera de la sociedad. Pero los nudos son varios, empezando por el enredo entre la nomenclatura de origen griego -las palabras que derivan de polis- y la nomenclatura de origen latino.

Digamos entonces que la noción de ciencia política varía en función de qué se entienda por ciencia y qué por política. En razón de ello resulta bastante vano hablar de una ciencia política "perenne", que se prepara con Aristóteles, nace o renace con Maquiavelo y se afirma con autonomía disciplinaria propia a partir del siglo XIX. Antes (le aventurarnos a delinear una historia de la ciencia política como tal, y que lo sea realmente, se requiere que la ciencia sea "ciencia", y que la idea de ciencia converja de modo significativo con la idea de política. Hasta ese momento, una historia de la ciencia política se reduce, o mejor se divide, en una historia a dos voces: la del concepto de ciencia por un lado, y la del concepto de política por el otro.

Esta división es necesaria, no sólo porque "ciencia" y "política" son variables que han cambiado mucho, sino también porque variaron en épocas diferentes y con diversas velocidades. De aquí se deduce que cualquier teoría de la ciencia política, breve o extensa, debe ser atentamente dividida en periodos, en función de cómo se

combinan, una y otra vez, una idea diferente de la ciencia con una acepción particular de la política. Es obvio que los tiempos y las fases de la ciencia política serán tanto más numerosos cuanto más nos remontemos hacia el nacimiento de esta disciplina. Pero también una historia de corto radio -limitada, por ejemplo, al lapso de un siglo- tendrá que ser caracterizada por momentos muy diferentes. Así, la época de Mosca, Pareto y Michels está ya muy lejos de nosotros; y la ciencia política de los años cuarenta le resulta anticuada a la ciencia política de los años sesenta.

En este escrito no trataré de fijar el nacimiento de la "primera" ciencia política, sino más bien de separar los elementos de varios, plausibles, "encuentros significativos" entre los dos términos de nuestro discurso; por un lado, los modos de observar la política que se pueden calificar como científicos, y por el otro, una serie de caracterizaciones de la idea de política.²⁰ Comencemos por esta última.

VII. 1. La idea de política

Hoy estamos habituados a distinguir entre lo político y lo social, entre el Estado y la sociedad. Pero son estas distinciones y contraposiciones que se consolidan en su significado actual recién en el siglo XIX. A menudo se oye decir que mientras en el pensamiento griego la politicidad incluía la socialidad, hoy nos sentimos inclinados a invertir esta diada, e incluir lo político en lo social y la esfera de lo político en la esfera de la sociedad. Pero este discurso contiene cuando menos tres errores. Primer error: tal diada no existía en el pensamiento griego, Segundo error: la socialidad no es en absoluto "la sociedad ". Tercer error: nuestra sustantivación "la política" no tiene en absoluto el significado del término griego politiké, así como hoy hablamos de un hombre político que está en las antípodas del "animal político" de Aristóteles.

Si para Aristóteles el hombre era un zoo politikón, la sutileza que con frecuencia se omite es que Aristóteles definía de esta manera al hombre, no a la política. Sólo porque el hombre vive en la polis, y porque la polis vive en él, el hombre se realiza completamente como tal. Al decir "animal político", Aristóteles expresaba, pues, la concepción griega de la vida.

Una concepción que hacía de la polis la unidad constitutiva (indescomponible) y la dimensión completa (suprema) de la existencia. Por lo tanto, en el vivir "político" y en la "politicidad", los griegos no veían una parte o un aspecto de la vida; la veían en su totalidad y en su esencia. Por el contrario, el hombre "no político" era un ser defectuoso, un idion, un ser carente (el significado originario de nuestro término "idiota"), cuya insuficiencia consistía precisamente en haber perdido, o en no haber adquirido, la dimensión y la plenitud de la simbiosis con la propia polis. Brevemente, un hombre "no político" era simplemente un ser inferior, un menos-que-hombre.

Sin adentrarnos en las variadas implicaciones de la concepción griega del

hombre, lo que importa subrayar es que el animal político, el *polites*, no se distinguía en modo alguno de un animal social, de ese ser que nosotros llamaríamos societario o sociable. El vivir "político" -en y para la polis- era al mismo tiempo el vivir colectivo, el vivir asociado, y más intensamente, el vivir en *koinonia*, en comunión y "comunidad". Por lo tanto, no es exacto decir que Aristóteles incluía la socialidad en la política. En verdad, los dos términos eran para él un único término, y ninguno de los dos se resolvía en el otro, por la simple razón de que "político" significaba conjuntamente las dos cosas a la vez. De hecho, la palabra "social" no es griega sino latina, y le fue adjudicada a Aristóteles por sus traductores y comentaristas medievales.

Fue Santo Tomás de Aquino (1225-1274) quien autorizadamente tradujo lo *zoon politikon* como "animal político y social", observando que "es propio de la naturaleza del hombre vivir en una sociedad de muchos".²¹ Pero no es tan simple. Egidio Romano (hacia 1285) a Aristóteles diciendo que el hombre es un *politicum animal et chile*.²² A primera vista, podría parecer que Santo Tomás explicitaba el pensamiento de Aristóteles, mientras que Egidio Romano se limitaba a usar una expresión redundante (¡*politicum*, después de todo, es una expresión derivada del griego para decir *civile*). Pero la aparición de las palabras "social" y "civil" merece ser examinada y explicada. De ello resultará que Santo Tomás como Egidio forzaron a su autor.

Está claro que donde los griegos decían *polites*, los romanos decían *civis*, así como es claro que polis se traduce al latín por *civitas*. Pero los romanos absorbieron la cultura griega cuando su ciudad había sobrepasado ampliamente la dimensión que admitía el "vivir político" según la escala griega. Por lo tanto la *civitas*, con respecto a la polis, es una ciudad de politicidad diluida; y esto en dos aspectos. Primeramente, la *civitas* se configura como una *civitas societas*, es decir, adquiere una calificación más elástica, que amplía sus límites. Y en un segundo aspecto, la *civitas* se organiza jurídicamente, La *civilis societas*, en efecto, se traduce a su vez en una *inris societas*. Lo que permite sustituir la "politicidad" por la juridicidad. Ya Cicerón (104-43 a.c.) sostenía que la *civitas* no es un conglomerado humano cualquiera, sino aquel conglomerado que se basa en el consenso de la ley. Ya en tiempos de Cicerón estamos, pues, a una *civitas* que no tiene casi nada de "político" en el sentido griego del término: la *juris societas* es a la polis lo que la despolitización es a la politicidad. Y el ciclo se cierra con Séneca. Para Séneca (4 a.c.- 65 d.c.), y en general para la visión estoica del mundo, el hombre no es ya un animal político; es, por el contrario, un *sociale animal*.

Estamos en las antípodas de la visión aristotélica, porque el animal social de Séneca y de los estoicos es el hombre que ha perdido la polis, que se ha extrañado de ella, y que se adapta a vivir negativamente más que en forma positiva en una cosmópolis.

Si el mundo antiguo concluye su parábola dejando a la posteridad no sólo la imagen de un animal político, sino también de un animal social, estas dos representaciones no prefiguran de ninguna manera el desdoblamiento y la diada entre la esfera de lo político y la esfera de lo social que caracteriza la polémica de nuestro tiempo. La primera diferencia reside en que el sociale animal no coexiste junto al politicum animal; estas expresiones no aluden a dos facetas de un mismo hombre, sino a dos antropologías que se sustituyen una a otra. La segunda diferencia -que pasaremos a examinar en seguida- es que en todo el discurso desarrollado hasta ahora, la política y la politicidad no fueron percibidas nunca verticalmente en una proyección en altura que asocie la idea de política con la idea de poder, de mando, y en último análisis de un Estado subordinado a la sociedad.

La cuestión reside en que la problemática vertical es en gran medida extraña al discurso basado en la nomenclatura griega -polis, polites, politikos, politike, y politéia- en su traducción latina, y también a su desarrollo medieval. El título griego de una obra para nosotros notoria como la República de Platón era Politéia: traducción exacta para el mundo que pensaba en latín, dado que res publica quiere decir "cosa común", cosa de la comunidad. Res publica, observaba Cicerón, es res populi.²³ El discurso aristotélico sobre la ciudad óptima, fue vertido por los primeros traductores medievales con un calco -de politia óptima.-, que se sustituyó posteriormente por la expresión de óptima república. Expresiones todas que se asociaban a un discurso horizontal. La idea horizontal es tomada también por el inglés common weal o, más modernamente, commonwealth, que equivale a "bien común", lo que llamamos bien público e interés general. Pero precisamente por esto, ha sido mal interpretado el título platónico, así como también el uso de res publica, en toda la literatura que va de los romanos a Bodin (cuyos Six Livres de la Republique aparecieron en 1576). Nuestra república, convertida en una forma de Estado opuesta a la monarquía, como lo es hoy para nosotros, se sitúa precisamente en la dimensión vertical, que en cambio estaba ausente de la idea de politéia, de res publica y de commonwealth.

Con esto no se quiere afirmar que será preciso llegar recién a Maquiavelo o a Bodin para encontrar la dimensión que he llamado vertical, es decir el elemento de estructuración jerárquica -de la sub a la supraordenación— de la vida en sociedad. Es indudable que Platón sobreentendía una verticalidad. Pero éste es el elemento que no se recogió sino que se perdió de la tradición aristotélica.²⁴ Por otra parte, si Maquiavelo es el primero en usar la palabra Estado en su acepción moderna, la percepción de la verticalidad -totalmente trasfundida en la noción de política- se remonta por lo menos a la tradición romántica. Pero esta idea no estaba expresada en la nomenclatura griega por la palabra "política" y sus derivados. Se expresaba de manera variada -hasta el siglo XVII cuando menos- por términos tales como principatus, regnum, dominium, gubernaculum ²⁵ (mucho más que por los términos

poestas e imperium, que en cambio pasaron a referirse a un poder legítimo y se usaron en el ámbito del discurso jurídico).

Para los autores medievales y renacentistas -que escribían tanto en latín como en italiano, francés o inglés- el *dominium politicum* no era "político" en nuestro significado, sino en el significado de Aristóteles: era la "ciudad óptima" del *poliles*, la *res publica* que practicaba el bien común, una *res populi* igualmente ajena tanto a la degeneración democrática como a la degeneración tiránica. De hecho, los autores medievales usaban *dominium politicum* en contraposición a *dominium regale*, y todavía más en contraposición a *dominium despoticum*. Equivale a decir que la voz *politicum* designada la "visión horizontal", mientras que el discurso vertical se desarrollaba mediante las voces *realis*, *despotismo* y *principado*. De tal manera, la forma mejor de traducir la idea de *dominium politicum* en la terminología contemporánea, sería decir "la buena sociedad"; pero advirtiendo que nosotros somos al respecto bastante más optimistas o ingenuos que los autores medievales. También podríamos decir que el *dominium politicum* representaba una especie de "sociedad sin Estado"; pero entonces recordando que la sociedad en cuestión era a un mismo tiempo una *civilis societas* y una *juris societas*, no una sociedad sin adjetivos, la sociedad de que habla el sociólogo.

Por el contrario, si hay un término que simbolizaba más que ningún otro el enfoque vertical, el discurso que llamaríamos característicamente político, este término era "príncipe". No por azar *De Regimine Principum* (1513) fue el título elegido por Maquiavelo. *De Regimine Principum* (en 1200 -1269, aproximadamente) fue ya el título de Santo Tomás (no de Egidio Romano); mientras que Marsilio de Padua (1280-1343 aproximadamente) usaba *principatus* o *pars principans* para indicar las funciones que hoy llamaríamos de gobierno, y habría podido clasificar la realidad política descrita por Maquiavelo como un *principatus despoticus*.²⁶

¿Qué conclusión podemos extraer de estos trazos sumarios que acabamos de exponer? Que las complejas y tortuosas vicisitudes de la idea de política van más allá de la palabra política, en todas las épocas y en mil aspectos.²⁷ La política de Aristóteles era a la vez una antropología; una antropología ligada indisolublemente al "espacio" de la polis. Caída la polis, la "politicidad" se atenúa, diluyéndose variadamente o transformándose en otra. Por un lado, la política se juridiciza, desarrollándose en la dirección indicada por el pensamiento romano. Por otro lado - que he tenido que pasar por alto— la política se teologiza, primero adecuándose a la visión cristiana del mundo, después en relación con la lucha entre el papado y el Imperio, y por último en función de la ruptura entre el catolicismo y el protestantismo. En todos los casos, el discurso sobre la política se configura — empezando por Platón y también por Aristóteles- como un discurso que es, conjunta e indisolublemente, ético-político. La ética en cuestión podrá ser naturalista y psicologista; o bien una ética teológica; o incluso una ética juridicizada, que debate

el problema del "bien" en nombre de lo que es "justo", invocando la justicia y las leyes. La doctrina del derecho natural, en sus sucesivas fases y versiones, resume bastante bien esta amalgama de normativa jurídica y de normativa moral.¹³ En todos estos sentidos, y también en otros, la política no se configura en su especificidad y autonomía hasta Maquiavelo.

VI. 1.2. La autonomía de la política

Cuando hablamos de la autonomía de la política, el concepto de autonomía no debe entenderse en sentido absoluto, sino más bien relativo. Además, se pueden sostener al respecto cuatro tesis: primero, que la política es diferente-, segundo, que la política es independiente, es decir que sigue leyes propias, instaurándose literalmente como ley de sí misma; tercero, que la política es autosuficiente, autárquica en el sentido de que basta para explicarse a sí misma; cuarto, que la política es una causa primera, una causa generadora no sólo de sí misma sino también de todo el resto, dada su supremacía. En rigor, esta última tesis desborda el ámbito del concepto de autonomía; pero hay que mencionarla porque constituye una posible implicación del mismo. Importa también precisar que la segunda y tercera tesis suelen ir juntas, aunque en rigor el concepto de autonomía debe distinguirse del de autarquía. De todos modos, la tesis capital, la que más importa clarificar, es la primera.

Afirmar que la política es diferente equivale a poner una condición necesaria, no todavía una condición suficiente (de la autonomía). A pesar de ello, toda la continuidad del discurso queda estrechamente condicionada por este punto de partida. ¿Diferente de qué? ¿De qué modo? ¿Hasta qué punto?

Con Maquiavelo (1469-1527) la política se diferencia de la moral y de la religión. Es ésta una primera y nítida separación y diferenciación. La moralidad y la religión son, ciertamente, ingredientes fundamentales de la política; pero a título de instrumentos. "Si un príncipe quiere mantener el Estado, se ve forzado a menudo a no ser bueno", a obrar "contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión". La política es la política. Pero atención, Maquiavelo no llega a la "verdad efectiva de la cosa" por Wertfrei, porque sea ajeno a las preocupaciones prescriptivas y a los conceptos de valor. No es tampoco que Maquiavelo estuviese animado por la pasión moral. Obsérvese que él le prescribía al "nuevo" príncipe qué comportamiento era el necesario y debido para salvar o fundar el Estado. De tal modo, la mayor originalidad de Maquiavelo reside quizás en el hecho de que teorizó con inigualado vigor sobre la existencia de un imperativo propio de la política. Maquiavelo no se limitó a señalar la diferencia entre la política y la moral; llegó a proclamar una vigorosa afirmación de autonomía: la política tiene sus leyes, leyes que el político "debe" aplicar.

En este sentido que acabamos de precisar es, pues, exacto que Maquiavelo -no Aristóteles- "descubre la política". ¿Por qué él? ¿Y por qué motivo? Es dudoso que haya que atribuir el descubrimiento de Maquiavelo a una "cientificidad".²⁸ Ciertamente, Maquiavelo no fue filósofo; y precisamente por esto pudo alcanzar la "visión directa" que sólo obtienen los que comienzan o recomienzan ex novo. Por otra parte, cuando se sostiene que Maquiavelo no fue ni filósofo ni científico no se le regatea nada a su estatura, y hasta quizás se puede comprender mejor cómo llegó al descubrimiento de la política. A este respecto, resulta instructivo comparar a Maquiavelo con Hobbes.

Hobbes (1588-1679) teoriza una política todavía más "pura" que Maquiavelo. Su príncipe, el Leviatán (1615), es el más próximo y directo precursor del Gran Hermano concebido por Orwell; el orden político está creado por su f'tal, por su poder de crear las palabras, de definir las, de imponerlas a sus súbditos. "Las verdades primeras -escribía Hobbes- fueron implantadas arbitrariamente por los primeros en ponerle nombre a las cosas." De ello deducía Hobbes que las verdades de la política eran como las verdades arbitrarias y convencionales de la geometría. Si el príncipe de Maquiavelo gobernaba aceptando las reglas de la política, el Leviatán de Hobbes gobernaba creándolas, estableciendo qué es la política. El mundo del hombre es infinitamente manipulable, y el Leviatán -el gran definidor- es su manipulador exclusivo y total. En realidad, nadie ha teorizado una politización tan extrema como Hobbes. Él no planteaba únicamente la absoluta independencia y autarquía de la política, sino que afirmaba un "pan-politicismo" que todo lo reabsorbe y lo genera todo a partir de la política. Si Maquiavelo invocaba la virtud, Hobbes no invocaba nada. Si las páginas de Maquiavelo transparentaban una pasión moral, Hobbes era un razonador distanciado, glacial, dedicado a construir una perfecta mecánica de los cuerpos en movimiento. 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.

Pero no sólo eso. Hobbes no se diferencia de Maquiavelo sólo en que afirma una política "pura", omniprevisora y omnicausadora; también en su "cientificidad". En el siglo y pico que lo separa, se intercalan Bacon (1561-1626) y Galileo (1564-1642). Además, Hobbes recibía la lección metódica de Descartes (1596-1650), su más joven y más precoz contemporáneo. A su modo, pues, Hobbes estuvo imbuido de espíritu científico. Su sistema filosófico se inspira en la concepción mecanicista del universo; su método -basado en el modelo de la geometría- es el lógico-matemático. A primera vista estaríamos tentados de llegar a la conclusión de que en Hobbes se reúnen todos los elementos que definen a una "ciencia política". Hay un método científico según los cánones del cartesianismo; y hay también una política teorizada en su forma más extrema de autonomía. Se podrá agregar y sostener también que Hobbes era Werther, que estaba liberado del valor. Sin embargo se

habla de Hobbes, y con razón, como de un "filósofo" de la política; y la ciencia política le reconoce a Maquiavelo una paternidad que le niega a Hobbes. ¿Cómo se explica esto?

Es simple, el elemento que diferencia a la ciencia de la filosofía no está tomado del modelo de la geometría y de la matemática. Descartes era un gran matemático; y grandísimo matemático fue Leibniz. La matemática es lógica deductiva, en tanto que las ciencias no nacen de la deducción lógica sino de la inducción, de la observación y del experimento.²⁹ Hobbes no observaba; deduce more geométrico, como hará también poco después ese puro ejemplar de filósofo que fue Spinoza (1632-1677). El método de Hobbes era, pues, rigurosamente deductivo.³⁰ Con esto está todo dicho. No observaba el "mundo real". Nadie puede cuestionar la estatura filosófica de Hobbes; pero su "ciencia" no es tal; no descubre nada. Correlativamente, la autonomía de la política que nos interesa no es la teorizada por Hobbes. Y nada puede ocultar el hecho de que Hobbes era más valorativo que Maquiavelo.

Conclusión, si en Maquiavelo no hay todavía científicidad, la científicidad de Hobbes no constituye una confluencia significativa de la ciencia y la política. Sobre todo, el descubrimiento de la autonomía de la política no desemboca en un método científico. Como advertimos al comienzo, la historia de la ciencia política es una historia a dos voces, que debemos mantener separadas, a riesgo de reunir las mal y prematuramente.

VII.3. El descubrimiento de la sociedad

Hasta ahora hemos examinado solamente una primera diversidad: la que hay entre política y moral, entre César y Dios. Es un paso decisivo, pero también, mirado retrospectivamente, el más obvio, el más fácil. El paso más difícil -tan difícil que todavía hoy nos perturba- es el de establecer la diferencia entre Estado y sociedad. Hasta ahora no habíamos llegado al desdoblamiento entre la esfera de la política y la esfera de la sociedad. ¿Cuándo, entonces, la idea de sociedad se libera de los múltiples lazos que la mantenían sujeta, y se pasa a afirmar la realidad social como una realidad en sí misma, independiente y autosuficiente?

Debe quedar claro que "sociedad" no es demos, no es populus. En cuanto actor concreto y operante, el demos muere con su "democracia", es decir con la polis en la que operaba. Y así como la República romana no fue jamás una democracia, el populus de los romanos no fue nunca el demos de los griegos. Caída la República, populus pasa a ser una ficción jurídica; y sigue siendo sustancialmente una fictio iuris en toda la literatura medieval. Por otra parte, el pensamiento romano y medieval no expresaban una idea autónoma de la sociedad. La sociedad se configuraba -recuérdese- como una eivilis societas y como una iuris societas. El pensamiento medieval impregnó a estas mezclas de una fuerte caracterización

organicista, que procuraba incluir a la sociedad -desarticulándola y articulándola- dentro de los múltiples "corpus" en los que se organizaba el mundo feudal, el mundo de las jerarquías y las corporaciones.

La separación fue lentísima. Por ejemplo, es sintomática la falta de la idea de sociedad en la literatura del siglo XVI, que teorizaba el derecho a resistir y a rebelarse contra el tirano. Para los monarcómanos, y también para Calvino y Altusio, el protagonista que se contraponía y se oponía al poder tiránico no eran ni el pueblo ni la sociedad; eran individuos o instituciones específicas, tales como una Iglesia, las asambleas locales o determinadas magistraturas. De igual modo, la revolución inglesa no fue una revolución en nombre y por cuenta de los derechos de la sociedad; a lo sumo contribuye a restituirle realidad y concreción a la fictio iuris del pueblo.

No por azar el primero en teorizar el derecho de la mayoría y la regla mayoritaria -es decir una regla que restituye operatividad a la noción de pueblo- fue Locke, quien escribió a fines del siglo XVII.

A Locke se le atribuye con razón una primera formulación de la idea de sociedad. Pero esta atribución corresponde a la doctrina contractualista en su totalidad, y en particular a la distinción de los contractualistas entre pactum subiectionis y pactum societatis. En realidad la idea de sociedad no es una idea que se formule y afirme con el cambio revolucionario. Es más bien una idea de paz, que pertenece a la fase contractualista de la escuela del derecho natural. No es la revuelta contra el soberano, sino el "contrato" con el soberano, el que pasa a ser estipulado en nombre de un contratante denominado sociedad. Sólo que esta sociedad que estipula el "contrato social", ¿no es también, a su vez, una ficción jurídica?

La verdad es que la autonomía de la sociedad con respecto al Estado presupone otra diferencia: la de la esfera económica. La separación de lo social con respecto a lo político supone la diferencia entre la política y la economía. Ésta es la vía maestra. Hoy, los sociólogos en busca de antecesores citan a Montesquieu (1689-1755).⁸³ Pero estarían más en lo justo si citaran al padre de la ciencia económica, Adam Smith (1723-1790), e incluso si se remontaran hasta Hume (1711-1776) a través de Smith.

Porque son los economistas -Smith, Ricardo y en general los liberales- los que muestran cómo la vida en sociedad prospera y se desarrolla cuando el Estado no interviene; los primeros en mostrar cómo la vida en sociedad encuentra en la división del trabajo su propio principio de organización; y por lo tanto en mostrar también cuántos sectores de la vida social son extraños al Estado y no se regulan ni por las leyes ni por el derecho. Las leyes de la economía no son leyes jurídicas; son leyes del mercado. Y el mercado es un automatismo espontáneo, un mecanismo que funciona por su cuenta. Son, pues, los economistas de los siglos XVIII y XIX los que proporcionaron una imagen tangible, positiva, de una realidad social capaz de autorregularse, de una sociedad que vive y se desarrolla según sus propios principios. Y es así cómo la sociedad toma realmente conciencia de sí misma.

Con esto no se pretende negar que también Montesquieu tenga títulos legítimos como precursor del descubrimiento de la sociedad. Pero lo prelude Locke y en general el constitucionalismo liberal. Todos estos precursores son tales de una manera indirecta e inconclusa. Es evidente que cuanto más se reduce la discrecionalidad y el espacio del Estado absoluto, y cuanto más se afirma el Estado limitado, se va dejando mayor espacio y legitimidad para una vida extra- estatal. Pero a estos fines, el liberalismo político no tenía ni podía tener la fuerza desestructuradora del liberalismo económico. Y no la podría tener porque según su enfoque, la sociedad debía seguir siendo una sociedad regulada y protegida por el derecho. Así como el liberalismo se preocupa de neutralizar la política "pura", de igual modo ve en la sociedad "pura" una sociedad sin protección, una sociedad indefensa. La sociedad de Montesquieu era a su modo una *inris societates*. Pero los economistas no tenían este problema. Más bien tenían el problema inverso, de desembarazarse de las rígidas ligaduras corporativas.

Por lo tanto, sólo en opinión de los economistas la sociedad resulta tanto más ella misma cuanto más espontánea es, cuanto más queda liberada no sólo de las interferencias de la política, sino también de los obstáculos del derecho. Es verdad que la "sociedad espontánea" de los economistas era en definitiva la sociedad económica; pero el ejemplo y el modelo de la sociedad económica podía extenderse con facilidad a la sociedad en general. Las premisas para "descubrir la sociedad" como una realidad autónoma, que todavía no existían ni en Maquiavelo, ni en Montesquieu, ni en los enciclopedistas, en cambio estaban maduras al iniciarse el siglo XIX. En efecto, el Sistema industrial de Saint-Simon (1770-1825) apareció publicado en tres volúmenes en 1821-1822, prefigurando con profética genialidad la sociedad industrial de la segunda mitad del siglo XX. La sociedad se configura entonces como una realidad tan autónoma que puede volverse objeto de una ciencia en sí misma, que no era ya la economía, y que Comte (1798-1857) bautizó con el nombre de "sociología". Pero Comte no se limita a bautizar la nueva ciencia de la sociedad, la declara también la reina de las ciencias. La sociedad no es sólo un "sistema social" diferente, independiente y autosuficiente con respecto al "sistema político". Hay mucho más todavía; el sistema social es el que genera el sistema político. El panpoliticismo de Hobbes se transforma en el pansociologismo y en la sociocracia de Comte. Aquí debemos, entonces, intentar un recuento y ubicar el tema."

VII.4. La identidad de la política

Ya hemos visto que la política no se consideró únicamente diferente de la moral; también se la diferenció de la economía. Luego no incluyó ya dentro de sí al sistema social. Por último se desataron también los vínculos entre política y

derecho, al menos en el sentido de que un sistema político ya no fue visto como un sistema jurídico. Así despojada, la política resulta diferente a todo. ¿Pero qué es en sí, considerada en sí misma?

Comencemos por señalar una paradoja. Durante casi dos milenios la palabra política -es decir la locución griega- cayó ampliamente en desuso, y cuando la volvemos a encontrar, como en la expresión *dominium politicum*, denota solamente una realidad muy circunscrita, totalmente marginal. Tenemos que llegar hasta Altusio -corría el año 1603- para encontrar a un autor de fama utilizando la palabra "política" en su título: *Política Methodice Digesta*. Lo sigue Spinoza, cuyo *Tractatus Politicus* apareció publicado en forma postuma en 1677, prácticamente sin dejar huella. Por último, Bossuet escribía la *Politique l'irée de l'Écriture Sainte* en 1670; pero el libro fue publicado recién en 1709, y el término no vuelve a aparecer en otros títulos importantes del siglo XVIII. No obstante, en todo este tiempo se pensó siempre en la política, porque siempre se pensó que el problema de los problemas terrenos era moderar y regular el "dominio del hombre sobre el hombre". Rousseau estaba ganado por esta preocupación cuando escribía que el hombre nació libre pero está encadenado. Al decir esto, Rousseau pensaba en la esencia de la política, aun cuando la palabra no apareciera en sus títulos. Hoy, en cambio, la palabra está en boca de todos, Pero ya no sabemos pensar la cosa. En el mundo contemporáneo la palabra se emplea sin tasa ni medida, pero la política sufre una "crisis de identidad".²⁸ Una primera manera de afrontar el problema es plantearnos la pregunta que Aristóteles no se formulaba, qué es un animal político en su diferencia con el hombre religioso, moral, económico, social, y así sucesivamente. Por supuesto, estos son "tipos ideales" y las variadas facetas de un mismo poliedro. No es que nos deleitemos con abstracciones ni en dividir al hombre en fantoches abstractos. Al contrario, nos planteamos una pregunta muy concreta, de qué manera traducir la política, la ética, la economía, en comportamiento, en un tangible y observable "hacer". Nos preguntamos, ¿en qué aspecto se distingue un comportamiento económico de un comportamiento moral? ¿Y qué diferencia a ambos de un comportamiento político?

De alguna manera, sabemos responder a la primera pregunta; a la segunda, bastante menos. El criterio de los comportamientos económicos es útil: la acción económica es tal en la medida en que se dirige a llevar al máximo una ganancia, una utilidad, un interés material. En el otro extremo, el criterio de los comportamientos éticos es el bien: la acción moral es una acción "debida", desinteresada, altruista, que persigne fines ideales y no ventajas materiales. ¿Pero cuál es la categoría o el criterio de los comportamientos políticos? Todo lo que podemos decir al respecto es que ellos no coinciden ni con los morales ni con los económicos, aun cuando debemos registrar que -históricamente- la exigencia del deber se atenúa y la tentación del "provecho material" se acrecienta. Quien estudia los comportamientos electorales, hasta los puede asimilar a los económicos. ¿Pero cómo negar la

perdurable presencia de los ideales en política, y sobre todo su fuerza? Cuando examinamos más de cerca la cuestión, lo que resulta más llamativo es la gran variedad de movimientos a que dan lugar los comportamientos políticos. En política no se da un comportamiento que tenga características de uniformidad asimilables a los comportamientos morales y económicos. Y quizás aquí resida la cuestión, la expresión "comportamiento político" no se puede tomar al pie de la letra. No equivale a indicar un tipo particular de comportamiento, sino un ámbito, un contexto. A veces las frases son reveladoras. De un comportamiento moral no podríamos decir: son los comportamientos que se colocan y manifiestan en el dominio moral. Ciertamente, también la moral tiene un ámbito: el fuero interno de nuestra conciencia. Pero todos los comportamientos deben ser activados in interior hominis. La diferencia reside en que no existen comportamientos "en moral", en el mismo sentido que cuando decimos que existen "en política".

Señalaba al comienzo que para orientarse en las diferencias entre la política, la ética, la económica, el derecho, etc., hay que remitirse a las diferenciaciones estructurales de los conglomerados humanos. Ahora es el momento de volver a tomar este hilo. Será por defecto de categorización o por otras razones, pero el hecho es que únicamente el discurso sobre la moralidad -el más antiguo y profundizado- se sustrae al ordenamiento estructural. Y digo que sólo el discurso sobre la moralidad porque, si bien miramos, también el discurso del economista se sitúa estructuralmente. Hasta ahora he usado "económica" y "economía" indistintamente. Pero la económica no es la ciencia de la economía; es la rama de la filosofía que ha teorizado la categoría de lo útil, de lo placentero, de lo deseado. Por lo tanto, la económica es fundamentalmente una variante o un filón de la filosofía moral. Si aquí adoptamos el término económica para oponerlo al término ética, es porque nos atenemos a la concepción kantiana de la moralidad; en cuyo caso la económica se califica a contrario, es decir que extrae sus propias filiaciones invirtiendo las de la ética. Pero con estas premisas el economista no puede ir muy lejos. Su utilidad es una utilidad monetaria; su valor es un valor de mercado, vale decir, referido y extraído de esa estructura que llamamos "el mercado"; y su noción de interés no es ciertamente la misma de la que hablan los filósofos. Si bien miramos, pues, los comportamientos observados por el economista se sitúan en el "sistema económico", que es un complejo de estructuras, de instituciones y de funciones; y sus calificaciones se vinculan con ese dominio a que alude la expresión "en economía". Lo mismo vale para el sociólogo. ¿Cuál es el criterio, o la categoría, de los denominados comportamientos sociales? No lo hay. O mejor dicho, el sociólogo responde -de la misma manera que el economista y el politólogo- diciendo "en la sociedad", o en el "sistema social"; con lo que quiere decir que los comportamientos sociales son los que se observan en las instituciones, en las estructuras y en las funciones que componen ese sistema. Y por lo tanto el politólogo, a los efectos de

cómo identificar los comportamientos políticos, no está mejor ni peor que todos los demás cultores de las diferentes ciencias del hombre. Los denominados comportamientos políticos son comportamientos que pueden calificarse de la misma manera que todos los comportamientos no morales; esto es, en función de los ámbitos que se adscriben al "sistema político".

Mi sugerencia es, pues, que el modo más fructífero de afrontar la crisis de identidad de la política, no es preguntarse en qué se diferencian el comportamiento del animal político del animal social y económico; es preguntarse cómo se han ido diferenciando y organizando desde el punto de vista estructural las colectividades humanas. Por consiguiente, la pregunta pasa a ser: cuál será la denotación de las expresiones "en política" y "sistema político", con respecto a las del sistema social y del sistema económico.

La sociedad -decía Bentham siguiendo la huella del descubrimiento que hacía de ella el liberalismo- es la esfera de los *sponte acta*. Pero la sociedad es una realidad espontánea sólo en el sentido de que no está regulada por el Estado, de que denota un espacio extraestatal, en el cual no hay control político sino "control social". Con esto queda dicho que jamás los conceptos de "poder" y de "coerción" bastan por sí solos para caracterizar y circunscribir la esfera de la política. Aparte de la objeción de que la política no es solamente poder y coerción, queda en pie el hecho de que, además del poder político, debemos registrar también un poder económico, un poder militar, un poder religioso, y aún otros más. Lo mismo vale para las nociones de coerción. A la coerción política se agrega la coerción social, la coerción jurídica, la coerción económica, y así sucesivamente. Se dirá que todos estos poderes y coerciones son diferentes. Sin embargo, esta diversidad no se aprecia si no se la refiere a los ámbitos en los que se manifiestan los varios "poderes coercitivos". Cuando se argumenta, por ejemplo, que el poder político es aquel poder coercitivo que monopoliza el uso legal de la fuerza, esta individualización presupone que el aparato estatal dispone de lugares y estructuras destinadas a ese fin. Puede parecer que de este modo se vuelve a la identificación -que se consideraba superada- entre la esfera política y la esfera del Estado. Pero no es exactamente así.

Cuanto más nos alejamos del formato de la polis y de la pequeña ciudad-comunidad, tanto más los conglomerados humanos adquieren una estructura vertical, en altura. Esta verticalidad era hasta tal punto extraña a la idea griega de la política, que fue teorizada durante milenios con el vocabulario latino; mediante términos tales como *principatus*, *regnum*, *dominium*, *gubernaculum*, *imperium*, *potestas* y similares. El hecho de que toda esta terminología haya derivado en la voz "política" durante el siglo XIX, constituye una perturbadora inversión de la perspectiva. Hoy unimos la dimensión vertical a una palabra que denotaba, en cambio, la dimensión horizontal. Como consecuencia de esta nueva sistematización, la dimensión horizontal pasa a ser asumida por la sociología, y correlativamente la esfera de la política se restringe en el sentido de que se reduce a una actividad de gobierno, y en

sustancia a la esfera del Estado. Pero esta reordenación, que reflejaba bastante bien la realidad del siglo XIX, en el siglo XX resulta demasiado estrecha, demasiado limitativa. Es que en la actualidad se registra un hecho nuevo: la democratización, o mejor la masticación de la política. Las masas -que desde siempre estuvieron alejadas o excluidas de la política, o presentes sólo muy de tanto en tanto- ahora entran en la política; y entran con intenciones de estabilidad, para quedarse.

La democratización o masificación de la política supone no sólo su difusión, y si se quiere su dilución, sino sobre todo su ubicuidad. A la ubicación vertical se une ahora una expansión y ubicación horizontal; lo que vuelve a subvertir de nuevo todo el discurso. Después de milenios de relativa quietud, ¡cuántos sacudimientos en poco más de un siglo! En la medida en que el Estado se extiende, los procesos políticos no podrán ser situados ya en el ámbito del Estado y de sus instituciones. De hecho, y por consecuencia, el concepto de Estado se amplía, y es sustituido por el concepto bastante más elástico, y abarcador de "sistema político". El sistema político no sólo se descompone en "subsistemas", algunos de los cuales -por ejemplo el subsistema partidista y el subsistema de los grupos de presión- quedan excluidos de la perspectiva institucional, sino que es tan flexible como para permitir que se incorporen algunas variantes particulares; por ejemplo, el subsistema militar cuando los militares hacen política; el subsistema sindical cuando el sindicato se convierte en una potencia en sí misma, y así sucesivamente.

Por lo tanto no es exacto imputarle a la ciencia política contemporánea el encerrarse en una visión demasiado estrecha -estatal- de lo que es la política. A quien aduce que la noción de sistema político no basta para indicar la ubicuidad y la difusión de la política, se le contrapone la crítica de quien declara que la noción de sistema político resulta demasiado omniabarcadora, observando que un sistema político que no llega a determinar sus propios "límites", termina por no ser un "sistema", o en todo caso por diluir la idea de política hasta el grado de vaporizarla. Las dos objeciones, por el hecho mismo de ser contrarias, se neutralizan y ajustan una a otra. Consideremos los procesos electorales, que ejemplifican bastante bien el nexo entre la democratización de la política y la recuperación de la dimensión horizontal en política. No es verdad que los procesos electorales escapen a la órbita del discurso vertical. Basta observar que los procesos electorales son un método de reclutamiento del personal que irá a ocupar posiciones políticas; de lo que se desprende que son parte integrante de los procesos verticales del sistema político.

En líneas generales, el punto a establecer es que no debemos confundir los resortes del poder o la influencia sobre el poder, con tener poder; así como debemos distinguir el cómo y el dónde se genera el poder político, del cómo y dónde se lo ejerce. Una vez establecida esta distinción, desaparece también la dificultad de determinar los "límites" del sistema político.

La difusión de la política, por otra parte, no sólo tiene lugar a nivel de la base,

al nivel del demos. La encontramos también en los vértices, a nivel de las élites. De hecho, nuestras democracias se estructuran como "poliarquías" competitivas de amplia proyección pluralista. Hasta aquí no hay problema, en el sentido de que la noción de sistema político tiene la elasticidad necesaria para abarcar una vasta y variada difusión del poder. La dificultad estriba en el hecho de que estos vértices se separan de las estructuras verticales que no son políticas. Es particularmente el caso de las "corporaciones gigantes"; un poder sin propiedad, pero no obstante un poder económico. Pero también en atención a esta dificultad debe recordarse que condicionar e influir sobre el poder político no es lo mismo que ejercerlo. Por más que las corporaciones gigantes, o también los poderes sindicales, lleguen a ser influyentes, ello no quiere decir que su poder sea "soberano", que esté sobreagregado al poder político. En la medida en que un sistema político funciona, las órdenes predominantes y vinculadoras erga omnes son y siguen siendo los dictados que emanan del propio dominio político. Solamente las decisiones políticas -ya sea la forma de leyes o de disposiciones de otra índole- se aplican con fuerza coercitiva a la generalidad de los ciudadanos. Y si se entiende por decisiones colectivizadas aquellas sustraídas a la discrecionalidad de los particulares, entonces las decisiones políticas pueden definirse como decisiones colectivizadas "soberanas"⁸¹ a las que es más difícil sustraerse, tanto por su ámbito territorial restringido como por su intensidad coercitiva.

En conclusión, la crisis de identidad de la política es sobre todo una "crisis de ubicación". Si nos entendemos sobre esta ubicación, y no nos dispersamos demasiado en cuanto a la ubicuidad de la política, ésta puede ser definida, identificada. Las decisiones políticas abarcan materias muy diferentes; pueden ser de política económica, de política del derecho, de política social, de política religiosa, de política de instrucción, etc. Si todas estas decisiones son inicial y básicamente "políticas", es por el hecho de que son adoptadas por un personal situado en el dominio político. Es ésta su "naturaleza" política.

De hecho, el personal político es el más inmune a la crisis de identidad. Desde su punto de observación, los hombres públicos y los políticos de profesión saben muy bien qué dicen cuando aseguran: ésta es una "cuestión política". La frase -sibilina e incluso irritante para el gran público— quiere significar que los políticos no se sienten marionetas manejadas por hilos exteriores y lejanos; se sienten protagonistas de un "juego contra personas" (no sólo los enemigos de los otros partidos, sino también los colegas del partido propio) que están jugando a su vez. Para los políticos, la política no es un ámbito difícil de situar; ellos saben muy bien dónde está y cuáles son sus dominios.

Queda en pie una objeción de fondo, que se refiere no ya a la identidad, sino a la autonomía de la política. La nueva ciencia de la sociedad -la sociología- tiende a reabsorber en su propio ámbito a la ciencia política, y por lo tanto a la política misma. El "reduccionismo sociológico" o la sociologización de la política va

indudablemente unida a la democratización de la política y encuentra en esta referencia tanto su fuerza como su límite. Su fuerza porque la verticalidad democrática se caracteriza por un desenvolvimiento ascendente, de tal modo que los sistemas de democracia política resultan sistemas que típicamente reflejan y reciben las demandas que salen de abajo. Y su límite, porque este hilo explicativo se rompe en el caso de los sistemas de naturaleza dictatorial, a los que se llama "extractivos" precisamente porque se caracterizan por una verticalidad descendente, por el predominio de órdenes que descienden. En suma, la reducción a términos sociológicos "restringe" la política en el sentido de que su verticalidad resulta una variable dependiente; dependiente, precisamente, del sistema social y de las estructuras socioeconómicas. Esta restricción es plausible, como decía, en el caso de los sistemas que "reflejan" un poder popular; pero es altamente negativa en los sistemas políticos caracterizados por una fuerte verticalidad. En particular, la sociologización de la política no permite explicar el funcionamiento y desarrollo de los sistemas dictatoriales, en los cuales las órdenes no pueden entenderse de ninguna manera como demandas ascendentes; en particular porque los sistemas dictatoriales impiden la formación autónoma y la expresión libre de la demanda social.

La forma extrema de negación de la autonomía de la política no es de todos modos la sociológica; más bien proviene de la filosofía marxista. En esta perspectiva no se llega sólo a la heteronomía de la política sino más drásticamente a la "negación de la política". 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 en el sentido de que es un epifenómeno destinado a extinguirse. En la sociedad comunista -según lo preveía Marx- el Estado tiende a desaparecer, y con ello desaparecerá la coerción del hombre sobre el hombre. No vale la pena detenerse en esta verdadera negación de la política. Si una filosofía de la historia debe medirse en función de los acontecimientos históricos que ha generado, basta comprobar que a ojos vistas la tesis del "predominio de la política" encuentra su confirmación mejor en los Estados que se basan en la palabra de Marx y de sus sucesores. Quien ha vivido la experiencia de los países del Este, no tiene dudas sobre la identificabilidad de la política; y menos aún duda -es legítimo pensarlo- de la autonomía y la autosuficiencia de la política. En los países del Este no es, por cierto, el sistema social el que explica al Estado. Más bien habría que preguntarse si tiene sentido hablar allí de una realidad social autónoma, dado que las sociedades en cuestión son el más puro producto de un control vertical capilar y omnipresente.

Como se ve, la polémica sobre la identidad y también sobre la autonomía de la política no puede ser más abierta. Un hecho es indudable: la ubicuidad y por lo tanto la difusión de la política en el mundo con temporáneo. Este hecho puede ser interpretado de distintas maneras. Puede respaldar la tesis que reduce la política a

otra cosa, subordinándola de distintas maneras al sistema social y a las fuerzas económicas; es la tesis de la heteronomía, pero también, en su forma extrema, de la negación de la política. O bien puede valorar la tesis opuesta, la que observa que el mundo jamás ha estado tan "politizado" como hoy; una tesis que no afirma necesariamente el dominio o primacía de la política, pero que sí reivindica su autonomía. En medio de estas dos tesis opuestas, se sitúan las incertidumbres de identificabilidad, la dificultad de ubicar la política. A esta dificultad se puede vincular una tercera tesis; la que ve en la dilución, y por lo tanto en la pérdida de fuerza de la política, un eclipse de la politicidad (pero no su heteronomía).

Tres tesis, entonces: 1) heteronomía, o abiertamente extinción; 2) autonomía, predominio o, más categóricamente triunfo; 3) dilución, pérdida de fuerza, y en este sentido eclipse. Tres tesis que aluden de diferente manera a la ubicuidad de la política, y que reflejan una distinta colocación de la política, y por lo tanto un modo diverso de percibirla, identificarla y definirla.

De aquí se desprende, entre otras cosas, que un discurso sobre la ciencia política no se puede reducir a un discurso sobre la mayor o menor "cientificidad" de un determinado modo de estudiar la política. En verdad, las dificultades que padece la ciencia política contemporánea provienen en no pequeña parte de la vertiente "política", es decir, del objeto. Pasemos a considerar ahora las dificultades que se adscriben a la vertiente "ciencia"; es decir, vayamos al sujeto.