
LA FRACTURA CONTEMPORÁNEA ENTRE LOGOS Y POLIS. MEDITACIONES EPISTEMOLÓGICAS[∞]

RODRIGO AHUMADA DURÁN*

*Al cardenal Georges Cottier o.p.
Teólogo Emérito de la Casa Pontificia
en testimonio de amistad y gratitud.*

RESUMEN

El artículo se refiere al giro que ha conocido la ciencia política en los últimos decenios, en que se ha desligado de sus orígenes para buscar su *identidad* epistemológica en el ámbito de las ciencias sociales, con una idea esencialmente *empirista* de la ciencia, de corte “positivista”. Esta consiste en la convicción de que el único conocimiento válido, la única ciencia posible, es la que proviene de la *observación de los fenómenos*: solamente hay ciencia de lo observable, de lo cuantificable o medible. Así, únicamente lo empírico sería suficiente para satisfacer todas las necesidades del ser humano. De esta lógica epistemológica se desprenden dos consecuencias inmediatas. En primer término la imposibilidad de cualquier diálogo entre ética (social) y política, olvidando que toda realidad propiamente *humana* es intrínsecamente *ética*. El segundo aspecto es la separación de la política de cualquier referente antropológico, con lo que se deja de lado a la *persona humana* como principio, sujeto y fin de la política.

Por lo anterior, la ciencia política se encuentra hoy día amenazada por una doble tentación de la cual los “politólogos” no siempre tienen clara conciencia: por un lado, ser absorbida enteramente por la *sociología política*, pasando a ser su objeto de estudio únicamente el poder; y por el otro, ser contaminada por la *ideología*.

En este artículo, el autor se centra en los fundamentos *epistemológicos* de la ciencia política, sobre la hipótesis de trabajo que la politología

* Licenciado en Historia, Universidad de Santiago; Master en Historia, Universidad Toulouse, Francia; D.E.A. en Historia, Universidad de Toulouse, Francia; Ph.D. (C) en Filosofía, Universidad de Navarra, España; Estudio de Pregrado Filosofía y Teología, CIREP Toulouse, Francia. Profesor Magister en Ciencia Política, Seguridad y Defensa en la Academia Nacional de Estudios Políticos y Estratégicos (ANEPE). Miembro Académico Pontificia Academia Santo Tomás de Aquino, Roma, Italia. Actualmente se desempeña como Director de la Carrera de Pedagogía en Historia y Geografía en la Universidad San Sebastián, Chile. polar_maritain@hotmail.com

[∞] Fecha de recepción: 110609
Fecha de aceptación: 031109

pertenece a la *ética social* y no al campo de las ciencias sociales. Por lo tanto, su objeto y fin no es, y no puede ser, el *poder*.

Palabras clave: Epistemología, ciencia política, ética, poder, ciencias sociales.

ABSTRACT

THE CONTEMPORARY FRACTURE BETWEEN LOGOS AND POLIS. EPISTEMOLOGICAL INSIGHTS

This article focus on the turning point political sciences has been aware of in the last decades, by which has broken up from its origin in order to search for his own epistemological identity in the milieu of the social sciences, with an essential empiricist idea of science, rather "positivist". This is based on the conviction that the only valid knowledge, the only possible science is the one that comes from the observation of phenomena: there is only the science of the observed, of what can be quantifiable or measurable. Thus only the empiric would suffice to satisfy all the needs of the human being.

From this epistemological logic, two immediate consequences spring out. First, the unfeasibility of any dialog between ethics (social), and politics thus forgetting the fact that all reality properly human is essentially ethical. Secondly, is the separation between politics from any anthropological referent, leaving aside the human person, as principle, subject and ends of politics.

Because of that, political sciences today is threatened by a double temptation, from which the politologists not always have a clear perception: by one side to be fully absorbed by political sociology, becoming its object of study only the power, and by the other side, to be contaminated by the ideology.

In this article, the author focus on the epistemological backgrounds of political science, in the hypothesis of the work by which political sciences as an object of study belongs to the social ethics and not to the field of social sciences. So its end and object is not and cannot be the power.

Key words: Epistemology, political sciences, ethics, power, social sciences.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo, en lo fundamental, aborda y en algunos casos profundiza una serie de temas y de tesis que hemos desarrollado en nuestro libro: *La concepción*

ética de la política. De Tomás de Aquino a Jacques Maritain, cuya primera edición fue publicada por la Universidad Gabriela Mistral (2003). Una segunda edición de este libro apareció en España, en la Editorial Scire, el año 2004. No obstante lo anterior, hemos considerado necesario agregar en este trabajo algunos puntos que no desarrollamos en el libro antes citado, sobre todo lo que se refiere al “giro epistemológico” que ha conocido la ciencia política en los últimos decenios (con más notoriedad, nos parece, a partir de la década de los 70), y que se puede caracterizar a grandes rasgos como una renuncia a su *filiación histórico-epistemológica*, desligándose de los “padres” fundadores de la politología, particularmente los autores clásicos, tanto antiguos como modernos (de Platón y Aristóteles a Hobbes y Rousseau...), para buscar su *identidad* epistemológica en el ámbito de las ciencias sociales, y sobre una idea esencialmente *empirista* de la ciencia, de corte claramente “positivista”.

En estricto rigor, los discípulos actuales de Augusto Comte (padre del positivismo), probablemente son pocos. Y sin embargo, paradójicamente, el positivismo como corriente de pensamiento se encuentra hoy en día más vivaz y presente que nunca, particularmente en el mundo científico y académico. En este caso lo que nos parece más significativo, es el hecho que lo que podríamos llamar la “mentalidad positivista” se ha expandido ampliamente y con rapidez, hasta el punto de constituir uno de los trazos o signos más característicos de nuestra época y de la cultura dominante.

¿En qué consiste el positivismo actual? A nuestro entender, este se constituye sobre la firme convicción en la opinión pública y en el mundo científico de que el único conocimiento válido, la única ciencia posible, es la que obtenemos mediante la *observación de los fenómenos*: solamente hay ciencia de lo observable y por ende de lo cuantificable o medible; estableciendo de este modo una falsa identidad entre realidad y materia. De aquí se sigue que no existe ninguna otra posibilidad de aproximación cognitiva a la realidad que no sea la *empírica*. Aún más, se piensa que esta forma de conocimiento es suficiente para satisfacer todas las necesidades del ser humano, ya que ella permite al hombre desarrollar progresivamente su dominio sobre la naturaleza y sobre el “mundo”. En este sentido, no debe extrañarnos que el tema del poder y ligado estrechamente a él, la cuestión del éxito aparezcan como las categorías definitorias del sentido y significado últimos de la existencia humana.

Esta “renuncia” a la filiación histórico-doctrinal, pareciera tener como objetivo fundamental enmarcar al saber político, y por qué no decirlo, reducir toda reflexión “científica” sobre la política exclusivamente al campo de las ciencias sociales, fijando por consiguiente, su *acta de nacimiento* en el siglo XX. Esta tenden-

cia intelectual, que ha empezado a imponerse casi sin contrapeso en el mundo académico, ha sido expresada con nitidez por Philippe Braud, profesor del Instituto de Estudios Políticos de París y antiguo Director del Departamento de Ciencia Política de la Sorbona, en las diversas ediciones de su breve estudio *La science politique*: “La ciencia política no ha nacido con Platón, Hobbes o Rousseau, esos monstruos sagrados de la filosofía política. En sentido estricto, ella es una disciplina contemporánea, que aparece a comienzos del siglo XX en los pasos de las grandes ciencias sociales” (Braud, 2001: 3).

Como se observa con claridad, se trata de una *ruptura radical* con una larga tradición politológica, particularmente en Europa, tradición en la que se encuentran figuras notables como Bertrand de Jouvenel, Hannah Arendt, Leo Strauss, Emmanuel Mounier, Raymond Aron sin mencionar al gran Jacques Maritain, para adecuarse enteramente al modelo anglosajón, esencialmente “*empirista*”, paradigma dominante en las universidades norteamericanas donde predomina la lógica funcional (Parsons) y pragmática (¿cuántos filósofos de la talla de Heidegger, Maritain, Husserl, Merleau-Ponty, Ricoeur o Gadamer han surgido en el clima cultural e intelectual anglosajón?), especialmente en lo que habitualmente se entiende como la *political science*. Esto implica necesariamente, como lo recuerda el mismo Braud, la separación tan rigurosa como sea posible entre lo que el autor llama el *análisis clínico* y el *juicio de valor*, “lo que Max Weber llamaba la exigencia de neutralidad axiológica”, (Braud, 2001).

De esta lógica epistemológica se desprenden, a nuestro entender, dos consecuencias inmediatas que afectan tanto a la ciencia política como a la praxis o acción política. En primer término, la imposibilidad de cualquier diálogo entre ética (social) y política, por cuanto la política no tiene relación alguna con el discurso ético o normativo. Como le encanta señalar a algunos autores tributarios del pensamiento idealista de Kant (aunque generalmente sin tener plena conciencia de ello): una cosa es el “*ser*” otra muy distinta el “*deber ser*”. Los cientistas políticos, se repetirá hasta la saciedad, se ocupan de lo que ocurre, no de lo que debería ocurrir, estableciendo una falsa dicotomía entre la dimensión ética y la reflexión y acción política. Esto implica ciertamente una falsa idea del saber ético como *ciencia práctica*. De hecho la noción de *ciencia práctica (praxis)* ha desaparecido completamente del mundo intelectual y académico, y cuando se la emplea generalmente se la confunde con la noción de *ciencia aplicada* o *ciencia productiva (poiesis)*. Sobre esto volveremos más adelante.

Este error es grave por cuanto olvida que toda realidad propiamente *humana* es intrínsecamente *ética*. En efecto, el universo propio de la ética es el universo de

la *libertad humana*. Por ello justamente el *objeto material* de la ética son los *actos humanos* o *actos voluntarios*, lo que Tomás de Aquino suele llamar *deliberados*. Para que una realidad o acción quede fuera de la consideración ética debe ser *involuntaria*, tal es el caso en el hombre de la digestión o la circulación de la sangre (lo que llamamos *actos del hombre*). Es justamente por esto que el político, como cualquier ciudadano, puede decir que la práctica de la corrupción, de la mentira, el tráfico de influencias... son contrarios o incompatibles con un genuino régimen democrático. ¿Qué tiene que ver esto con el *deber ser* entendido este último como un universo de esencias ideales y en cuanto tales por definición irrealizables? Al contrario, a partir de esta consideración analítico-fáctica de la realidad (“el ser”), lo que se intentará es la elaboración de aquellas políticas públicas necesarias para erradicar dichas prácticas porque son contrarias a la realización efectiva del *bien común*.

Cuando se afirma que un gobierno atraviesa por una *crisis de credibilidad* frente a la ciudadanía, o que el fenómeno del narcotráfico ha tenido un incremento en los últimos años en un determinado país, ¿se trata de una constatación empírica? Obviamente que sí. Pero cuidado, tanto el concepto de corrupción como el de credibilidad sobre los que se funda dicho estudio empírico son de carácter ético y no fáctico. Si existiese una tal oposición entre en el plano del *ser* y del *deber ser* ¿cómo se podría afirmar entonces que la corrupción lesiona gravemente al orden democrático? Estas son las constantes contradicciones en las que caen sin darse cuenta los llamados “cientistas políticos” por falta de pensamiento lógico y de formación filosófica, y ni hablar del desconocimiento de la epistemología o filosofía de la ciencia. Generalmente, aferrándose a una supuesta “objetividad” científica –como si la objetividad en el campo de las ciencias sociales fuera del mismo tipo que en las ciencias de la naturaleza (la física o la química por ejemplo)–, los mismos analistas políticos terminan proponiendo “metadiscursos”, generalmente de índole ideológica ocultos bajo un aire de cientificidad. Por ejemplo, cuando se afirma que un sistema electoral (*medio*), como es el caso del *binominal*, es por definición anti-democrático, esa afirmación no tiene base científica alguna, más bien responde a una preferencia de carácter ideológico-partidario.

La segunda consecuencia tiene que ver directamente con la separación de la política de cualquier referente antropológico (como si esto fuese posible). Esto es lo que podríamos llamar el olvido del *sujeto* tanto de la reflexión política como de la praxis política. En este sentido, la gran olvidada es la *persona humana* como principio, sujeto y fin de la política, reduciendo al ser humano a un mero individuo de una especie, un simple “actor social”, o un “objeto” entre otros objetos. Sobre esta última premisa descansan no solamente las ideologías que hacen del Estado o del mercado los sujetos, *par excellence*, de la actividad política, sino también

la ideología tecnológica y tecnocrática, para la cual la persona no tiene un valor intangible, sino que por definición es manipulable en nombre de un supuesto “progreso” científico-tecnológico, como si el verdadero progreso no fuese una categoría esencialmente ética.

Por esta razón pensamos que la ciencia política se encuentra hoy día amenazada por una doble tentación de la cual los “politólogos” no siempre tienen clara conciencia: por un lado, ser absorbida enteramente por la *sociología política*, pasando a ser el objeto propio o *formal* de la ciencia política y la perspectiva de análisis y comprensión de todo fenómeno o proceso político *el poder*. Por el otro, ser contaminada por la *ideología* que reivindica para sí todo esfuerzo o tarea de construcción de un proyecto de sociedad destinado a crear un “nuevo” orden social de espaldas a la ciudadanía, porque en último término se piensa que las personas deben siempre adaptarse a modelos previamente establecidos por los “sabios” tecnócratas de turno. Y si los anhelos y esperanzas de todo un pueblo no coinciden con dichas propuestas ideológicas, se dirá con desparpajo “peor para ellos”, escondido bajo la fraseología oportunista: “¡Cómo se pueden ser tan malagradecidos, si todo lo hacemos pensando en el bien de la gente!” Curiosamente, en ambos discursos la noción de poder es el principio articulador tanto de la reflexión como de la praxis política en desmedro de la persona y el bien común.

Este es el nuevo “despotismo ilustrado” que se ha venido enquistando en las democracias de América Latina: *trabajamos para el pueblo y por el pueblo pero sin el pueblo* (tomamos la palabra pueblo en su sentido clásico, “*demos*” o “*populus*”, no en el sentido de una clase social determinada). Este es el “karma” de las democracias representativas donde la participación real de los ciudadanos en la toma de decisiones no va más allá de ser una declaración de buenas intenciones, sobre todo en períodos electorales.

La confusión entre las nociones de *ideología* y *política* está tan arraigada en ciertos medios políticos, que ha llegado a ser habitual escuchar la siguiente afirmación: ¡No politicemos la discusión política! (?) Qué contradicción. ¿Cómo se puede politizar lo que de suyo es político? Esta contradicción lógica se produce porque se identifica la política con la ideología, lo que no se trata solamente de un error, sino pura y simplemente de una ignorancia. Sobre esta cuestión volveremos más adelante, por cuanto nos parece esencial para captar en todo su rigor y amplitud el carácter ético del saber político.

Hoy más que nunca, debido al desprestigio de la actividad política, nos parece fundamental evitar el error de reducir la ciencia política a un conocimiento

puramente empírico y tecnocrático, que es lo propio de la nueva ideología científica de carácter positivista. Como lo ha recordado con rigor y profundidad el destacado pensador italiano, Giovanni Reale: “*Uno de los mayores males del hombre de hoy consiste en el ‘cientificismo’ y en el ‘tecnicismo’ ligado a él*” (Reale, 2000: 39).¹ Es justamente este científicismo el que impide captar el carácter intrínsecamente ético de la política.

En este artículo nuestra reflexión se centrará en los fundamentos *epistemológicos* de la ciencia política, sobre la hipótesis de trabajo que la politología pertenece de suyo a la *ética social* y no al campo de las ciencias sociales. Por lo tanto, su objeto y fin no es, y no puede ser, el *poder*. Al contrario, su objeto es un *bien* que es preciso colocar en la existencia o realizar (*operable*): el bien común. Esto no implica en modo alguno desconocer la importancia del poder en el campo político, sino que situarlo como un *bien-útil* o un *medio* en relación al verdadero *fin* que son las personas humanas concretas.

EL FIN DE UNA ÉPOCA COMO ANTESALA DE LA FRACTURA ENTRE LOGOS Y POLIS

Para nadie resulta un misterio constatar el “desencanto” y el “desprestigio” cada vez más creciente que ha tenido y que tiene la actividad política dentro de la opinión pública, sobre todo en el ámbito de la cultura occidental. De este modo, ha llegado a ser frecuente hablar de una *crisis* tanto de *la* política como de *lo* político.² Esto ha llevado a numerosos líderes de los más diversos ámbitos de la vida pública a solicitar y, en algunos casos exigir –lo cual no deja de ser sorprendente– una “moralización” de la actividad política. Y decimos sorprendente, por cuanto, como tendremos la ocasión de mostrarlo en este trabajo, el carácter moral o ético de la política no es algo extrínseco a ella

-
- 1 REALE, Giovanni, *La Sabiduría Antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo*. Se puede consultar especialmente el primer capítulo: “El reduccionismo científicista y de la razón”. También las notables reflexiones de nuestro maestro el filósofo y teólogo suizo Cardenal Georges Cottier o.p., *Deviens ce que tu es. Enjeux éthiques*, Paris, Éditions Parole et Silence, 2003. De esta obra véase en particular la tercera parte, “L’homme et la nature: raison éthique et raison technique”. Sobre la concepción positivista de la ciencia se puede consultar con provecho la obra siempre actual del filósofo Jacques Maritain, *La philosophie de la nature. Essai Critique sur ses frontières et son objet*, Paris, Pierre Téqui Editeur, Nouvelle Edition, 1996. Consúltese específicamente el capítulo segundo: “La conception positiviste de la science et ses difficultés”.
 - 2 La distinción entre la política y lo político es una distinción fundamental para una reflexión adecuada sobre este ámbito de inteligibilidad. Desgraciadamente, ella no siempre es tomada en cuenta por los científicos políticos, lo que conduce a importantes y graves confusiones tanto en el plano teórico como en el plano práctico. Cuando hablamos de la política, nos referimos fundamentalmente al conocimiento o ciencia de la política como a la actividad o acción política misma. En cambio, cuando hablamos de lo político nos referimos esencialmente a la realidad política: esto incluye el orden político, las instituciones políticas, los tipos de gobierno, los actores políticos, la vida política (y dentro de ella también la actividad política).

misma. Al contrario, este carácter forma parte de su misma *textura* científica o epistemológica.

Esta *crisis*, ya había sido percibida y denunciada con clara nitidez por importantes pensadores y filósofos desde las primeras décadas del siglo XX, que observaban con desencanto la crisis de la *época racionalista*. Uno de los autores que nos ofrece uno de los diagnósticos más penetrantes sobre la magnitud de la *crisis* por la cual atravesaba, no solo *la política*, sino también la *cultura occidental* en su conjunto, ha sido el destacado filósofo francés Jacques Maritain.

En su obra de filosofía de la historia y de la cultura, *Humanismo Integral*, el filósofo cristiano denunciaba con meridiana claridad y profundidad lo que consideraba la tragedia tanto de la cultura como del pensamiento moderno, particularmente del *humanismo antropocéntrico* propio de este clima histórico y cultural que solemos llamar *modernidad*, especialmente de la *modernidad iluminista* o *racionalismo*. Esta tragedia se expresará políticamente en la crisis de las democracias liberales europeas, las que habían venido pavimentado subrepticamente el camino para el origen, ascenso y consolidación de los regímenes totalitarios. Sobre todo a esa ecuación perversa entre nazismo y comunismo, que el filósofo denunciara en su ensayo filosófico y testimonial, *El Crepúsculo de las Civilizaciones*.

Posteriormente, en un notable escrito de los años 50, la importante filósofa de la política, Hannah Arendt, se refería a ella (*la crisis*) con marcado dramatismo:

“¿Tiene la política todavía algún sentido?”. Se preguntaba la autora, y enseguida agregaba: “Esta pregunta se plantea inevitablemente a quien empieza hoy día a reflexionar sobre la política. La época de guerras y revoluciones que Lenin presagió a nuestro siglo y que ahora realmente vivimos ha convertido en una medida apenas reconocida hasta la fecha los acontecimientos políticos en un factor básico del destino personal de todos los hombres sobre la tierra. Pero este destino, allí donde ha hecho completo efecto arrastrando realmente a los hombres al torbellino de los acontecimientos, ha sido una desgracia. Y para esta desgracia que la política ha traído y para la todavía más grande que amenaza a la humanidad entera no hay ningún consuelo, ya que es evidente que las guerras en nuestro siglo no son ‘tempestades de acero’ (Ernst Jünger) que purifiquen el aire político ni una ‘continuación de la política con otros medios’ (Carl von Clausewitz) sino enormes catástrofes que pueden

transformar el mundo en un desierto y la Tierra en materia sin vida. Por otra parte, si se considera seriamente las revoluciones, como Marx, 'locomotoras de la historia' difícilmente han mostrado estas nada con más claridad que el hecho de que tal tren de la historia se precipita a un abismo, y que las revoluciones –lejos de acabar con la desgracia– solo aceleran temiblemente el ritmo de su despliegue”.

Se puede decir que los *principios*³ esenciales que inspiraron la *theoria* y la *praxis* políticas de lo que se ha llamado desde una perspectiva histórica y filosófica el proyecto intelectual y cultural de la *modernidad* (particularmente de la *modernidad iluminista* o *Aufklärung*), y con ella la teoría política que le es indisociable (Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau...), siguen estando plenamente vigentes en el pensamiento y en la *práctica cotidiana* de gran parte de los “actores” políticos y de los *teóricos* de la política. Pensemos en el caso de autores como Bobbio, Sartori o más recientemente Philippe Braud.

Un ejemplo claro de lo que estamos señalando, lo podemos encontrar en las importantes paradojas de las *democracias* occidentales. En efecto, es cierto como lo han planteado diversos autores, que tras el hundimiento de los sistemas totalitarios se ha impuesto en gran parte de las sociedades actuales la convicción de que, aunque la democracia no constituye la *polis* ideal, en la práctica aparece como un sistema de gobierno adecuado a las exigencias del hombre contemporáneo. Sobre este punto ha escrito el Cardenal Ratzinger (1998):

“La democracia consigue la distribución y el control del poder, y ofrece la más alta garantía contra la arbitrariedad y la opresión, y el mejor aval de la libertad individual y el respeto a los derechos humanos. Cuando hablamos en nuestros días de democracia, pensamos ante todo en este bien: la participación de todos en el poder, que es expresión de libertad. Nadie debe ser objeto de dominio ni convertirse en un ser subyugado por otro. Cada cual debe aportar su voluntad al conjunto de la acción política. Solo como cogestores podemos ser ciudadanos realmente libres. El verdadero bien que se persigue con la participación en el poder, pues, la libertad e igualdad de todos”.

3 Tomamos la noción de *principio* en su sentido filosófico propio (*formaliter*). A este respecto, escribe Aristóteles en la *Metafísica*: “a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce”.

Sin embargo, al mismo tiempo que se afirma la *convicción* sobre las bondades innegables del *orden democrático*, se estructuran diversas *filosofías* o nuevas formas de *ideología* sobre la misma democracia, que socavan profundamente su contenido esencial. En efecto, ha llegado a ser común el afirmar que la *democracia* es una realidad “neutra”, es decir, descolgada de todo referente de orden metafísico, antropológico y ético. De este modo ella se encontraría, por definición, al margen de todo principio o norma de carácter objetivo. Tal objetividad, se afirma, sería contraria a uno de los pilares fundamentales del sistema democrático, cual es el principio del *pluralismo*. En la misma perspectiva, la libertad humana tiende a ser entendida, no como una capacidad de elección orientada al bien, sino como una suerte de “espontaneidad” (desde una óptica *voluntarista*), débilmente regulada, o como una simple elección entre alternativas, cuanto más numerosas mejor, pero independientes de su *calidad moral*.⁴

A este respecto, es notable constatar cómo el Papa Juan Pablo II, (*Centesimus Annus*, 1991), ha interpelado la conciencia de las autoridades políticas, y particularmente de los intelectuales, recordando un planteamiento filosófico en la actualidad generalmente olvidado:

*“Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondiente a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este propósito, hay que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia”.*⁵

4 Sobre este punto, véase nuestro ensayo filosófico: El desafío de formar para la verdad y el bien. Notas de Filosofía de la Educación, Santiago, Publicaciones de la Universidad Gabriela Mistral, 1998, pp. 5-8.

5 Esta doctrina ha sido retomada en, *Veritatis Splendor*, N° 101: “En el ámbito político se debe constatar que la veracidad en las relaciones entre gobernantes y gobernados; la transparencia en la administración pública; el respeto de los derechos de los adversarios políticos; la tutela de los derechos de los acusados contra procesos y condenas sumarias; el uso justo y honesto del dinero público; el rechazo de medios equívocos o ilícitos para conquistar, mantener o aumentar a cualquier costo el poder, son principios que tienen su base fundamental –así como su urgencia singular– en el valor trascendente de la persona y en las exigencias morales objetivas de funcionamiento de los Estados”. También encontramos esta doctrina desarrollada ampliamente en la Carta encíclica, *Evangelium Vitae*: “La libertad reniega de sí misma, se autodestruye y se dispone a la

Uno de los autores “à la mode”, que considera que el reconocimiento de una verdad objetiva es contrario a una sociedad pluralista o democrática, es el biólogo chileno, Premio Nacional de Ciencias, Humberto Maturana, (Maturana, 1992: 133):

“Desde la comprensión del fenómeno del conocer –sostiene Maturana–, que surge en la misma cultura patriarcal, se hace cada vez más evidente que el reconocer que no tenemos acceso cognoscitivo a una verdad trascendente y absoluta no trae consigo ni el desorden ni el relativismo caótico, sino que un nuevo modo de relación en la cooperación y en el respeto. El reconocimiento de que no hay modo de afirmar una verdad trascendente no es nuevo, lo nuevo es su aceptación como una condición humana que legitima un modo de coexistencia que no solo no es de temer, sino que es más bien deseable. Esta aceptación no está ocurriendo en todas partes ni al mismo tiempo, pero está pasando, y al pasar se abre una mirada hacia un mundo prepatriarcal no atrapado en una exigencia militante, profana o religiosa, que justifica la negación del distinto en la defensa de una verdad absoluta o trascendente”.

Lo que el biólogo chileno olvida, y esta es una tesis fundamental de la teoría del conocimiento, es que la verdad se encuentra siempre en el centro de la *vida de la inteligencia*. Es ella la que finaliza toda búsqueda auténtica de saber. Es así como cada disciplina o ciencia, posee un campo propio de investigación delimitado por su objeto formal que la especifica, y que constituye su verdad a conocer.⁶

eliminación del otro cuando no reconoce ni respeta su vínculo constitutivo con la verdad. Cada vez que la libertad, queriendo emanciparse de cualquier tradición y autoridad, se cierra a las evidencias primeras de una verdad objetiva y común, fundamento de la vida personal y social, la persona acaba por asumir como única e indiscutible referencia para sus propias decisiones no ya la verdad sobre el bien o el mal, sino solo su opinión subjetiva y mudable o, incluso, su interés egoísta y su capricho”, N° 19. A partir de esta afirmación, es posible entender cómo “la convivencia social se deteriora profundamente”. En efecto, “si la promoción del propio yo se entiende en términos de autonomía absoluta, se llega inevitablemente a la negación del otro, considerado como enemigo de quien defenderse. De este modo la sociedad se convierte en un conjunto de individuos colocados unos juntos a otros, pero sin vínculos recíprocos: cada cual quiere afirmarse independientemente de los demás, incluso haciendo prevalecer sus intereses. Sin embargo, frente a los intereses análogos de los otros, se ve obligado a buscar cualquier forma de compromiso, si se quiere garantizar a cada uno el máximo posible de libertad en la sociedad. Así, desaparece toda referencia a valores comunes y a una verdad absoluta para todos; la vida social se adentra en las arenas movedizas de un relativismo absoluto. Entonces todo es pactable, todo es negociable: incluso el primero de los derechos fundamentales, el de la vida”. Si esto lo proyectamos en el ámbito político, vemos que “la democracia, a pesar de sus reglas, va por un camino de totalitarismo fundamental”. En este sentido “el Estado deja de ser la ‘casa común’ donde todos pueden vivir según los principios de igualdad fundamental, y se transforma en Estado tirano, que presume de poder disponer de la vida de los más débiles e indefensos”, N° 20.

6 Véase nuestro ensayo filosófico, *El desafío de formar para la verdad y el bien*, Santiago, Universidad Gabriela Mistral, 1998.

El desprecio que manifiesta Humberto Maturana (1997: 53) con respecto al *logos*, como lo específico y constitutivo del ser humano en cuanto persona, llega a plantear algunas tesis tan curiosas como la siguiente:

*“La ética y la espiritualidad no tienen que ver con la razón, tienen que ver con la emoción. La ética tiene que ver con la preocupación por las consecuencias de las propias acciones sobre otro. Por eso, para tener preocupaciones éticas debo ser capaz de ver al otro como un legítimo otro en convivencia conmigo, vale decir, el otro tiene que aparecer ante mí en la **biología del amor**. El amor es la emoción que funda la preocupación ética”.*

Colocar lo *formal* o específico del hombre en la dimensión biológica y en el plano de las emociones, implica necesariamente extender el ámbito de la ética a todo viviente corpóreo que posea emociones o sentimientos, lo que los clásicos llamaban *pasiones*. Sin embargo, el sentido común nos dice que cuando un animal ataca a otro ese acto no es ético por definición. Ninguna persona señala cuando un perro lo muerde o lo agrade, que el perro es inmoral, o que tuvo un comportamiento no acorde con la ética. ¿Por qué? Porque se trata de un acto que pertenece exclusivamente al campo de las emociones, y no de la razón y de la libertad. Es decir, no se trata de un acto *voluntario* o *deliberado*. Luego no le es imputable.

En este sentido nos parece importante señalar que la *crisis* actual de la política es más profunda de lo que suele pensarse. No se trata de una simple crisis de liderazgo político (también lo es). Tampoco se trata de una crisis jurídico-institucional (reformas constitucionales o legales). Tampoco se reduce a una crisis de los partidos políticos (cosa que es más que evidente). Ni siquiera se puede circunscribir solamente a una crisis *moral*. La crisis de la que estamos hablando es una *crisis de la inteligencia*. Esto quiere decir, que ella se sitúa primera y fundamentalmente en el ámbito mismo de la *captación* y *conceptualización* propias de la *naturaleza* y *funciones* del *saber político*. Por eso se puede afirmar sin ambages que estamos ante una *crisis integral de la política*.

Por esta razón pensamos que sería un craso error identificar *la política*, es decir, la *esencia* de la política, con la concepción que una sociedad, en este caso la *sociedad occidental*, o una época, se ha venido formando de ella. A partir de aquí, es preciso entender que la crítica, muchas veces acertada, hecha por los ciudadanos desde el *sentido común*, no es a la política en sí misma considerada, sino a un modo de entender y hacer política que estaba condenada al fracaso humano

desde sus orígenes en el pensamiento de Maquiavelo y posteriormente de Hobbes y ciertamente de Rousseau.

Se trata de una concepción cuya legitimidad no reposaba sobre el valor intangible de la persona humana y su dignidad inviolable. Jacques Maritain (1983: 71-72) ha caracterizado esta visión de la política como “*la racionalización técnica de la vida política*”.⁷ Esta racionalización o *racionalidad*, es descrita con precisión por el filósofo francés:

“En el albor de la historia y de la ciencia modernas, Maquiavelo, en su Príncipe, nos propuso una filosofía de la racionalización puramente técnica de la política; en otras palabras, convirtió en sistema racional la manera en que los hombres se comportan de hecho más a menudo y se dedicó a someter ese comportamiento a una forma y a reglas puramente artísticas. Así, la buena política se convertía por definición en política amoral que tiene éxito: el arte de conquistar y conservar el poder por cualquier medio (incluso bueno, si se presenta la ocasión, rara ocasión), con la única condición de que sea adecuado para conseguir el éxito”.

SOBRE LA REDUCCIÓN SOCIOLOGICA Y LA PÉRDIDA DEL REFERENTE ÉTICO

La apremiante interrogante planteada por Hannah Arendt en torno a si la política tiene todavía algún sentido, se encuentra indisociablemente ligada a la pregunta por el significado de la política, es decir *¿qué es la política?* Se trata de una pregunta epistemológica, por consiguiente ella requiere para ser respondida adecuadamente, entrar en el ámbito de la reflexión propiamente filosófica. Nótese, que no nos estamos preguntando por tal o cual política en particular, sino por la naturaleza misma de la política.

Una primera dificultad aparece con nitidez para responder adecuadamente a la interrogante que venimos de plantear a propósito del *estatuto epistemológico* de la ciencia política. *¿En qué consiste esta dificultad?* A nuestro entender, como lo señalábamos al inicio de este trabajo, la ciencia política se encuentra hoy día

7 Véase también el notable estudio del filósofo alemán Heinz R. Schmitz, *Progreso Social y Revolución. La ilusión dialéctica*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1987. Este libro, recoge un extenso artículo publicado por el autor en la, *Revue Thomiste* “Progrés social et changement révolutionnaire. Dialectique et révolution”, LXXIV, N° 3, pp. 391-451.

atrapada entre dos peligros opuestos: por un lado, ser absorbida por la sociología de la política, y por el otro, ser eclipsada por la *ideología*, tentación permanente del espíritu humano que aspira a tener una visión “holística” sobre todo el orden real, y que en el caso del orden sociopolítico aspira a realizar un proyecto histórico sobre la imagen mesiánica de un “Hombre Nuevo” o de una “Nueva Humanidad”, única capaz de encarnar los ideales de una sociedad perfecta. La idea del cambio por el cambio tan recurrente en las sociedades occidentales actuales, tiene muchas veces ese componente ideológico de pretender construir la historia a partir de un año cero o un momento fundacional de un nuevo orden.

En el caso de la sociología política, esta reivindica solamente para ella el estudio de los fenómenos y los procesos políticos al margen de toda consideración filosófica o ética. En el fondo, se aspira a hacer de esta disciplina una ciencia social de carácter empírico y esencialmente teórica, que es lo propio del discurso y de la lógica sociológica. Esto explica las enormes dificultades tanto a nivel de los objetos formales como de las metodologías de investigación para distinguir (como si esto fuese posible) la llamada ciencia política y la sociología de la política. Esta dicotomía habitualmente se resuelve en favor de la sociología, haciendo del analista político un sociólogo especializado en el estudio de los fenómenos y procesos de índole política. Y muchas veces nos encontramos ante un *analista político* que carece de las competencias sociológicas suficientes, por cuanto su formación de base no ha sido la misma que la del sociólogo.

Esto explica, en algo, la tendencia cada vez más creciente de considerar al cientista político que no viene del campo intelectual de la sociología como una suerte de “opinólogo”, que habla de todo o sabe de todo pero “superficialmente”, que es incapaz de reflexionar con cierta profundidad sobre los diversos temas que aborda. Esto explica una cierta “obsesión” de los analistas políticos de buscar refugio a su “miseria” intelectual, en la “estadística” electoral o en los “sondeos de opinión”, o en las famosas “encuestas electorales”. Detrás de esta opción se esconde una concepción “positivista” de la ciencia adaptada a las exigencias del mundo de la *sociedad de la información* o *sociedad tecnológica*. En este sentido cualquier reflexión sobre los *fundamentos* (esencia) de la política, queda de antemano descartada, en nombre de una visión *univocista* del saber humano.

Al comienzo de estas breves reflexiones señalábamos que la ciencia política corría el riesgo de ser absorbida por las ciencias sociales, específicamente por la sociología. Esta pretensión ha cobrado una fuerza inusitada en los últimos años como consecuencia del resurgimiento del positivismo científico en todos los ámbitos del saber humano. La premisa sobre la cual reposa en último término esta po-

sición teórica tiene sus orígenes remotos en la ruptura epistemológica introducida por Maquiavelo, al separar radicalmente la ética de la política. Numerosos autores, sin ser necesariamente “maquiavélicos” en el sentido peyorativo que tiene este concepto hoy en día, sin embargo, comparten plenamente las tesis fundamentales del político florentino. Consideremos de cerca algunos planteamientos de teóricos actuales de la ciencia política, o para usar la expresión anglosajona, de la *political science*.

Phillippe Braud, en su manual de introducción a la ciencia política, *Sociologie Politique*, plantea el problema en los siguientes términos. Desde el inicio el autor aspira a establecer una “*coupure*” radical entre dos lógicas de aproximación a lo político, privilegiando una sobre la otra: por un lado la lógica del filósofo de la política que el autor en un momento llama peyorativamente “profética”, y donde los juicios de valor predominarían, según él, sobre el análisis propiamente científico. Esta separación arbitraria, no tiene fundamento alguno y muestra un desconocimiento que llegar a ser “irritante” por parte del autor de la naturaleza del saber ético, el que en último término es reducido a las tesis morales de Kant, y a la clásica dicotomía, errónea por lo demás, entre el *deber ser (Sollen)* y el *ser (Sein)*. El autor deja de lado toda la discusión epistemológica, fundamental para este tema, en torno a la naturaleza del *saber práctico*, con lo que hipoteca de antemano todas sus conclusiones.

En efecto, para Philippe Braud (2002), la ciencia política es un saber que pertenece al campo de las ciencias sociales, precisamente a la reflexión sociológica. De ahí que señale que el “hecho mayor” en la sociología política europea, tanto en Francia como en Inglaterra, como en Alemania y en Italia, estaría constituido por el ascenso cada vez más poderoso de los politólogos norteamericanos, sobre todo en las décadas de los 50, 60 y 70. ¿Dónde reside el mérito de la ciencia política norteamericana?: “*En el desarrollo de investigaciones empíricas, la constitución de nuevos paradigmas, la construcción de nuevas convenciones de lenguaje, la renovación de la reflexión epistemológica... todos estos fenómenos ejercen una atracción casi irresistible sobre numerosos investigadores europeos, cualquiera sea su especialidad*”.

No obstante los esfuerzos intelectuales por parte del autor francés por establecer una clara distinción entre la ciencia política y la sociología política, sin embargo ellas no arriban a buen puerto, de ahí que el nombre de su obra sea, “*Sociologie Politique*”, y no el nombre que el mismo autor emplea para su libro de síntesis redactado para la “Collection Que sais jes?”, “*Science Politique*”. El esfuerzo del autor por reducir el análisis político a lo puramente empírico, lo lleva a sostener

esta curiosa y superficial definición de “Totalitaire” (2002), que para él es ante todo una: *“situación política caracterizada por la puesta en duda en provecho de un líder (Hitler, Stalin...) o de una organización (el “Partido”) de todas las protecciones jurídicas, institucionales o culturales que aseguran a los individuos los referentes y los anclajes indispensables para su seguridad psicológica”* (pp. 656-657). Esta definición bastante superficial (piénsese en las reflexiones de Arendt, Maritain o Ricoeur) ahorra cualquier comentario sobre la ligereza intelectual de los científicos políticos actuales, muchas veces carentes de formación histórica y filosófica.

Luis Sánchez Agesta, en su obra *Principios de Teoría Política*, (1979), define la ciencia política en los siguientes términos: *“La razón común es que las ciencias políticas tienen por objeto una realidad histórica sujeta a innovación y transformación, que hace inseguras las predicciones, obliga a revisar y actualizar las descripciones y deja siempre descubiertos flancos de contingencia para las valoraciones”*. Y más adelante señala que *“es una ciencia que construye hipótesis sobre lo indeterminado (libertad del hombre, multiplicidad de variables que determinan lo que llamamos comúnmente azar) y cuyo contenido más específico es comprender los hechos, las relaciones y los procesos que en cierta manera se reiteran en ese ámbito de indeterminación. Con ello presta ya un importante servicio. Describe el mundo en que se produce una decisión; muestra las relaciones probables entre los hechos, indicando las alternativas de un proceso; descubre los valores que pueden orientar esa decisión. Tal es su limitación y su grandeza. Es un esfuerzo continuo por dar luz al hombre en aquel contorno libre y azaroso de su vida que llamamos fenómenos políticos”*.

Tomemos otro ejemplo, esta vez de un eminente politólogo francés, Julien Freund, autor de una obra clásica de politología, *L' Essence du Politique*, (1969). Para Freund, *“la identificación de la moral y de la política es una de las fuentes del despotismo y de las dictaduras. De este modo, la moral no es ni conceptualmente ni lógicamente inherente a la actividad política, es decir, actuar políticamente no es la misma cosa que actuar moralmente e inversamente”*.

Para el científico político italiano Giovanni Sartori, la ciencia política, *“como toda otra ciencia empírica, también debe comenzar por ser un conocimiento descriptivo en el cual prevalece el ‘significado de observación’ de las palabras, y donde un comprendedor que describe condiciona y fundamenta la explicación. Preguntemonos, ¿por qué nunca ocurre que sepamos con precisión cómo funciona una determinada realidad, o bien como está hecha? Naturalmente, se puede responder que así como existe el ratón de biblioteca, también existe el ratón de la investigación sobre el terreno, el ‘fotógrafo’ por el solo gusto de serlo. Pero no es solo cues-*

ción de gustos y de idiosincrasias. Las disciplinas tienen una razón de ser intrínseca. Si queremos saber cómo está hecha una cierta realidad es porque nos urge obrar sobre esta realidad. Vale decir que el conocimiento empírico es un conocimiento para aplicar”.

En el contenido de estos textos se pueden encontrar una serie de confusiones de orden teórico, las que son fáciles de rastrear en numerosos textos de introducción a la ciencia política. En primer término, ¿se puede sostener que la ciencia política es una ciencia empírica? A nuestro entender, no. Aun más, ninguna ciencia o disciplina social es un saber puramente empírico, al modo que lo son las llamadas ciencias naturales. Aquí se puede observar un “fisicismo” sociológico que tiene sus raíces en la modernidad tardía y en los orígenes mismos de la sociología como saber.

En segundo término, ¿se puede afirmar que la razón de ser de una disciplina es saber cómo es una realidad para obrar sobre ella? Indudablemente no. En este punto existe una gruesa confusión entre lo que es la naturaleza de una ciencia o *saber teórico* con respecto a lo que es una ciencia o *saber práctico*.

En tercer lugar, ¿se puede sostener que el conocimiento empírico es un conocimiento para aplicar?⁸ Nos parece que no. En efecto, la aplicación procede en

8 En esta afirmación, la dependencia con respecto al pensamiento de René Descartes es más que clara: “*Pero tan pronto como adquirí –escribe el filósofo francés–, algunas nociones generales de física y, comenzando a ponerlas a prueba en varias dificultades particulares, noté hasta dónde pueden conducir y cuánto difieren de los principios empleados hasta el presente, creí que no podría tenerlas ocultas sin pecar gravemente contra la ley que nos obliga a procurar el bien general de todos los hombres, en cuanto ello esté en nuestro poder. Pues esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida y que, en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos, que nos rodean tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlos del mismo modo en todos los usos apropiados, y de esa suerte convertirnos como en dueños (‘maîtres’) y poseedores (‘posseseurs’) de la naturaleza. Lo cual es muy de desear, no solo para la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino muy principalmente para la conservación de la salud, que es sin duda el primer bien y el fundamento de todos los demás bienes de esta vida, porque aún el espíritu depende tanto del temperamento y de las disposiciones de los órganos del cuerpo, que si es posible hallar algún medio para hacer que los hombres sean más sabios de lo que hasta aquí lo han sido, creo que hay que buscarlos en la medicina”.* Discours de la Méthode, en Oeuvres de Descartes, édition établie, présentée et annotée par Samuel de Sacy, avec quatre introductions par Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Le Club Français du Livre, 1966, Vol. 1, pp. 452-453. Este texto es como la *premisa mayor* desde la cual se ha estructurado la concepción moderna de ciencia, que es una concepción *unívoca*. Esta concepción ha encontrado su plena realización en el pensamiento de Kant y posteriormente de Augusto Comte. La razón teórica o explicativa (*theoria*) y la razón práctica (*praxis*), han sido totalmente eclipsadas por la razón productiva (*poiesis*). A partir de aquí, el *homo metaphysicus* irá cediendo su plaza progresivamente al *homo faber*. Karl Marx llevará esta premisa hasta sus últimas consecuencias, postulando la inutilidad de todo saber puramente teórico, y absorbiendo la moral o *praxis* en la realización y eficacia productivas. *La praxis revolucionaria marxiana*, no es otra cosa que una *poiesis totalitaria*.

el caso de una ciencia, *ex parte subjecti*, es decir por el lado del sujeto. En ningún caso, *ex parte objecti*, por el lado del objeto. Esto quiere decir, que la noción de aplicabilidad es algo que no pertenece de suyo a un saber, incluso si se trata de un saber empírico.

La tesis que quisiéramos proponer en este trabajo es totalmente diversa a estos planteamientos. A nuestro entender,⁹ *la ciencia política es esencialmente un saber moral, por consiguiente ella es propiamente un saber filosófico y no un saber empírico, como lo suelen entender erróneamente numerosos autores. Tampoco es una ciencia aplicada sino una ciencia filosófico-práctica. Este planteamiento, no solo nos coloca en las antípodas de los padres de la teoría política moderna, sino también de sus numerosos epígonos contemporáneos.*¹⁰

Es importante comprender que, cuando se hace de la política un *saber puramente empírico* o una *ciencia aplicada* o una *ciencia social* al modo de la *sociología*, el carácter *intrínsecamente ético* del saber político, y de la actividad política queda enteramente “hipotecado” o excluido de ella. Esta es la razón por la cual la cuestión del poder pasa a ser no solo la *ratio* explicativa de todo, sino también el *principio* articulador del saber político y de la acción política.

Lo que los cientistas políticos llaman *political science*, no es otra cosa que una *sociología de la política*,¹¹ es decir un saber social fundamentalmente explicativo (*de información empírica*), pero no un saber normativo-práctico. Indudablemente, los teóricos de la política dedicados a este campo de investigación tienen conciencia que la política no puede permanecer solamente circunscrita al ámbito

9 En esta cuestión fundamental, nos consideramos tributarios del pensamiento clásico y del pensamiento cristiano. Se trata de una tradición que tiene sus orígenes fundamentales en el pensamiento de Aristóteles, que pasa por Cicerón, San Agustín y alcanza su esplendor en la notable síntesis de Santo Tomás de Aquino. Esta tradición en cuanto a sus principios esenciales, mantiene hoy en día su plena actualidad. De este modo, es posible encontrarla en el pensamiento vivo de numerosos y destacados pensadores y filósofos contemporáneos. Tal es el caso de los filósofos franceses Jacques Maritain y Etienne Gilson. Y más recientemente en autores como Antonio Millán Puelles, el P. M.-M Labourdette O.P., el P. Marie-Vincent Leroy O. P, Carlo Cardona, Fernando Moreno Valencia y el P. Georges Cottier O.P.. También es posible encontrar su plena actualidad en esta “teología moral hecha magisterio” que llamamos Doctrina Social de la Iglesia.

10 Quizás uno de los pensadores políticos contemporáneos que mejor expresa la teoría política de la modernidad es el autor francés, profesor de la Université de la Sorbonne, Maurice Duverge, particularmente en su obra: *Introducción a la política*, Barcelona, Editorial Ariel, Novena edición, 1987, 281 páginas. Otro autor contemporáneo, que expresa bien las premisas de la modernidad es el italiano Norberto Bobbio. Sobre las numerosas obras de este autor, se pueden citar a modo de ilustración las siguientes: *Igualdad y Libertad*, Barcelona, Ediciones Paidós, Primera edición, 1993. *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, Segunda edición corregida y aumentada, 1996.

11 Esto no quiere decir en ningún caso que la ciencia política, en cuanto ética social, no tenga que hacer uso de otras disciplinas, particularmente la sociología, la economía y la historia, para una mejor comprensión y por ende realización de su objeto y fin. Esto es más que evidente.

teorético. Ella debe ser capaz de entregar conocimientos que tengan un cierto “provecho” para el mejoramiento del orden político. De ahí pues, que le añadan a la *political science*, el carácter de ciencia aplicada, lo que es una aberración epistemológica. En las próximas páginas analizaremos de cerca el carácter ético o práctico (*praxis*) de la política en la perspectiva del pensamiento clásico.

¿SOCIOLOGÍA POLÍTICA O ÉTICA SOCIAL? LA ENCRUCIJADA DE LA CIENCIA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

¿Qué se quiere decir cuando se afirma que la política no es una ciencia aplicada sino un saber práctico? ¿En qué consiste un saber práctico? La respuesta a estas cuestiones supone la comprensión de una distinción fundamental, cuyo origen está en el pensamiento clásico, particularmente en Aristóteles. El gran filósofo griego distingue tres grandes tipos de conocimiento en los que se despliega la razón humana: un conocimiento teorético (*thèôrein*); un conocimiento práctico (*prattein*) y un conocimiento productivo (*poiën*).¹² A partir de aquí, según el Estagirita, se pueden distinguir tres grandes categorías de ciencias: las ciencias teoréticas, como la metafísica; las ciencias prácticas, como la ética y las ciencias productivas o *poiéticas* como la retórica o la gramática.

Ahora bien, en lo que respecta a la distinción entre el conocimiento teorético y el conocimiento práctico, Aristóteles, y posteriormente Santo Tomás de Aquino, recurren siempre al mismo *principio*: la inteligencia teórica y la inteligencia práctica *difieren esencialmente por su fin*.¹³ El conocimiento teorético (contempla-

12 En Top. 104b5, Aristóteles ejemplifica la diferencia entre una investigación práctica y una teorética: preguntar si el placer es un objeto digno de deseo es útil como una guía para la acción, mientras que una pregunta como ‘¿Es el cosmos eterno?’, se formula solo por causa del conocimiento. Véase sobre todo la notable obra de W.G.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega. Introducción a Aristóteles*. Vol. VI, Madrid, Editorial Gredos, 1993.

13 “Así pues, uno y otro –es decir, intelecto y deseo– son principio del movimiento local; pero se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquel que razona con vistas a un fin: es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico”. De Anima, III, 10, 433, a. 15. A este respecto comenta Santo Tomás: “Dice primeramente que el intelecto que mueve es el intelecto que razona por algo y no por el simple razonar; este es el intelecto práctico, que difiere del especulativo por el fin. El especulativo especula sobre la verdad, no por algo sino por el simple especular; el práctico especula sobre la verdad por la operación”. Comentario al Libro del Alma de Aristóteles, Lección XV, 820. También se puede citar el siguiente texto de la Metafísica de Aristóteles: “Y también es justo que la filosofía sea llamada ciencia de la verdad; pues el fin de la ciencia teórica es la verdad, y el de la ciencia práctica, la obra”. Libro II, 1, 993b 20. Sobre esto comenta Santo Tomás de Aquino: “Finis practicae est opus, quia etsi ‘practici’, hoc est operativi, intendunt cognoscere veritatem, quomodo se habeat in aliquibus rebus, non tamen quaerunt eam tanquam ultimum finem. Non enim considerant causam veritatis sencundum se et propter se, sed ordinando ad finem operationis, sive applicando ad aliquod determinatum particulare, et ad aliquod determinatum tempus”. In lib. II Metaphysicorum, lección 2 (“El fin de la práctica es la obra, porque si bien los ‘prácticos’, es decir los operativos, pretenden conocer la verdad tal como se halla en algunas cosas, empero no la buscan como último fin. Pues no consideran la causa de la verdad propiamente y por razón de sí misma, sino en orden al fin de la operación, o sea aplicándola a algún particular determinado, y a un determinado tiempo”).

tivo o especulativo) tiene como fin el conocer, para gozarse en la posesión de la verdad. Esto quiere decir, *“que esencialmente está ordenado a esa pura mirada que permite a la inteligencia poseer inmaterialmente el objeto conocido, hallando en esto su propia perfección”*. El conocimiento práctico, en cambio, tiene un fin distinto del conocer, *“está esencialmente ordenado a regular la producción de una obra o la rectitud de una acción; no va a su objeto solo por conocerlo, sino también para llevarlo a la existencia según las exigencias de su propio fin, ajustándolo a este fin, y juntando con este fin la noción misma de los objetos que estudia para llevarlos a la realidad”*. De este modo, el saber práctico, no se limita a la pura contemplación, sino que adopta una actividad normativa, directiva de una realización distinta del conocer. A este respecto ha escrito Jacques Maritain: *“el orden práctico se opone al orden especulativo porque el hombre en él tiende a otra cosa que al solo conocer. Si conoce, no es ya para descansar en la verdad y gozar de ella (frui); sino para servirse (uti) de sus conocimientos con miras a alguna obra o alguna acción”*.

Este es el primer aspecto que hay que despejar, para comprender la *practicidad* intrínseca de *la política* como saber. En efecto, la ciencia política, no es, en ningún caso, una ciencia teórica o contemplativa, o puramente explicativa. Por consiguiente sería un error grave reducirla a la sociología en general, incluso si se trata de la sociología de la política, como es la tendencia general hoy día.

¿Es la política una ciencia práctica? Esta interrogante nos coloca ante una nueva distinción. Esta vez se trata de una distinción que se sitúa al interior mismo del conocimiento práctico. A este respecto ha escrito el eminente moralista R.P. M.-M. Labourdette O.P.: *“las realizaciones a las que el conocimiento práctico preside se dividen en dos grandes dominios, fundamentalmente diferentes. O bien se trata, a través de una actividad transitiva, de hacer venir a la existencia a una obra que reside fuera de nosotros; y esta obra se medirá sobre la idea según la cual hemos querido modelarla; acaso quede muy lejos de ese intento, bien porque nuestros medios de ejecución son inadecuados, o bien porque la materia de la que la formamos ofrece una resistencia superior a nuestras fuerzas. Y en tal caso, esa obra será, en parte al menos, imperfecta”*. Este es el dominio del *hacer (factibile)*, o de la racionalidad productiva o poética. Este orden consiste esencialmente en la acción productora, considerada no ya con relación al uso que al realizarla hacemos de nuestra libertad, sino como destaca Jacques Maritain, *“con relación a la cosa producida o a la obra considerada en sí misma”*. Lo que importa en este orden, es ante todo y primeramente la perfección del *objeto* o de la obra a realizar (*finis operis*).

Sin embargo, hay otro orden más fundamental, al cual está referido directamente al desarrollo de la persona humana en cuanto tal. Nos referimos al orden

del *obrar* o del *actuar libre* (*agibile*). El *obrar* consiste esencialmente en “el uso libre, en tanto que libre, de nuestras facultades, o en el ejercicio de nuestro libre albedrío considerado no ya con relación a las cosas mismas o a las obras que producimos, sino puramente con relación al uso que hacemos de nuestra libertad”. En este dominio lo que importa ante todo y primeramente es la perfección del sujeto en cuanto sujeto humano (*finis operantis*). Es decir, aquí se trata de dirigir nuestra actividad precisamente como *inmanente*, en cuanto ella nos cualifica como personas, en relación con nuestro fin de personas. Como ha señalado el P. Labourdette: “Ya no es aquí cuestión de hacer una obra; se trata de obrar en conformidad con las exigencias del supremo fin de la vida humana”. Así el *obrar* está ordenado al fin común de toda la vida humana, e interesa a la perfección propia del ser humano. Como dirá Jacques Maritain, siguiendo a Tomás de Aquino y Aristóteles, “el dominio del obrar es el dominio de la moralidad, o del bien humano como tal”. Es a este orden que pertenecen tanto la ciencia política como la actividad política.

Volviendo al pensamiento de la *modernidad*, es necesario tomar conciencia que la tragedia intelectual y humana de la teoría política moderna, de la cual aún se sufre sus devastadoras consecuencias, ha consistido en hacer de la política una actividad esencialmente *técnica* separada de la moral (*amoral* o *extramoral*). Es decir, perteneciente al dominio del hacer, del fabricar, del producir. En la terminología contemporánea diríamos hacer de la política un “*affaire*” de tecnócratas. Lo que importa, entonces, no es ya *la perfección de la persona humana y la realización efectiva del bien común*, en cuanto este es un *bien moral* que no puede ser identificado con el *bien público*.

Lo que importa ahora es *la perfección de la obra*, utilizando todos los medios necesarios para ello, independiente de la calidad moral de los mismos. En esta perspectiva, la persona deja su lugar al individuo y a la masa, y el bien común y la autoridad (como facultad moral) dejan su lugar al poder y al ejercicio del mismo. De ahí la obsesión que manifiestan numerosos políticos y partidos políticos por los cargos, dando origen a los tristemente célebres “cuoteos políticos”. Es preciso reiterarlo, aunque parezca tautológico: en la lógica moderna la política no es una *ciencia moral*, sino una ciencia social de carácter empírico, cuyo objeto esencial es la cuestión del *poder político* (obtener, mantener y acrecentar el poder, diríamos con Maquiavelo) y de los equilibrios y desequilibrios de fuerzas cuyo objeto fundamental es el *poder*. Quizás este sea el dominio donde la falsa ecuación moderna entre *saber* y *poder* se ha dado con mayor radicalidad y perversidad.

En la perspectiva del pensamiento clásico –y en esto reside su permanente actualidad, como señalábamos al inicio de estas reflexiones–, *la política*, la ciencia

política es ética social, un saber práctico, lo que quiere decir que su objeto formal es un *operable*, o sea, una realidad que hay que realizar. Ahora bien, este *operable* que hay que realizar, no es otra cosa que el *bien común*, el cual debe ser entendido como un *bien moral*.

Ahora bien, ¿cómo se puede establecer esta distinción entre lo que pertenece a la ética personal y aquello que es propio de la ética social? A este respecto Jacques Maritain (1945) nos propone una distinción que nos permite elucidar con claridad y precisión la cuestión que estamos abordando: *“Un signo decisivo de esta especificidad de la ética política, por oposición a la ética personal, es que las comunidades terrestres son mortales en su propio ser, y que pertenecen por completo al tiempo. Otra señal es que las virtudes políticas tienden a un fin relativamente último que es el bien común terrestre, y solo se refieren indirectamente al fin absolutamente último del hombre”*.

El filósofo Fernando Moreno Valencia (1994: 108-109), ha expresado esto de manera profunda: *“Del momento en que uno se pregunta, cuáles son de entre los actos sociales aquellos que pueden ser designados como específicamente políticos, está ya implícitamente preguntando qué es lo que hace que estos actos sean distinguidos en un conjunto más amplio, y calificados de una manera especial. Es esta, sin embargo, una pregunta que nos lleva más allá de la sociología ¿Qué es la política, o lo político? ¡Son preguntas filosóficas, que exigen respuestas también filosóficas!”*.

A este respecto se debe señalar que aquellos actos que se pueden calificar como *políticos*, son aquellos que no tienen que ver con una *totalidad* cualquiera, sino con la *sociedad global*, considerada como tal. De aquí es posible inferir que detrás de esta *totalidad* hay *“un principio de unidad, de cohesión y de organización, que hace que ese todo sea precisamente una totalidad (y no un simple agregado, sin unidad)”*. En efecto, *“el todo supone partes que se ordenan en función de un principio ordenador, el cual, dando un paso más allá, se manifiesta como un fin, como algo deseable por sí mismo, y, por consiguiente, como algo bueno, puesto que..., por definición el bien es el ser mismo en cuanto hace frente al querer humano, en cuanto es apetecido por un sujeto racional (es decir de su voluntad). El bien engendra el fin para el sujeto, si pudiera decirse; más propiamente: es el fin del sujeto”*.

Ahora bien, es claro que el *fin* del que se habla no es el bien de una persona solamente o *bien privado*. Al contrario, este fin es percibido como algo *común*; *“un bien que interesa a todos, porque a todos conviene; que todos sirven, porque a todos sirve”*. Como dirá Jacques Maritain, el bien común *“es un bien según justicia”* y

debe revertir a las personas cuyo principal valor es el acceso de ellas “a su libertad de desenvolvimiento”.¹⁴

De este modo, el *fin de la política* es el bien común. Se trata de un bien de *personas humanas*, el que se realiza en ellas mismas consideradas socialmente. Como ha señalado Fernando Moreno en *Fundamentos de las Ciencias Sociales*, en la línea de Tomás de Aquino y Jacques Maritain, si el bien común es el bien del *todo* (la sociedad política), “no lo es sino en cuanto ese todo está compuesto de otros ‘todos’, es decir, de personas, las cuales son entitativamente anteriores a él y, en definitiva, de una superior dignidad; y cuya totalidad no es ‘sistémica’, sino ontológica”. Por esto, como ocurre con numerosos líderes políticos y teóricos de la política, si no se entiende adecuadamente que este bien del *todo* o cuerpo social es un bien común de *personas humanas*, es muy fácil caer en los ideologismos que hacen de la persona un ser *superfluo*, y por consiguiente esencialmente sustituible o sacrificable. Cuando se desconoce que el hombre en cuanto *persona* es, como decían los escolásticos, un *universum de naturaleza racional dotado de libre albedrío*, y por ende un *todo* y no una simple parte, un *fin* y no un simple medio, se hace imposible comprender que “el bien común de la ciudad no es ni la simple colección de bienes privados, ni el bien de un todo que (como la especie, por ejemplo, respecto a los individuos, o como la colmena para con las abejas) solo beneficia a ese todo sacrificándole las partes” (Maritain, 1968).

¿Cómo se puede establecer la distinción entre la noción de *bien común* y la noción de *bien público*? En primer lugar, ella supone la distinción en el hombre entre la *individualidad*, cuya raíz ontológica se encuentra en la *materia* (en el sentido filosófico del término), y la *personalidad* (no en el sentido psicológico sino en el sentido metafísico del término), cuya raíz ontológica se encuentra en el *espíritu*.¹⁵

Este es el bien común que se constituye en el objeto que *especifica* a la ciencia política, este es el *operable* que es preciso realizar o colocar en la existencia. Es a partir de, y al interior de esta noción que la ciencia política se constituye como un saber propiamente científico (en el sentido de conocimiento cierto de las cosas o realidad por sus causas, *cognitio rerum per causa*), “el cual debe ser concebido como la ciencia de la buena vida humana del pueblo, de la justa convivencia” (Moreno, 1994).

14 Véase también, Fernando Moreno Valencia: *Iglesia, Política y Sociedad*, Santiago (Chile), Ediciones Universidad Católica de Chile, julio 1988, pp. 237-287.

15 Sobre esta distinción capital, véase el opúsculo de Jacques Maritain, la persona y el bien común, o. c., pp. 35-49.

En este punto de nuestro análisis es legítimo preguntarnos: *¿Qué tipo de ciencia es la ciencia política? ¿Cómo es posible distinguirla del saber propiamente sociológico?* Un saber, o una ciencia se definen por su objeto, más precisamente por su *objeto formal*,¹⁶ y no por su *metodología de investigación*.¹⁷ La ciencia política es una ciencia moral, en cuanto el objeto y el fin de la política son un bien honesto. No solo un bien útil.¹⁸ Digamos, un bien de personas humanas, en cuanto la perfección de la obra por realizar es en definitiva la perfección de las *personas humanas* comprometidas en ella, es decir, el bien común es una realidad éticamente buena.

Por esta razón, y siguiendo a Moreno Valencia, *“si la sociología es una ciencia social que se sitúa en el ámbito de la moral, y que se aproxima epistemológicamente a ella (en su lógica de explicación) en la misma medida en que profundiza su estatuto científico, la política, por su parte, el saber político, es directamente una ciencia moral; es una rama de la moral; es mejor dicho, la parte más importante de la moral social. Su objeto es, como en esta, algo por efectuar, un operable, considerado en cuanto operable. Más precisamente, el objeto (formal) de la ciencia política es, como ya lo definiera Aristóteles en el siglo IV a. de C (La Política), el ordenamiento de la vida social en la virtud”*.

16 *“Un conocimiento, un saber o una ciencia siempre se define primera y fundamentalmente por el objeto, más precisamente por el objeto formal, en ningún caso por el método. El método está enteramente determinado por el objeto (formal). Es este objeto el que de algún modo ‘impone’ las opciones metodológicas viables al interior de los diversos saberes existentes”*. Se trata de una ley general de la epistemología a la cual ningún saber puede sustraerse, Rodrigo Ahumada Durán, *¿Qué es la historia? ¿Ciencia o conocimiento social?*, Santiago, Publicaciones Universidad Gabriela Mistral, 1998, p. 54.

17 A este respecto ha escrito Mario Bunge: *“El método científico es un rasgo característico de la ciencia, tanto de la pura como de la aplicada (el autor nunca habla de ciencia práctica): donde no hay método científico no hay ciencia”*, *La investigación científica*, Barcelona, Editorial Ariel, Segunda edición, 1983, p. 29. En una perspectiva similar, J. Goode y Paul Hatt, han señalado que la ciencia: *“es un método de acercamiento a todo el mundo empírico, es decir, al mundo que es susceptible de ser sometido a experiencias por el hombre”*, *Métodos de Investigación Social*, México, Trillas, 1984, p. 16. Frente a estos planteamientos, es preciso reconocer que la ciencia no es primera y fundamentalmente una metodología. Ella es ante todo conocimiento (episteme), y como tal está ordenada a perfeccionar la vida misma del entendimiento en su ordenación al ser y a la verdad. Véase nuestro opúsculo, *El desafío...*, o.c., pp. 39-45.

18 A este respecto señala Tomás de Aquino: *“El bien es algo apetecible donde termina el movimiento del apetito, y esta terminación del movimiento se puede estudiar por comparación con el movimiento del cuerpo físico. El movimiento del cuerpo físico termina definitivamente en el último límite, pero de alguna manera termina también en los puntos intermedios por los que se va al último, y a esto se llama también término, por cuanto lo son de alguna parte del movimiento. El último término tiene, a su vez, dos aspectos, pues de un lado es lo que intentaba alcanzar, v. gr., un lugar o una forma, y por otro es el descanso en la posesión de lo conseguido. Pues de modo análogo, lo que es apetecido como término parcial del movimiento apetitivo, por cuanto es medio para conseguir algo ulterior, se llama útil; lo que en realidad se desea por sí mismo, y por ello es meta y límite último del movimiento apetitivo, se llama honesto, ya que por honesto entendemos lo que es apetecible por sí mismo; por último, lo que aquieta el movimiento del deseo, por cuanto ya tiene lo que deseaba, se llama deleite”*. *Suma de Teología*, la, q. 5, a. 6.

De lo dicho hasta ahora se desprende, como señalábamos al inicio de este artículo, que hablar de una *moralización de la política* es un planteamiento erróneo, por cuanto desconoce profundamente la *esencia* de ella misma. En una concepción justa de la política, la ética o moral no puede ser un sistema de normas impuestas desde afuera a la acción. Todo lo contrario, es el tejido mismo de la política, en cuanto esta es la ciencia, el “*arte*” y la “*praxis*” del *bien común*.

No podemos finalizar el presente trabajo sin insistir sobre la imperiosa necesidad de *re-fundar* tanto la sociología, como la ciencia política según principios y enfoques que se aparten definitivamente tanto del “*positivismo*” y “*neopositivismo*”, como de los *ideologismos* y *neoideologismos* que han hipotecado gravemente no solo el contenido de estos saberes, sino el destino temporal de las personas humanas. Lo que se requiere hoy día es volver a realizar, en la perspectiva del *pensamiento clásico* y recogiendo aquellos aspectos positivos del pensamiento moderno, un auténtico “*logos*” sobre la “*polis*” contemporánea.

Este *logos* es el que Jacques Maritain (2002: 74) ha designado con la bella expresión de “*racionalización moral de la vida política*”. Esta racionalización o racionalidad “*se funda en el reconocimiento de los fines esencialmente humanos de la vida política y de sus resortes más profundos: la justicia, la ley y la amistad recíproca. Y significa también un esfuerzo incesante para aplicar las vivas y móviles estructuras del cuerpo político al servicio del bien común, de la dignidad de la persona humana y del sentido del amor fraterno; para someter a la forma y determinaciones de la razón que estimula la libertad humana el enorme condicionamiento material, a la vez natural y técnico, y el pesado aparato de intereses en conflicto, de poder y coerción inherente a la vida social; y para fundamentar la actividad política, no en lo que en realidad implica una mentalidad infantil –la ambición, los celos, el egoísmo, el orgullo y el engaño, las reivindicaciones de prestigio y de dominación transformadas en reglas sagradas de un juego trágicamente serio–, sino en un conocimiento adulto de las más íntimas necesidades de la vida de la humanidad, de las exigencias reales de la paz y el amor y de las energías morales y espirituales del hombre*”. En este sentido se puede afirmar que la verdadera *renovación politológica* que gran parte de los ciudadanos clama y anhela, será *filosófica* o no será.

BIBLIOGRAFÍA

AHUMADA DURÁN, Rodrigo (1998). *El desafío de formar para la verdad y el bien. Notas de Filosofía de la Educación*. Santiago: Publicaciones de la Universidad Gabriela Mistral.

AHUMADA DURÁN, Rodrigo (2003). *La Concepción Ética de la Política. De Tomás de Aquino a Jacques Maritain*. Santiago: Ediciones Universidad Gabriela Mistral, Facultad de Ciencias Sociales.

AHUMADA DURÁN, Rodrigo (2004). *La concepción ética de la política*. España: Scire Universitaria.

AHUMADA DURÁN, Rodrigo (1998). *¿Qué es la historia? ¿Ciencia o conocimiento social?* Santiago, Publicaciones Universidad Gabriela Mistral.

BRAUD, Philippe (2001). *La science politique*. Paris, Presses Universitaires de France, *Collection Que sais-je?*, Huitième édition mise au jour, novembre 2001.

BRAUD, Philippe (2002). *Sociologie Politique*. Paris : L.G.D.J., Sixième édition.

BUNGE, Mario (1984). *Métodos de Investigación Social*. México: Trillas.

COTTIER, Georges (2003). *Deviens ce que tu es. Enjeux éthiques*. Paris, Éditions Parole et Silence. De esta obra véase en particular la Tercera Parte, “*L’ homme et la nature: raison éthique et raison technique*”.

DESCARTES, René (1966). *Discours de la Méthode*. En *Oeuvres de Descartes*, édition établie, présentée et annotée par Samuel de Sacy, avec quatre introductions par Geneviève Rodis-Lewis: Paris, Le Club Français du Livre. Vol. 1.

DUVERGE, Maurice (1987). *Introducción a la política*. Barcelona: Ariel, Novena edición, 281 páginas.

FREUND, Jullien (1968). *La esencia de lo político*. Madrid: Editora Nacional, *Qu’ est-ce que la politique?* Editions du Seuil.

GUTHRIE, W.G.C. (1993). *Historia de la Filosofía Griega. Introducción a Aristóteles*. Vol. VI, Madrid: Editorial Gredos.

Juan Pablo II (1991). *Centessimus Annus*.

Juan Pablo II (1993). *Veritatis Splendor*.

Juan Pablo II (1995). *Evangelium Vitae*.

- LABOURDETTE, Michel (1996). "Conocimiento práctico y saber moral". En *Jacques Maritain su Obra Filosófica*, Buenos Aires, Ediciones Desclée De Brouwer, p. 183.
- MARITAIN, Jacques. *La philosophie de la nature. Essai Critique sur ses frontières et son objet*. Paris: Pierre Téqui Editeur, Nouvelle Edition.
- MARITAIN, Jacques (1968). *La persona y el bien común*. Buenos Aires: Ed. Club de Lectores.
- MARITAIN, Jacques (1984). *Humanisme Intégral, en Oeuvres Complètes Jacques et Raïssa Maritain*, Vol. VI (1935-1938). Paris: Editions Universitaires Fribourg Suisse, Editions Saint-Paul Paris.
- MARITAIN, Jacques (1984). *Le Crépuscule de la civilisation, en Oeuvres Complètes Jacques et Raïssa Maritain*. Vol. VII (1939-1943). Paris: Editions Universitaires Fribourg Suisse, Editions Saint-Paul Paris.
- MARITAIN, Jacques (1983). *El Hombre y el Estado*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- MARITAIN, Jacques (1920). *Art et Scolastique*. Paris: Louis Rouart et Fils, Editeurs.
- MARITAIN, Jacques (1945). *Principes d' une politique humaniste*. Paris: Paul Hartmann Editeur.
- MATURANA, Humberto (1992). *El sentido de lo humano*. Santiago: Ediciones Pedagógicas Chilenas, Colección Hachette/Comunicación, Cuarta edición.
- MATURANA, Humberto y NISIS, Sima (1997). *Formación humana y capacitación*. Chile: Unicef Chile/Dolmen Ensayo, Segunda edición.
- MORENO VALENCIA, Fernando (1994). *Fundamentos de las Ciencias Sociales*. Santiago: Publicaciones Universidad Gabriela Mistral.
- RATZINGER, Joseph (1998). *Verdad, Valores, Poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*. Madrid: Ediciones Rialp, 2ª edición.
- REALE, Giovanni (2000). *La Sabiduría Antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo*. Barcelona: Herder, Segunda edición revisada y corregida.

SÁNCHEZ AGESTA, Luis (1979). *Principios de la Teoría Política*. Madrid. Reimpresión sobre la sexta edición.

SCHMITZ, Heinz (1987). *Progreso Social y Revolución. La ilusión dialéctica*. Madrid, Ediciones Encuentro.